

# *Razón, Virtud, Felicidad*

## *La crisis de la metafísica como crisis de la razón y de la fe*

Remedios AVILA

### **1. Introducción**

En una reflexión que, al menos al principio, gira en torno a la crisis de la razón y de la fe quisiera comenzar definiendo los términos. Tal vez pueda parecer innecesario, porque son conocidos los campos semánticos que se les asigna, pero seguramente no es inútil.

El diccionario define la “fe” como “la primera de las tres virtudes teológicas, que hace que el creyente acepte las verdades reveladas por Dios y transmitidas por la Iglesia”. Pero también conviene recordar las matizaciones que al respecto hicieron s. Pablo y st. Tomás de Aquino. El primero, en la *Epístola a los Hebreos* 11, 1, declara que “es la fe anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no podemos ver”. Por su parte, Tomás de Aquino advierte<sup>1</sup> que la fe “es un hábito de la mente por medio del cual la vida eterna comienza en nosotros en tanto que hace posible que el intelecto dé su asentimiento a cosas que no aparecen”. La fe supone, pues, afirmar aquello que no vemos y, naturalmente, no se refiere sólo ni principalmente a cosas, a contenidos, sino que el objeto por excelencia de la fe es Dios. En este sentido, conviene distinguir entre *creer que* y *creer en*.

---

<sup>1</sup> *Summa theologiae*, II-II a, q. IV, 1 y 2c (Cfr. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, vol. 2. Alianza, Madrid, 1982, p. 1134).

En cuanto al término “razón”, el recurso al diccionario no ilumina demasiado lo que queremos discutir aquí, pero algo ayuda. “Facultad de discurrir” y “acto de discurrir el entendimiento” son, entre otros, dos de sus señalados significados. Todos conocemos sus antecedentes remotos en la antigua Grecia que asignó al vocablo *lógos* la significación de discurso. Pero el término ha pasado a designar también conceptos tales como el de norma y proporción (*ratio*), y, sobre todo, fundamento. La razón es, además, “una cierta facultad atribuida al hombre, por medio de la cual se lo ha distinguido de los demás miembros de la serie animal”. En la definición del hombre como “animal racional”, la racionalidad se estima como la diferencia específica<sup>2</sup>.

Queda el término “crisis”, que, dentro de la diversidad de significaciones, se entiende siempre como cambio, coyuntura, proceso transitorio que supone un estado de dificultad o de inestabilidad. En el caso que nos ocupa, cuando la crisis se refiere a la razón y/o a la fe, se trata de una puesta en duda de la confianza en la utilidad que una y otra tendrían para la vida. Parece como si, al entrar en crisis, ya no nos fiáramos del papel que normalmente se les asignaba; como si la *virtus*, la potencialidad y la fuerza que se les atribuía en un tiempo ya no estuviesen claros, o, simplemente, resultarían confusos, discutibles.

¿Cuál es esa *virtus* que se les atribuía? ¿En qué tiempo? La referencia a Platón en este caso puede resultar iluminadora, pues él deja constancia en sus diálogos de una armonía entre conocimiento, virtud y felicidad; una armonía que parece haberse roto precisamente en la doble crisis a la que estamos aludiendo. Dos referencias pueden bastar como puntos de partida: una de ellas pertenece al *Eutidemo*, la otra, al *Gorgias*. En un caso y en otro Platón pone en boca de Sócrates lo siguiente: “No podría suceder, en efecto, que alguien yerre por saber, sino que necesariamente debe obrar bien y lograr su propósito; de otro modo, no sería saber”<sup>3</sup>. Y en el segundo diálogo referido Sócrates resulta aún más explícito: “... por consiguiente —dice Sócrates—, es absolutamente forzoso, Calicles, que el hombre moderado, según hemos expuesto, ya que es justo, decidido y piadoso, sea completamente bueno; que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y convenientemente, y que el que obra bien sea feliz y afortunado; y al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal”<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. Ferrater Mora, *op. cit.*, vol. 4, p. 2774.

<sup>3</sup> *Eutidemo*, 280 a-b.

<sup>4</sup> *Gorgias*, 507c.

Creo que en estas dos consideraciones se contiene una visión de la existencia, una interpretación del mundo, que es justamente la que entró en crisis hace tiempo y cuyas consecuencias vivimos todavía. Muy brevemente podría decirse que el pensamiento platónico expresado en ellas sostiene la creencia, no diré en la igualdad, pero sí en el parentesco profundo entre el conocimiento (la verdad), la virtud (el bien) y la felicidad. Obra bien el que sabe y el hombre virtuoso es feliz: es decir, el conocimiento es una condición (habría que discutir si necesaria y/o suficiente) para el obrar virtuoso, y la virtud es una condición para la felicidad.

La educación que hemos recibido no es ajena a la convicción que se desprende de estas dos sentencias y está familiarizada con la confianza en que una razón lúcida asistida por una voluntad fuerte puede llegar, si no tan lejos como quiera, al menos muy lejos. “La fe mueve montañas”, se nos ha dicho muchas veces, poniendo así de manifiesto la fuerza abrumadora del que espera, a pesar de todo y aun contra todo, lo mejor. Pero, en los umbrales del nuevo milenio, en este fin de siglo, aquel parentesco y esta confianza parecen, cuando menos, problemáticos.

Naturalmente no sostengo la tesis según la cual esta crisis se hubiese producido ahora, o como mucho en el período en que la Ilustración se impuso en Occidente. Las etapas de crisis y de duda han existido siempre, y la confianza en el poder de la razón o en la posibilidad de “otro mundo” capaz de resarcir de la injusticia padecida en éste, ha sido objeto de una discusión permanente, sin la cual no podrían entenderse los motivos de Platón. Pero es verdad que esta problematización que vivimos hoy, que nos es peculiar y contiene muchas de nuestras señas de identidad, aunque no ha sido repentina, se ha gestado poco a poco en los últimos siglos. Creo que la crisis de la fe es evidente en el siglo XVIII y coincide con el triunfo de la Ilustración y con la confianza en el poder de la razón; y creo también que un siglo después la confianza depositada en la razón padece una fuerte inestabilidad de la que no nos hemos recuperado todavía. En lo que sigue no me propongo la tarea de describir en sus pormenores una crisis y otra, pero, al hilo de algunas preguntas, quisiera hacerme cargo de aspectos singularmente relevantes. Examinaré, primero, la crisis de la fe, formulando la siguiente pregunta: ¿conduce la virtud a la felicidad? Luego, intentaré una aproximación al sentido de la crisis de la razón, mediante la pregunta: ¿conduce la razón a la virtud? Y, finalmente, sobre la base de las críticas a una y otra respuesta, ambas afirmativas, intentaré afrontar las posibles salidas que hoy se perfilan ante nosotros. Tras una obligada referencia al planteamiento kantiano, Schopenhauer, Apel y

Habermas serán referencias claves, antes de defender mi propia posición.

## 2. La crisis de la fe: ¿conduce la virtud a la felicidad?

Tomando como punto de partida el estrecho parentesco entre la verdad, el bien y la felicidad, que hemos reconocido más arriba, habría que examinar qué cambios se han producido en nuestra historia para llegar a donde hoy nos encontramos, es decir, a un profundo escepticismo respecto a esa vecindad que mantenía armónicamente unidos el conocimiento, la virtud y las demandas de satisfacción personal que podemos entender como felicidad. Y comencemos examinando aquello que se puso primeramente en entredicho: ¿conduce la virtud a la felicidad? ¿Somos felices cuando somos virtuosos? ¿Es la práctica del bien un medio necesario en el camino hacia aquello que, según Freud, es la aspiración de todo hombre?<sup>5</sup>

El cristianismo y toda la filosofía que suscribe la concepción del mundo que aquél impuso conserva en este punto una fidelidad profunda al platonismo, a pesar naturalmente de que no le fueron desconocidos importantes obstáculos. Ya *El libro de Job* plantea el escollo del mal, del sufrimiento del inocente, de la infelicidad del justo, con un dramatismo sin paliativos, que no tiene nada que envidiar a planteamientos teóricos posteriores. Pero, en una u otra forma, Dios aparecía como garante de la armonía y como clave de bóveda de un universo que se ajustaba a las demandas fundamentales de correspondencia entre la razón, la justicia y la felicidad. En última instancia la fe en Dios garantizaba una armonía que, aunque se viese destruida en éste, resultaría salvaguardada en “otro mundo”, el verdadero mundo, respecto del cual éste era sólo un pálido reflejo, un sendero provisional, una puesta a prueba. Pero el estatuto que la Ilustración concede a las pruebas de la existencia de Dios comienza una crisis que no haría sino agudizarse con el paso del tiempo. La duda, la desconfianza en que la virtud garantice la felicidad, había

---

<sup>5</sup> “En incontables ocasiones se ha planteado la cuestión del objeto que tendría la vida humana, sin que jamás se le haya dado respuesta satisfactoria, y quizá ni admita tal respuesta (...). Abandonemos por ello la cuestión precedente y encaremos esta otra, más modesta: ¿qué fines y propósitos de vida expresan los hombres en su propia conducta; qué esperan de la vida, qué pretenden alcanzar en ella? Es difícil equivocarse la respuesta: aspiran a la felicidad, quieren llegar a ser felices, no quieren dejar de serlo” (Freud, S., *El malestar en la cultura*. Alianza, Madrid, 1982, p. 19).

encontrado ya en los escritos de Voltaire, y muy especialmente en su obra *Cándido*, una expresión singular y una importante estación.

La Ilustración no pone en entredicho la primera parte de la igualdad referida. El siglo de las Luces es el siglo de la crítica, de una crítica universal que pretende abatir la tradición, la autoridad y, en general, los prejuicios; pero, sobre todo, como ha mostrado Paul Hazard<sup>6</sup>, pretende abatir el cristianismo abriéndole un proceso cuyo veredicto final, si no acaba en condena, le impone por lo menos límites muy estrictos. Sin embargo, la razón sale victoriosa de este proceso: se basta a sí misma y de ella se admite tanto su carácter universal como su *virtus* benéfica. La razón está toda en todos y es un bien en sí. Pero el optimismo resultante de la confianza en que su práctica nos hará felices y en que este mundo está regido por principios elementales de justicia está lejos de sostenerse aquí. Aunque Voltaire confía en los progresos que la aplicación del juicio reportará a la humanidad y, en definitiva, en el poder y en la fuerza de la razón, el proceso contra el optimismo metafísico se abre y la causa está perdida<sup>7</sup>. El mal es la cruz de toda teodicea, que aunque no imposible, se presenta como una tarea profundamente problemática. En este sentido el esfuerzo de Kant merece destacarse por encima de cualquier otro.

Nadie como él ha expuesto los principios y los caracteres de la Ilustración de modo tan sucinto como claro<sup>8</sup>. Ilustración es “la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad”. Esta última hay que entenderla como incapacidad para servirse del propio entendimiento, y es “autoculpable”, porque encierra falta de decisión. La divisa ilustrada *Sapere aude!* es una invitación a la libertad, a la decisión de saber por uno mismo. Pero es también una invitación a la crítica, aunque el resultado de ésta tuviese que suponer “la pérdida de preciados y queridos errores, sean cuantos sean”<sup>9</sup>. El resultado de la primera *Crítica* es contundente: es imposible afirmar nada acerca de la existencia de Dios. Puesto que el conocimiento supone siempre el concurso de dos fuentes, la sensibilidad y el entendimiento, no es posible conocer nada acerca de Dios y el valor de las pruebas sobre su existencia queda, en esta pri-

---

<sup>6</sup> Cfr. *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*. Alianza Universidad, Madrid, 1985, pp. 35 y ss.

<sup>7</sup> Cfr. P. Hazard, *op. cit.*, pp. 281 y ss. Y Voltaire, *Cándido*. Alianza, Madrid, 1981, pp. 152 y ss.

<sup>8</sup> *Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?*. En “¿Qué es la Ilustración? Tecnos, Madrid, 1989, pp. 14-18. Cfr. también mi artículo “La Ilustración y el problema del pasado”. En *Dáimon*, n.º 7 (1993), pp. 117-132.

<sup>9</sup> *KrV*, Prólogo a la Primera edición, A XIII.

mera crítica, negado. Pero de ello no se sigue el abandono definitivo de intereses que pertenecen naturalmente a la razón. Lo que Kant advierte es que la razón especulativa no puede hacerse cargo de tales intereses y que es preciso desposeer a aquélla de “su pretensión de conocimientos exagerados”. Pero la razón práctica podrá, ella sí, hacerse cargo de la satisfacción de aquellos intereses y, por ello concluye Kant: “tuve que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fe*”<sup>10</sup>.

La posición kantiana se salda en este punto, no con el abandono de la creencia, sino con una estricta distinción de funciones que permitirá a la razón práctica hacerse cargo de aquello que le estaba vedado a la especulativa. De manera que la creencia en Dios y en otro mundo siguen teniendo cabida en su sistema. Y así lo reconoce Kant: “De esta forma, una vez desvanecidas todas las ambiciosas intenciones de una razón que intenta ir más allá de los límites de toda experiencia, nos queda todavía lo suficiente como para tener motivos de satisfacción desde un punto de vista práctico. Naturalmente, nadie puede jactarse de *saber* que existe Dios y que hay una vida futura; si lo sabe, es el hombre que vengo buscando desde hace ya mucho tiempo (...). No, la convicción no es certeza *lógica*, sino *moral*, y, como se apoya en fundamentos subjetivos (del sentido moral), ni siquiera tengo que decir: ‘Es moralmente cierto que Dios existe, etcétera’, sino: ‘Tengo la certeza moral...’ Es decir, la creencia en Dios y en otro mundo se halla tan estrechamente unida a mi sentido moral, que, así como no corro peligro de perder la primera, tampoco necesito temer que el segundo pueda serme arrebatado”<sup>11</sup>.

Pero, volvamos al problema: ¿qué tiene esto que ver con la crisis de la fe y con la puesta en duda de la segunda parte de la ecuación referida al inicio? ¿Qué respuesta da Kant a la pregunta sobre si la virtud conduce a la felicidad? Tras el rechazo de las pruebas especulativas en favor de la existencia de Dios, Kant se muestra dispuesto a sostener la validez de argumentos morales: la teología especulativa ha sido sustituida por la teología moral. Pero ¿qué necesidad tenía Kant, una vez rechazada la primera, de admitir la segunda?<sup>12</sup>

La necesidad viene impuesta por la experiencia de la honda separación, del abismo entre virtud y felicidad, y por las consecuencias trágicas a las que

<sup>10</sup> *KrV*. Prólogo a la Segunda edición, B XXX.

<sup>11</sup> *KrV*. A 829/B. 857.

<sup>12</sup> Para lo que desarrollo a continuación sigo de cerca el texto de McCarthy, Th., *Ideales e ilusiones*. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea. Cap. 8: Teoría crítica y teología política: los postulados de la razón comunicativa. Tecnos, Madrid, 1992, pp. 214-217.

esa experiencia pudiera conducir. Por una parte, Kant sostiene que el valor de una acción moral está en su intención y no en sus resultados: una acción es moral, cuando se realiza *por deber*. Además, él concibe el valor moral en estrecha relación con la racionalidad, una de cuyas señas de identidad es la universalidad, es decir, la moralidad de una acción radica en que la máxima que la guía sea universalizable. Esto significa que la moral no promete nada a las inclinaciones, al egoísmo, al bienestar particular, a intereses subjetivos. En definitiva, las cuestiones del deber quedan estrictamente separadas de las cuestiones de la felicidad. Pero, por otra parte, Kant reconoce que los hombres buscan naturalmente la *felicidad* y que la *virtud*, en cuanto “dignidad de ser feliz” no es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también *felicidad*, y esto, a la verdad, no sólo en la opinión de la persona parcial que hace de sí misma el fin, sino también en el juicio de una razón imparcial que la considera en general en el mundo como fin en sí”<sup>13</sup>. Kant llama “supremo bien” a aquél en el que “son pensadas la virtud y la felicidad, como necesariamente enlazadas de tal modo, que la una no puede ser admitida por una razón pura práctica, sin que la otra le pertenezca también”<sup>14</sup>. Pero esa conciliación, que nos parece tan necesaria, nos resulta no menos imposible, de manera que nos encontramos arrojados a una situación donde la tragedia o la desesperación moral nos amenazan.

La pertenencia del hombre a dos órdenes, enfrentados por sus exigencias, origina así una antinomia de graves consecuencias. En cuanto seres racionales, se nos ordena actuar por deber, al margen de nuestras inclinaciones; como seres naturales, nos vemos impulsados a buscar la felicidad, esto es, a la satisfacción de nuestros propios intereses. Y, entonces, ¿no aparecen gravemente enfrentadas la virtud y la felicidad? Después de examinar la posibilidad de que la felicidad pudiera ser la causa motriz de nuestras máximas morales, o de que la máxima de la virtud pudiera ser la causa eficiente de la felicidad, Kant concluye que una y otra cosa son igual y absolutamente imposibles<sup>15</sup>. De manera que no le queda más remedio que admitir que “como el fomento del supremo bien, que contiene este enlace en su concepto, es un objeto *a priori* necesario de nuestra voluntad, y está en inseparable

<sup>13</sup> *KpV*, Cap. II: “De la dialéctica de la razón pura en la determinación del concepto del supremo bien”. Tra. E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente. Austral, Madrid, 1981, p. 157.

<sup>14</sup> Cfr. *KpV* “La antinomia de la razón práctica”. Ed. cit., p. 161.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

conexión con la ley moral, la imposibilidad del primero tiene que demostrar también la falsedad de la segunda. Así pues, si el supremo bien es imposible, según reglas prácticas, entonces la ley moral que ordena fomentar el mismo, tiene que ser también fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso”<sup>16</sup>.

El drama se presenta en toda su crudeza. Y, desde luego, Kant advierte en estas líneas de manera magistral que la moralidad no tiene nada que ver con heroicidades que pidan de nosotros lo imposible. Tiene que adecuarse a nuestra propia naturaleza. Y este conflicto entre lo necesario y lo imposible o debe resolverse, y entonces habrá que plantearlo de otro modo, o debe sencillamente abandonarse por su carácter dilemático que amenaza con romper nuestro sentido moral y, mucho más, amenaza con hundirnos en la desesperación, pues todo esfuerzo inútil sólo puede generar melancolía.

Para evitar el peligro de la desesperación, que tenemos el deber moral de evitar<sup>17</sup>, hay que presuponer la posibilidad del supremo bien; pero, puesto que ello excede por completo nuestras posibilidades, por un lado, y, por otro, la realización del mismo no parece posible en este mundo, tenemos que postular la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Estos dos postulados, junto al de la libertad, constituyen las claves de la segunda *Crítica* kantiana. No discutiré su diferente estatuto, aunque salta a la vista que la relación de la libertad con la moralidad es diferente, ya que la libertad es una presuposición directa del agente moral, mientras que los otros dos postulados lo son indirectamente. Sí quiero destacar que Kant piensa de otra forma en esta segunda *Crítica* la libertad, la inmortalidad y la existencia de Dios. Y así como en la primera *Crítica*, se trataba de *hipótesis* totalizadoras de la experiencia, ahora se trata de *postulados* sin los cuales faltaría la base para la moralidad<sup>18</sup>. Por otro lado, hay que subrayar que, según Kant, la fe moral no es ni lógicamente racional, ni tampoco irracional, sino prácticamente racional. La existencia de Dios es, por lo tanto, moralmente necesaria: “Así, pues, el concepto de Dios no pertenece originariamente a la física, esto es, a la

<sup>16</sup> *lo. cit.*, p. 162.

<sup>17</sup> Cfr. McCarthy, Th., *op. cit.*, pp. 215 y 216.

<sup>18</sup> “Una exigencia de la razón pura en su uso especulativo, conduce sólo a *hipótesis*; la de la razón pura práctica, empero, conduce a *postulados*; pues en el primer caso me elevo de lo derivado en la serie de los fundamentos tan alto *como quiero*, y necesito un primer fundamento, no para dar *objetiva* realidad a aquel derivado (...), sino sólo para satisfacer enteramente mi razón investigadora en consideración del mismo” (*KpV*, “Del asentimiento nacido de una exigencia de la razón pura”. Ed. cit., p. 197).



razón especulativa, sino a la moral, y lo mismo puede decirse de los demás conceptos de la razón, de que hemos tratado arriba, como postulados de la misma en su uso práctico<sup>19</sup>.

La posición de Kant, que vuelve a ganar para el orden moral lo que se había perdido en el especulativo, es decir, la fe, supone una quiebra entre los dos órdenes, cuyas consecuencias se iban a hacer sentir muy pronto. El reconocimiento de que, al menos en este mundo, son episódicos los momentos en que el bien y la felicidad se dan unidos, si no fuese acompañado de la fe (aunque se trate de una fe moral) en la realización del “supremo bien”, haría cundir un pesimismo de nefastas consecuencias. Es verdad que Wizenmann puso en duda, frente a Kant, “el derecho a deducir de una exigencia la realidad objetiva del objeto de la misma”<sup>20</sup>, y volveré más tarde sobre esa objeción, pero voy a considerar ahora la gran objeción respecto del optimismo ilustrado, que fue la reflexión filosófica de A. Schopenhauer.

### 3. La crisis de la razón: ¿conduce la razón a la virtud?

Por lo pronto, Schopenhauer consumó la escisión, no ya entre dos campos de aplicación de la razón, sino lisa y llanamente, entre la religión y la filosofía. Una y otra constituyen las dos únicas formas que adopta la metafísica, que es para Schopenhauer una necesidad universal<sup>21</sup>. En efecto, el impulso sentido por el hombre que le obliga a ir más allá de lo dado, a atravesar el campo estricto de la experiencia, es para Schopenhauer algo de lo que ningún hombre puede escapar: es una necesidad universal. Y lo es porque las condiciones que lo hacen posible son absolutamente universales: el desarrollo de la inteligencia por encima del umbral estrictamente animal y la experiencia del dolor y de la muerte. Una y otra son universales, así que aquello que originan es también universal. El ansia de explorar los confines de la experiencia, de preguntar qué es el mundo, cuál es su esencia y su sentido, que Schopenhauer llama “metafísica”, tiene, sin embargo, dos formas de realizarse, según el grado de compromiso que cada una contrae con la verdad.

<sup>19</sup> *KpV*, “De cómo una amplificación de la razón pura en sentido práctico es posible pensarla sin amplificar con eso al mismo tiempo su conocimiento como especulativa”. Ed. cit., p. 195.

<sup>20</sup> Cfr. MacCarthy, Th., *op. cit.*, p. 217.

<sup>21</sup> *El mundo como voluntad y representación*. Libro I, cap. 17. *Werke in zehn Bänden*. Band III, pp. 186 y ss.

La religión es la metafísica para el hombre sin formación intelectual, para el hombre vulgar, que se conforma con una verdad alegórica; la filosofía es la metafísica para el hombre culto y exigente, que aspira estrictamente a la verdad, sin metáforas y sin alegorías. Una y otra tienen una misma raíz y parten de la insuficiencia de la explicación física y de la ciencia natural; pero, más allá de ese parentesco, no tienen nada que ver. La filosofía no debe nada a la religión: el mundo es su problema y deja en paz a los dioses, pero a cambio les pide que la dejen también en paz.

De este modo, la posibilidad de un mundo futuro capaz de resarcir de la injusticia experimentada en éste no tiene cabida en una reflexión que se ocupa de este mundo, aunque ello no signifique que se haya renunciado a la metafísica, como se acaba de manifestar. A lo que se renuncia es a la esperanza en aquel "supremo bien" capaz de conciliar esa doble llamada que experimentamos como un dilema sin solución en este mundo: el deber y la satisfacción, la virtud y la felicidad. Si la moral kantiana no promete nada a las inclinaciones, tampoco la reflexión de Schopenhauer promete nada a nuestros deseos de felicidad y permanece por ello en la tragedia, en el conflicto. A lo sumo, lo único que ofrece es algo así como un lenitivo, una especie de tranquilizante que, como el arte, nos aísla momentáneamente del mundo y de sus demandas imposibles; o, como la ascética, se esfuerza en la negación de esas demandas. Mediante la práctica de la ascética, se trata de reducir al mínimo, y hasta de anular, aquellos impulsos cuya satisfacción nunca es completa y origina una nueva necesidad. Esto se verá más tarde, pero conviene retener ahora que Schopenhauer no toma en serio el concepto de felicidad como realización plena de nuestras mejores aspiraciones, él sustituye ese concepto por el de quietud, serenidad, que, en última instancia, sólo aspira al desapego, a la negación budista de la voluntad. Así pues, abandonando por vana la aspiración a la felicidad, y así como la religión y la filosofía emprenden caminos que nada tienen que ver entre sí, la virtud ni es un medio ni, mucho menos, es una sola cosa con la felicidad. Todo lo contrario: como se verá luego, en la reflexión de Schopenhauer, la virtud no conduce a la felicidad, sino que es en la falta de felicidad, en la experiencia del dolor y del sufrimiento, donde tiene su origen y su más profunda raíz la virtud.

Pero la radicalidad del planteamiento de Schopenhauer no estriba sólo en la respuesta negativa a la pregunta con la que comenzaba el apartado anterior, sino en el modo peculiar en que afronta esta otra pregunta: ¿conduce la práctica de la razón a la virtud? Se trata aquí de la antigua pregunta platónica que sigue viva en todos los que de una u otra manera tenemos inquietudes

pedagógicas: ¿puede la virtud ser enseñada? ¿nos mejora la educación?

La respuesta a esta pregunta no es simple y sólo puede darse mediante un rodeo que tenga en cuenta dos puntos fundamentales de su planteamiento filosófico aparentemente contrapuestos. Por una parte, el que ya hemos señalado: la firme convicción, sobre la que argumenta, de que la pregunta metafísica acerca de “lo que es” el mundo es perfectamente legítima, y mucho más, no podemos rechazarla, aunque tampoco es posible responderla con los medios que pone a nuestra disposición la ciencia natural. Por otra parte, está el firme propósito de Schopenhauer de no admitir más principios puros que el principio de razón, que constituye nuestro único instrumento para orientarnos en el mundo de las representaciones, el mundo fenoménico en terminología kantiana: espacio, tiempo y causalidad son los componentes de tal principio, pero tampoco éste nos resulta útil para avanzar más allá de la apariencia, porque su uso es estrictamente empírico. En todo caso, Schopenhauer sostiene que no es posible llegar a la esencia de las cosas desde fuera de ellas<sup>22</sup>.

¿Qué es entonces aquello que, perteneciendo a este mundo, nos conduce más allá de él? En la respuesta a esta pregunta me parece que estriba uno de los puntos más originales de la filosofía de Schopenhauer. Lo que nos permite ir más allá del fenómeno es el cuerpo, pero no un cuerpo cualquiera, sino la experiencia íntima, irrebasable y absolutamente original que cada cual tiene de su propio cuerpo. Los primeros párrafos del Libro Segundo de *El mundo como voluntad y representación* contienen a mi juicio lo esencial de su postura en este punto que tan importantes consecuencias filosóficas tiene todavía hoy. El cuerpo propio se presenta ante nosotros con una duplicidad absolutamente inédita que permitirá a su filosofía “dar el salto” desde lo fenoménico hasta lo nouménico, desde la apariencia a la esencia, sin incluir en el sistema claves extrañas o trascendentes. Me parece que en esto Schopenhauer continúa un planteamiento que Spinoza había sostenido al combatir el dualismo y al invitar a examinar “lo que puede un cuerpo”<sup>23</sup>.

<sup>22</sup> *El mundo...* II, parág. 17. Ed. cit., Band I, pp. 140 ss.

<sup>23</sup> “El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas” (*Ética* II, prop. VII. Trad. de Vidal Peña. Editora Nacional, Madrid, 1975, p. 114). También señala Spinoza: “Ni el cuerpo puede determinar al alma a pensar, ni el alma puede determinar al cuerpo al movimiento, al reposo, ni a otra cosa alguna” (*Ética* III, prop. II. Ed. cit. p. 185. En el Escolio a esa proposición advierte Spinoza que nadie ha determinado hasta ahora “lo que puede un cuerpo” y, en general, que respecto de “la fábrica del cuerpo” permanecemos todavía demasiado ignorantes).

Pues bien, Schopenhauer considera que, si fuéramos sólo mentes pensantes, sujetos puros de conocimiento, el enigma del mundo y su desciframiento permanecería eternamente oscuro para nosotros. Pero el hecho de poseer un cuerpo nos ofrece la llave para abrir esa puerta y para ir, a partir del mundo, más allá del mundo<sup>24</sup>. El cuerpo propio se presenta bajo dos formas para cada uno: como representación, en la intuición del entendimiento (toda intuición es para Schopenhauer del entendimiento y no de la sensibilidad, como en Kant), y como voluntad, en la vivencia inmediata que tenemos de él. Bajo la primera, el cuerpo propio es un objeto entre objetos, sometido a las mismas leyes de la representación que el resto de los fenómenos, sometido, pues, a las condiciones impuestas por el principio de razón suficiente. Pero cuando el cuerpo es objeto de una vivencia inmediata, entonces no lo pensamos, lo sentimos. Constituye el objeto de una experiencia comunicable, pero no transferible en cuanto tal, como son comunicables, pero no transferibles el dolor y el placer que cada cual siente en distintos momentos de su vida. Dolor y placer son las dos afecciones bajo las cuales primera e inmediatamente “vivimos” el cuerpo. Todas las demás son formas derivadas de esas dos fundamentales. Pero ni siquiera son igualmente originarias, una y otra poseen un diferente estatuto, pues para Schopenhauer, como más tarde para Freud, sólo el dolor es positivo; el placer es derivado del primero, en cuanto supresión del dolor. Pero en todo caso, se trata de afecciones, es decir, de modalidades. Y de modalidades de la voluntad. Así que el cuerpo es voluntad. Eso es lo que nos enseña la consideración atenta de esta vivencia inmediata y directa del propio cuerpo: más allá del fenómeno, más allá de la representación, el cuerpo es íntima y esencialmente voluntad, hasta el punto de que “el acto de la voluntad y la acción del cuerpo” son una sola y la misma cosa”<sup>25</sup>.

Ahora bien, esta verdad íntima no es suficiente para una reflexión que pretende ser filosófica y metafísica, es decir, que se pregunta por lo que es el mundo. Y aquí Schopenhauer, en una extraña piroeta, a primera vista insuficiente pero que más detenidamente observada no resulta tan extraña, acude a la analogía para ofrecer una salida a sus consideraciones<sup>26</sup>. Sólo tenemos dos opciones: o permanecemos anclados en una especie de encapsulamiento solipsista que no nos permite ir más allá, o apuramos el salto y establecemos, por analogía, que si mi cuerpo es eso, voluntad, el resto de los cuerpos no

---

<sup>24</sup> *El mundo...* II, parág. 18, p. 142.

<sup>25</sup> *El mundo...* II, parág. 18, pp. 144 ss.

<sup>26</sup> *El mundo...* II, parág. 19 pp. 146-150.

pueden ser en esencia diferentes al mío y así el mundo todo se considerará voluntad objetivada. Esta última es la opción que suscribe Schopenhauer, intentando ridiculizar la primera: como escepticismo, como solipsismo, puede ser considerada una forma de “egoísmo teórico”, únicamente sostenible en ese plano, en la teoría; pero, en la vida, es decir, como “egoísmo práctico” ni siquiera merece consideración, pues, según él, mantener que lo que vale para uno mismo no es válido para otros, no necesita refutación, sino tratamiento.

De alguna forma el papel que juega la analogía en el planteamiento de Schopenhauer tiene una función similar al que desempeña Dios en la filosofía cartesiana, que, como Vidal Peña ha considerado en un brillante estudio, no sólo sirve para ofrecer estabilidad objetiva a la certeza, sino también para salvaguardar una mente sana, para prevenirnos de la locura<sup>27</sup>. Interesa poner de manifiesto esta similitud, porque la existencia de Dios, que Descartes admite e introduce en el campo de la razón teórica, y no sólo en el de la práctica, como se ha visto a propósito de Kant, no es únicamente una estrategia para poner a salvo sus compromisos con la religión y con la Iglesia, tan poderosa en aquel tiempo. Con la introducción en su sistema de una “fe racional”, Descartes paga su tributo a la necesidad imperiosa que tenemos de una “razón sana”, de la racionalidad, que tiene que ver con la objetividad, con la universalidad. Schopenhauer también necesita de eso mismo, y la analogía es lo que ofrecerá estabilidad a su sistema, por mucho que en él vaya ganando terreno la convicción de que este mundo no está hecho por la razón ni para ella. Pero nosotros la necesitamos.

Ahora, después de este rodeo, nos encontramos en condiciones de responder a la pregunta planteada al inicio: ¿conduce la razón a la virtud? ¿qué papel juega la razón en un mundo cuya esencia es voluntad? Muy secundario, como se puede sospechar. Pero es preciso tomar conciencia de que el pesimismo de Schopenhauer está sostenido por una especie de “melancolía ilustrada” que muchas consideraciones apresuradas le niegan injustamente. En efecto, las raíces profundas del pesimismo de Schopenhauer hay que buscarlas en la desilusión, sin duda de raíces ilustradas, experimentada por alguien que desearía confiar en la razón, pero que sabe que, degraciadamente, ella no rige el mundo.

Frente a la voluntad, la razón sólo tiene un papel subsidiario e instru-

---

<sup>27</sup> Cfr. *Estudio introductorio* a la ed. castellana de las “Meditaciones metafísicas con Objeciones y Respuestas” de Descartes. Alfaguara, Madrid, 1977, pp. XXIV, XXXV y XLI.

mental: la razón no es buena ni mala en sí, vale tanto como valga la voluntad que la pone a su servicio. La voluntad es una potencia ciega, una fuerza que arrastra hacia ningún lugar, que no tiene causa ni sentido<sup>28</sup> y, respecto de la cual, la razón ofrece tímidamente objetos a un deseo que nunca es del todo satisfecho. La satisfacción es siempre momentánea y constituye el origen de una nueva necesidad, de un nuevo deseo. La vida oscila, como un péndulo, entre el dolor experimentado por el deseo insatisfecho y el aburrimiento que nos produce la satisfacción, solo aparente, de la necesidad. Schopenhauer representa, en el cuadro que puede considerarse su filosofía, un mundo sombrío y sórdido. Un mundo que es como un teatro donde los personajes y la trama carecen igualmente de un eje sólido capaz de ofrecerles dirección y sentido. Como el reverso de la filosofía leibniziana, el mundo aparece ahora como el peor de los posibles: el esfuerzo que es la voluntad se manifiesta en los individuos como lucha por la vida como *bellum omnium contra omnes*, y el mundo es una contienda donde cada cual se afirma a costa de otro y donde el mínimo placer se obtiene a costa del mayor sufrimiento. “Un negocio que no cubre los gastos”<sup>29</sup> es la definición justa que conviene al mundo que se describe.

En este panorama, ¿qué puede hacer la educación? ¿Qué puede esperarse de la pedagogía? ¿Puede la ilustración mejorarnos? ¿Se puede enseñar la virtud? Hace ya tiempo que se habrá adivinado la respuesta, que, consecuente con el pesimismo al que hemos apuntado, es negativa. La voluntad, que se identifica en el hombre con el carácter, es invariable; nada puede contra ella la razón, que es sólo un instrumento derivado. La educación lima sólo superficiales asperezas, pero no cambia la naturaleza de lo que somos. El carácter es individual (difiere de un hombre a otro y constituye sus verdaderas señas de identidad); empírico (se revela en lo que hacemos, sólo por nuestro comportamiento sabemos quiénes somos: *operari sequitur esse*, el ser se sigue del obrar); constante (permanece el mismo durante toda la vida); e innato (no es obra del arte, sino de la naturaleza misma y, en sus rasgos generales, es incluso hereditario)<sup>30</sup>. Por otra parte, la voluntad obedece a tres móviles fundamentales: el egoísmo (que quiere el bien propio y es ilimitado), la maldad (que quiere el mal ajeno y es capaz de llegar a la extrema crueldad) y la compasión (que quiere el bien ajeno y puede escalar las cimas más ele-

---

<sup>28</sup> *El mundo...* II, parág. 27. Ed. cit., pp. 188 y ss.

<sup>29</sup> *El mundo...* II, cap. 28. Band III. Ed. cit., p. 413.

<sup>30</sup> *Über die Freiheit des menschlichen Willens*, Band VI. Ed. cit, pp. 87-94.

vadas de la nobleza y la generosidad)<sup>31</sup>. La razón no actúa sobre ellos; al contrario, supone el predominio de alguno de los tres. Naturalmente, predominan los dos primeros, pero, aunque raro, también es posible el móvil de la compasión, el único motivo moral verdadero. Y es justamente éste, es decir, la posibilidad de que alguna vez se abra camino dentro de nosotros, lo que abre en la filosofía de Schopenhauer la puerta a la salvación.

#### 4. La *virtus* curativa del sufrimiento: el valor de la compasión

Si no se puede modificar la esencia del mundo, que Schopenhauer llama voluntad de vivir, y la educación se muestra ineficaz ante el carácter, ¿qué queda si no esperar que acabe este espectáculo donde el dolor y el tedio son los protagonistas? Aun falta por ver algo en este gran teatro que es el mundo y todavía Schopenhauer reserva alguna sorpresa. Si la marcha de los acontecimientos es imparable y nada puede hacerse para modificarla, cabe con todo la posibilidad de cambiar nuestra actitud y de hacer algo más que contemplar pasivamente la representación.

La condición que hace posible la metafísica, la experiencia universal del sufrimiento, desempeña aquí un importante papel. Nada hay tan conocido como el dolor –esa afección primera y fundamental de la voluntad–, ninguna cosa está tan bien repartida. Y a este respecto puede decirse, como Descartes afirma a propósito del buen sentido, que el dolor es la cosa mejor repartida del mundo y que todos se sienten satisfechos con el lote que la suerte les asignó. Todo hombre en algún momento de su vida ha sido golpeado por la desgracia, de manera que este camino es una puerta universalmente abierta que, una vez franqueada, nos abre la posibilidad de cambiar de actitud, aunque no de ser de otra manera. Nótese que no se trata aquí de la transmisión de conocimientos, sino, una vez más, de una experiencia íntima, cuya importancia para atravesar el velo de Maya del fenómeno ya ha sido reseñada. También ahora se trata de atravesar una apariencia, en el sentido de engaño y de ilusión que tiene el término. Sólo que ahora se pone en evidencia el supuesto que, a instancias del egoísmo, intenta convencernos de que hemos venido al mundo para ser felices.

El espectáculo de la desdicha ajena basta para algunos, los mejor predis-

---

<sup>31</sup> *Über die Grundlage der Moral*, parág. 16. Band VI. Ed. cit., p. 249

puestos por la naturaleza; pero para los que esto no es suficiente siempre cabe la posibilidad de que la vivencia de la propia desgracia muestre categóricamente la verdad del aserto: “el mundo no merece nuestro apego”. Y una vez más se manifiesta en el razonamiento práctico la validez que, a propósito del teórico, se había concedido a la analogía. El dolor, cuando es sincero, revela una capacidad de cercanía respecto al resto de la especie, una capacidad de simpatía y de solidaridad, que no tiene el placer, que es siempre, según Schopenhauer, individualizador, que nos aísla y nos hace permanecer presos de la ilusión del *principium individuationis*. Para mitigar la injusticia de ese juego de azar que reparte ciegamente placer y dolor, felicidad y miseria, sólo hay una salida: derribar la frontera que nos hace permanecer ajenos al resto de los seres y adiestrar la voluntad en su autonegación. Compasión y nihilismo son elementos perfectamente coherentes con el pesimismo que suscribe Schopenhauer. Y así el dolor muestra su doble vertiente de enfermedad y remedio, de veneno y medicina. Allí donde parece que estamos perdidos se muestra vacilante la luz de una salida. “El dolor por sí mismo –escribe Schopenhauer<sup>32</sup>– posee una virtud purificadora” y, de acuerdo con Eckhart, advierte que “la cabalgadura más rápida para llevarnos a la perfección es el dolor”. Esta profunda modificación en nuestra actitud ante los demás (compasión) y ante el mundo (negación budista de la voluntad) no tiene nada que ver ni con el arte, ni con la moral, ni siquiera con la filosofía. Consiste en una conversión individual capaz de operar una auténtica metamorfosis, una verdadera redención. Es lo que Schopenhauer llama *deúteros ploús*<sup>33</sup>, segunda tentativa, segunda navegación, y alternativa absoluta a todas las anteriores, accesible a todos los hombres sin excepción y que no requiere condiciones especiales.

No insistiré sobre el carácter nihilista de su filosofía, pero sí quiero subrayar el valor de la compasión como fundamento de una ética atea, como la de Schopenhauer. Aquella es el único criterio para decidir sobre el valor moral de la conducta: una acción se llamará buena cuando el móvil a que obedezca sea la compasión, y se considerará tanto mejor al hombre cuanto más sea capaz de borrar la frontera que lo mantiene aislado de los demás, la distinción entre él mismo y los otros.

Llegados a este punto cabe preguntar sobre la relevancia que estas dos grandes críticas, que hemos visto a propósito de Kant y Schopenhauer, tienen

---

<sup>32</sup> *El mundo...* IV, cap. 48. Band IV, p. 743.

<sup>33</sup> *El mundo...* IV, cap. 46. Band II, p. 683.



para nosotros. Y creo que su herencia se entrecruza en algunos autores que protagonizan buena parte de la discusión filosófica contemporánea. Me refiero, por ejemplo, a la que Habermas sostiene con Horkheimer. Es inequívoca la presencia kantiana en el primero, en la medida en que su reflexión, junto con la de Apel, se presenta como un intento de reilustración, de recuperación del pensamiento kantiano, aunque sea en la forma apeliana de una "transformación de la filosofía". Pero creo que es más compleja la posición de Horkheimer en la medida en que él intenta mantener la presencia de uno y otro: la de Schopenhauer, pues la compasión se muestra para él como una virtud ética sin paliativos; pero también la de Kant, pues Horkheimer sostiene la "inutilidad de pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios". Veamos cómo se caracterizan en nuestro tiempo esas crisis y qué posibles salidas se presentan.

## 5. Intentos de rehabilitación de la razón y de la fe

### A. Hermenéutica trascendental

Quisiera comenzar el segundo tramo de este trabajo recordando una frase de Adorno que Habermas recoge para abrir su exposición sobre la tarea actual de la filosofía: "La filosofía -dice Adorno- y ésta sería después de todo la única forma de justificarla, no debería creerse ya en posesión de lo absoluto, incluso debería excusar el pensar en ello para no traicionarlo, y pese a todo, no apartarse ni un ápice del concepto enfático de verdad. Esta contradicción es su elemento"<sup>34</sup>. Hemos renunciado a lo absoluto, pero no podemos renunciar a la verdad, o, de otra manera y como alguna vez entre nosotros ha sostenido F. Savater, se trata de renunciar a la trascendencia sin caer en la banalidad.

¿Cómo es esto posible? ¿Cómo afrontar los retos que, desde distintos frentes, se plantean a la reflexión filosófica? El intento de defender una reilustración del pensamiento por parte de Apel y Habermas me parece del mayor interés, en la medida en que representa una rehabilitación del concepto de razón. Sobre las huellas de la crítica a la razón que el siglo precedente llevó a cabo y en la que Nietzsche es una obligada referencia, se ha produci-

<sup>34</sup> Citado por Habermas, J., *Perfiles filosófico-políticos*. "¿Para qué seguir con la filosofía?". Taurus. Madrid, 1984, p. 15.

do un cuestionamiento de la Modernidad y la Ilustración. Después de Schopenhauer, la crítica demoledora de Nietzsche es sin duda precursora de muchas de las grandes líneas de la crítica filosófica actual. En este contexto hay que entender los esfuerzos, aunados, pero también diferentes entre sí, de Apel y de Habermas. Apel critica en sus escritos aquella corriente frente a la cual destaca su propia posición. Se trata de lo que él considera “el desafío de una crítica total a la razón”, que estaría representado por la filosofía alemana de Nietzsche y Heidegger; la hermenéutica de Gadamer y el *hermeneutic pragmativ turn* de Rorty; la filosofía posestructuralista francesa representada básicamente por Foucault y Derrida, y, por fin, las consecuencias profundamente pesimistas que extraen Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración*. Habermas, por su parte, tras la alerta de Marx sobre la liquidación de la filosofía, constata el abandono de la *philosophia perennis* y las grandes transformaciones que, tras la muerte de Hegel, ha experimentado el pensamiento en Alemania, y combate especialmente el cientificismo, que no hace justicia a las ciencias históricas y sociales, refuerza los mecanismos de control tecnocrático y sostiene que la ciencia y el método científico es el único modo de conocimiento. Pero uno y otro, a pesar de sus diferencias, constatan de nuevo la relevancia de la crítica y de la restauración de aquellos elementos a los que de ningún modo puede renunciar la filosofía. Voy a referirme en un primer momento de manera especial a la posición de Apel, aunque las referencias a Habermas serán obligadas. Luego examinaré la tarea que, respecto de la religión, atribuye Habermas a la filosofía.

La reconstrucción que, tras el referido desafío, se proponen Apel y Habermas tiene una inspiración marcadamente ilustrada (Kant); dialéctica y materialista (Marx), hermenéutica (Heidegger y Gadamer) y lingüística (Wittgenstein, Morris, Peirce y Austin). Sin embargo, sobre la base de esa inspiración se adoptan importantes reformas que conducen a sus protagonistas a asumir una “transformación de la filosofía”, según reza el título de una conocida obra de Apel. En principio el intento de rehabilitación del concepto de razón que Apel y Habermas llevan a cabo, aunque tiene motivaciones últimas profundas que examinaré en seguida, se presenta como una alternativa al relativismo que se desprende de la hermenéutica y, aunque la interpretación asume en ellos la forma de conocimiento de las ciencias del hombre, no en vano añaden al término “hermenéutica” otro término que califica y res-

tringe al anterior, me refiero al término “trascendental”, que aporta el elemento mediador de la crítica<sup>35</sup>.

Ciertamente la valoración que se hace de Gadamer es en general bastante positiva y así se ve en muchos lugares de la obra de ambos, pero se critica tanto la insuficiencia de su planteamiento como las consecuencias del mismo. Habermas, por ejemplo, en un interesante escrito dedicado a Gadamer<sup>36</sup>, señala que la hermenéutica filosófica es una tentativa de renovar la pretensión de verdad de la filosofía, salvando tres abismos que se han abierto entre nosotros y los griegos: el historicismo del s. XIX, la física del XVII y la comprensión moderna del mundo. Y reconoce que la hermenéutica no puede ser reducida a una teoría de la ciencia, pues el fenómeno de la comprensión caracteriza con anterioridad a la ciencia. Es verdad que Gadamer subraya la intersubjetividad lingüística que vincula *ex antecedente* a los individuos socializados, pero la crítica de Habermas se apunta ya cuando, después de afirmar como un elemento positivo en la reflexión gadameriana el intento de “renovar un humanismo que nace del contexto de experiencias cívicas y cuyo hundimiento está pendiente del hundimiento de la civilidad”, advierte que, a pesar de la magnífica actualización de la tradición humanista que aquél lleva a cabo, “el propio Gadamer señala que en Alemania, que por sus propias fuerzas no ha sido capaz de poner en marcha ninguna revolución, el humanismo estético tuvo siempre un impacto mayor que el político”<sup>37</sup>. Y habría que preguntar si, a juicio de Habermas, este excesivo impacto de lo estético no hay que atribuirlo también a Gadamer. En todo caso, la crítica a este último resulta clara en las consideraciones de Apel. Este considera que la fundamentación que compete a la filosofía es del todo insuficiente en Gadamer: en primer lugar, el círculo hermenéutico entre comprensión y valoración no puede asumir la función de fundamentación de la ética: puede garantizar la formación moral, la sensibilidad para el valor, pero “la formación meramente hermenéutica ha conducido a una paralización del juicio moral y del compromiso político-moral”, de forma que la hermenéutica debe presuponer siempre una fundamentación normativa. Por otra parte, “la comprensión reconstructiva de las situaciones vitales, por sí sola, no puede proporcionar los presupuestos suficientes para valorar éticamente las

<sup>35</sup> Cfr. Pérez Tapias, J. A., *Filosofía y crítica de la cultura*. “La necesaria mediación entre crítica y hermenéutica”. Trotta, Madrid, 1995, pp. 121-123.

<sup>36</sup> *Perfiles...* “H. G. Gadamer: urbanización de la provincia heideggeriana”. Ed. cit., pp. 347 ss.

<sup>37</sup> *loc. cit.*, pp. 351 y 354.

acciones e instituciones como respuesta a las situaciones: sólo una reconstrucción socio-histórica de las condiciones de la situación puede superar a la larga el desconcierto moral que produce ‘comprenderlo todo’<sup>38</sup>.

Pero con esta última referencia tocamos otra de las grandes cuestiones apuntadas más arriba y que tiene que ver con los motivos últimos de la reflexión filosófica de Apel y Habermas: la fundamentación última de la ética. Se trata aquí del problema que hemos planteado antes a propósito de la vinculación entre razón y virtud, entre verdad y bien, que Kant no ponía en duda y que entraba en crisis en el planteamiento de Schopenhauer.

Apel levanta acta de dos hechos que singularizan nuestro tiempo y cuya conjunción resulta extremadamente paradójica. Por un lado está el hecho de la unificación de nuestra civilización a escala planetaria, unificación que viene dada por el desarrollo tecnológico. Pero esto mismo, es decir, el riesgo y las consecuencias para toda la humanidad que suponen ciertas acciones u omisiones, la guerra, la contaminación del medio ambiente, la técnica industrial, etc., parece conducir a la necesidad inapelable de adoptar normas comunes, más allá de las esferas estrictamente privadas o grupales. En definitiva, tras la constatación de ese hecho resulta necesario adoptar una normatividad ética de carácter universal. Por otra parte, la idea de validez intersubjetiva, lastrada por el prejuicio cientificista de una objetividad normativamente neutral o no valorativa nos conduce al extremo opuesto, es decir, a la imposibilidad, por lo menos aparente, de una norma ética universal. La convicción (o el prejuicio) de que la posibilidad de validez intersubjetiva se circunscribe estrictamente al ámbito de las ciencias formales lógico-matemáticas y al de las ciencias reales empírico-analíticas parece frustrar la aspiración de universalidad que se acaba de señalar, puesto que ni mediante el formalismo ni mediante razonamientos inductivos pueden deducirse normas, con lo que los juicios de valor parecen quedar relegados al ámbito estrictamente privado. Y así la necesidad derivada de la primera consideración resulta, desde esta segunda, pura imposibilidad, y este conflicto entre lo necesario y lo imposible marca nuestra actual situación con los tintes sombríos de la tragedia<sup>39</sup>.

A partir de tales consideraciones y del diagnóstico de crisis, Apel se pro-

<sup>38</sup> Cfr. *La transformación de la filosofía II*. Taurus, Madrid, 1985, pp. 367-368.

<sup>39</sup> Cfr. *La transformación de la filosofía II*. Ed. cit., pp. 342-346. Y *Estudios éticos*. Alfa, Barcelona, 1986, p. 148. Ver también mi trabajo *El trascendentalismo ético y la vida buena en “Discurso y realidad”*. En debate con K. O. Apel. Ed. por D. Blanco, J. A. Pérez Tapias y L. Sáez Rueda. Trotta, Madrid, 1994, pp. 33-45.

pone encontrar una fundamentación para la ética en la época de la ciencia, y en el camino hacia la resolución de esta paradoja, recuerda la naturaleza especial de la relación entre ciencia y ética, y constata que la diferenciación entre el objetivismo no valorativo de la ciencia y el subjetivismo existencial de la ética se corresponde con la separación liberal entre la esfera pública y la privada, trasunto a su vez de la división de poderes entre estado e iglesia. Ciertamente aquella separación entre ciencia y ética responde a la distinción entre ser y deber ser, entre leyes fácticas de la naturaleza y leyes normativas del actuar humano, y sobre ellas se construye la distinción entre proposiciones descriptivo-explicativas de la ciencia y proposiciones prescriptivo-normativas de la ética<sup>40</sup>. En definitiva, se trata aquí de las consecuencias de la distinción fundamental entre razón teórica y razón práctica, entre hechos (*ser*) y valores (*deber ser*), en el sentido de Kant y de Hume.

Apel considera que el solo uso de leyes lógicas no supone *eo ipso* un fundamento para la ética. De hecho, el uso lógicamente correcto del entendimiento puede ser utilizado por una voluntad perversa. Y sostiene que no es que la lógica *implique* una ética, sino que ella misma y el resto de las disciplinas científicas *presuponen* una ética como condición de posibilidad<sup>41</sup>. Para mostrar esto señala el hecho de que la validez lógica de los argumentos no puede comprobarse sin presuponer una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso: en definitiva, se presupone una comunidad de comunicación en la que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos. Esta exigencia de reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación lógica, y no el uso lógicamente correcto del entendimiento individual, es lo que, según Apel, justifica el discurso sobre la ética de la lógica<sup>42</sup>.

Frente a cualquier posición retórico-literaria del discurso, Apel sostiene la diferencia neta entre verdad y mentira (ficción, sugestión, seducción, etc.). Y, en el terreno de los fundamentos, destaca la necesidad de tener en cuenta “la dimensión trascendental pragmática de la autorreferencia actual de los actos de habla”. Una teoría de la racionalidad filosófica, referida a la dimensión reflexiva del lenguaje, debe evitar a toda costa caer en autocontradicción performativa. Esta prohibición de autocontradicción, es decir, esta necesidad

---

<sup>40</sup> *Estudios éticos*. Ed. cit., pp. 110-111.

<sup>41</sup> *La transformación de la filosofía*. Ed. cit., p. 379.

<sup>42</sup> *Loc. cit.*, pp. 379-380.

de consistencia no es un postulado, ni un axioma, no se puede demostrar deductiva o inductivamente, ni es algo que se establece por acuerdo. Cuando esto se reconoce, se reconoce al mismo tiempo una fundamentación suficiente a partir de la comprensión reflexiva, que Apel llama “fundamentación última trascendental-pragmática de la filosofía”<sup>43</sup>. Esta trascendentalidad debe entenderse en el siguiente sentido: son trascendentales aquellas condiciones que hacen posible el diálogo y el consenso, pero que no se establecen mediante diálogo y consenso. El diálogo, a lo sumo, las explicita, pero no las determina, porque él está ya siempre determinado por ellas. En términos de Apel: son principios últimos fundamentales aquellos presupuestos de la argumentación que no pueden ser discutidos sin autocontradicción performativa y que, por eso, no pueden ser fundados sin un círculo lógico. Y estos principios últimos y fundamentales constituyen un tipo de racionalidad: la racionalidad filosófica.

Una consideración de importancia tiene que ver con el aparente círculo que pudiera derivarse de la afirmación según la cual la lógica presupone la ética. Si toda fundamentación presupone la validez de la lógica y si ésta presupone, además, la de la ética, parece imposible fundamentar la ética y la lógica sin caer en un círculo, o sin un regreso al infinito. Ahora bien, esto ocurriría si en filosofía hubiera de entenderse la fundamentación última como deducción en el marco de un sistema axiomático. Pero no es este el caso, y la advertencia de que la lógica no puede fundamentarse en este sentido, porque está ya siempre presupuesta, constituye la prueba de la necesidad de recurrir a una fundamentación filosófica como reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación. Cuando en una discusión filosófica sobre fundamentos, se comprueba que algo no puede ser fundamentado por principio, porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, no se ha consignado meramente una aporía en el procedimiento deductivo, sino que se ha alcanzado un conocimiento tal como lo entiende la reflexión trascendental<sup>44</sup>. Según Apel, una pragmática trascendental del lenguaje es aquella en la que el sujeto de la argumentación es capaz de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación que siempre están ya presupuestas en la situación de habla. Y

---

<sup>43</sup> A este respecto resulta del mayor interés el libro de Sáez Rueda, L., *La reelustración filosófica de Karl-Otto Apel*. Universidad de Granada. Granada, 1995, especialmente las págs. 197-206.

<sup>44</sup> *op. cit.*, pp. 385-386.

hay que suponer que la autorreferencialidad indirecta de la argumentación sólo incurre en contradicción si no se reconoce capaz de verdad o si desconfa de sí misma, como ocurre en el escepticismo radical<sup>45</sup>.

La perspectiva adoptada por Apel supone una renovación del planteamiento trascendental kantiano y tiene que ver con las condiciones de posibilidad de una argumentación con sentido e intersubjetivamente válida. Se trata de recurrir a la dimensión pragmática del discurso, a su uso interpretativo y performativo. En esa medida puede hablarse de reflexión pragmático-trascendental como método de la filosofía, y en ella se halla también el paradigma de la racionalidad filosófica en el sentido de la fundamentación última de su validez<sup>46</sup>. A los presupuestos normativos del argumentar pertenece no sólo la anticipación contrafáctica de las condiciones ideales de la comunicación y, con ello, de la formación de consenso, sino el supuesto de que, en principio, los problemas de la praxis de la vida (los conflictos de intereses) pueden y deben ser solucionados sobre la base de un consenso en el discurso de todos los afectados. La democracia tiene su fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación<sup>47</sup>.

En definitiva, ¿se puede derivar, a partir del *factum* de la razón, concebido como *a priori* de la comunidad de comunicación, una meta con contenido, como principio regulativo de todas las acciones morales? La respuesta a esta pregunta tiene que contar con la especificidad del *a priori* de la comunidad de comunicación respecto del *a priori* de la filosofía trascendental tradicional. No se trata ni de un supuesto idealista, ni de un supuesto materialista; su singularidad radica en caracterizar el principio de una dialéctica más acá del idealismo y del materialismo. Quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización, y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal *en la real*, como posibilidad real de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real está muy lejos de identificarse con la ideal. Y la argumentación tiene que hacer frente a esta situación desesperada y esperan-

---

<sup>45</sup> *op. cit.*, p. 389.

<sup>46</sup> *Estudios éticos*. Ed. cit., p. 151.

<sup>47</sup> *op. cit.*, pp. 168-170.

zada. A partir de aquí se pueden deducir dos principios regulativos fundamentales. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar *realizar* la comunidad ideal de comunicación en la real. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo concede al primero su sentido, sentido que ya está anticipado en cada argumento<sup>48</sup>.

## B. Teología política

Pero aún cabe preguntar qué ocurre con el primer problema planteado a propósito de la “crisis de la fe”, es decir, en esta transformación y reapropiación de la filosofía kantiana, ¿qué respuesta se da a la relación entre virtud y felicidad? ¿Cómo queda ahora la relación entre filosofía y religión?

Tomaré como punto de partida la misma referencia del apartado anterior. La conferencia pronunciada por Habermas en 1971, publicada bajo el título “¿Para qué seguir con la filosofía?” Habermas considera allí que el pensamiento filosófico tiene que asumir una doble confrontación: la consolidación del dominio tecnocrático y la desintegración de la conciencia religiosa<sup>49</sup>. Para explicar la relación que hoy cabe esperar entre religión y filosofía, Habermas se refiere a los cambios producidos en esta última tras la muerte de Hegel. Hasta entonces, la filosofía había mantenido una estrecha conexión con la ciencia, la tradición y la élite; pero, respecto de la religión, mantuvo una estricta diferencia en su función, es decir, la filosofía no cumplía ninguna misión relativa al consuelo, la esperanza o la salvación: “En ningún caso, a pesar de Boecio, ha querido la filosofía, cuando ha tomado en serio su propia pretensión, sustituir la esperanza de salvación, infundir esperanza o dispensar consuelo”. A pesar de la afirmación de Montaigne, según la cual aprender filosofía es aprender a morir, hay que afirmar “la esencial ausencia de consolación del pensamiento filosófico”<sup>50</sup>. Pero, después de Hegel, se producen importantes transformaciones en la relación de la filosofía con los distintos ámbitos a los que se acaba de aludir: la unidad entre ciencia y filosofía y entre ciencia y tradición se vuelven problemáticas, así como se inicia una difusión del saber filosófico, hasta entonces estrechamente unido a cir-

<sup>48</sup> Cfr. *La transformación de la filosofía II*. Ed. cit., pp. 407-409.

<sup>49</sup> *Perfiles...* Ed. cit., p. 33.

<sup>50</sup> *loc. cit.*, p. 26.



culos estrechos y elitistas. Y, en cuanto a la relación con la religión, también se producen cambios importantes: aunque la filosofía no discute afirmaciones teológicas, asume intereses de liberación y reconciliación, vinculados hasta entonces a la religión.

Sobre esta base Habermas apunta el camino que debe emprender hoy una filosofía que se entienda a sí misma como crítica: una filosofía así concebida renuncia a una fundamentación absoluta, se entiende como elemento reflexivo de la actividad social, frente al elitismo, apoya la idea de una ilustración universal y asume tanto la crítica de la religión como los contenidos utópicos y el interés por la emancipación<sup>51</sup>. Esto último interesa subrayarlo: los fenómenos de desmoronamiento de la identidad individual y grupal que acompañan a la profunda crisis de la religión muestran que “la interpretación filosófica del mundo, con sus restricciones elitistas, necesitaba de la coexistencia con una religión que incluyera bajo su influencia a la mayor parte de la población. Pues la filosofía, aun después de haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeo-cristiana, se ha mostrado incapaz de obviar (¿o de dominar?) por medio del consuelo y la esperanza el sinsentido fáctico de la contingencia de la muerte, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, con el mismo buen suceso con que lo hizo la esperanza religiosa en la salvación”. Esa misión no es capaz de cumplirla la filosofía, que no puede hacer otra cosa más que movilizar “la quebradiza unidad de la razón, es decir, la unidad de la identidad y de la no identidad en el habla racional”<sup>52</sup>.

De este modo es claro que para Habermas queda consumada la separación entre filosofía y religión, aunque Habermas identifique la religión con la metafísica en cuanto búsqueda de totalidad y de sentido, y, en definitiva, de absoluto. La posición es hasta cierto punto kantiana, pero va más allá, porque el racionalismo profesado no cuenta ya con la esperanza racional de un mundo capaz de dar razón y cumplimiento a nuestra ansia, paradójica en este mundo, de aunar deber y felicidad.

Pero la posición de Habermas ha sido contestada por una corriente de pensamiento que, desde la teología política, aúna y entrecruza la doble influencia de Kant y Schopenhauer. El reconocimiento de la intuición moral de este último queda recogido en el relato que hace Habermas de una con-

---

<sup>51</sup> *loc. cit.*, p. 29.

<sup>52</sup> *loc. cit.*, pp. 33 y 34.

versación con Herbert Marcuse. Éste yacía moribundo en un hospital de Francfort y, recordando una discusión que dos años antes habían mantenido, le dijo: “¿Ves? ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”<sup>53</sup>. También para Horkheimer la intuición moral básica es la compasión. En uno y otro caso la deuda con la reflexión moral de Schopenhauer es un hecho. Y llama la atención el modo en que la compasión se convierte en un instrumento eficaz para rehabilitar contenidos metafísico-religiosos, relacionados con la fe, con aquella fe moral que hemos examinado a propósito de la segunda *Crítica* kantiana. Esto es justamente lo que, pese a Habermas, sostiene Thomas McCarthy, siguiendo la línea del teólogo H. Peukert.

En el último capítulo de una de sus obras, cuyo expresivo y afortunado título es el de *Ideales e ilusiones*, McCarthy plantea el problema que discutimos. Bajo el referido título, McCarthy alude a la necesidad de distinguir el estatuto de los prejuicios, que la ilustración entendió siempre de forma negativa, pero que luego Gadamer se vio en la necesidad de rehabilitar. Me refiero a la diferencia entre aquellos prejuicios que son un lastre, que nos impiden vivir o ver con claridad, que deben ser, en cuanto *ilusiones*, objeto de la crítica —de ahí la expresión “crítica de las ideologías”—, y otros prejuicios, absolutamente necesarios, de los cuales tenemos necesidad para orientarnos, para vivir y que deben ser objeto de rehabilitación y de reconocimiento, aunque tengan el estatuto de *ideales*, en el sentido kantiano. Sobre ese fondo, el problema planteado es el siguiente: ¿Es posible fundamentar una teoría social crítica en una teoría destrascendentalizada, es decir, meramente intersubjetiva, de la razón, como pretende Habermas? Dicho de otro modo ¿es posible —de acuerdo con la expresión de Horkheimer— mantener un sentido incondicionado sin Dios?

McCarthy apunta dos respuestas posibles que resumen dos importantes tendencias de nuestro tiempo y que responden negativamente a la propuesta de Habermas. Por un lado, los posnietzscheanos rechazan la teoría social crítica, que sigue aspirando a su juicio a una fundamentación logocéntrica y totalizadora. Por otro, los teólogos políticos consideran que la respuesta de la teoría social crítica es insuficiente, puesto que la crítica y el reconocimiento de la injusticia necesitan fundamentos normativos más sólidos. Pues bien, desde la perspectiva adoptada por la teología política, el arranque es kantiano, pero con una importante diferencia: frente a la experiencia y la práctica

---

<sup>53</sup> *Perfiles...* “Herbert Marcuse”. Ed. cit., p. 296.

de la moralidad individual (Kant), se sostiene, en línea con la teoría social crítica, la experiencia y la práctica de la moralidad socio-política, yendo así de la teología moral (que Kant sostenía frente a la teología natural) a la teología política. La tesis fundamental de la teología política puede resumirse muy sumariamente en lo siguiente: sin fe religiosa no es posible evitar la desesperación, que tenemos el deber moral de evitar; la solidaridad con las víctimas de la historia, con los que parece que quedaron abandonados en la cuneta de la historia, sólo es posible sobre el supuesto de un Dios justo que reconcilie virtud y felicidad, que sea capaz de ofrecer sentido a tanto y tanto dolor inútil.

McCarthy parte de la discusión mantenida hace años entre Benjamin y Horkheimer, trasunto de la que antes mantuvieron Kant y Wizenmann. La discusión ahora gira en torno a la significación concedida a tres grandes grupos de problemas: la redención, la historia y la memoria. “Frente a Benjamin, para quien el materialismo histórico no puede considerar el pasado como *abgeschlossen* –finalizado, cerrado, terminado y hecho–, Horkheimer sostenía que “la presunción de un pasado no finalizado o no clausurado es idealista si no incorpora una cierta cerrazón en ella. La injusticia pasada ha pasado y está terminada y hecha. Aquellos que fueron asesinados fueron realmente asesinados”. Y en un trabajo publicado por la misma época añadía: ‘Lo que pasó a aquellos seres humanos que han perecido no puede ser hecho bueno en el futuro. Nunca serán llamados para ser bendecidos en la eternidad. La naturaleza y la sociedad han hecho su trabajo sobre ellos y la idea de un juicio final, que el infinito anhelo de los oprimidos y los moribundos ha producido, es sólo un resto de pensamiento primitivo que niega el papel despreciable de la especie humana en la historia natural y humaniza el universo’. Horkheimer llegaba a la siguiente conclusión: “Mientras que el pensador religioso es consolado por el pensamiento de que nuestros deseos [de la eternidad y del advenimiento de la bondad y la justicia universales] serán de cualquier forma satisfechos, el materialista se deja inundar por el sentimiento del abandono sin límites de la humanidad, que es la única respuesta verdadera a la esperanza en lo imposible”<sup>54</sup>.

Como se ve, la posición de Horkheimer concuerda en este momento con la de Habermas en la estricta separación entre razón y fe. Pero Benjamin, advierte McCarthy, “siguió preocupándose por la redención del pasado. Y a la acusación de que eso era, en última instancia, teología, respondió que la

---

<sup>54</sup> *Ideales e ilusiones*. Ed. cit., pp. 219-220.

historia no es meramente una ciencia, sino una forma de memoria, de memoria empática (*Eingedenken*), que puede transformar lo que está cerrado, finalizado, terminado y hecho (por ej. el sufrimiento pasado) en algo abierto y sin finalizar<sup>55</sup>. Benjamin desarrolla una aproximación a la historia basada en una “solidaridad anamnética”, que entre nosotros ha desarrollado entre otros Reyes Mate<sup>56</sup>, y que trata de restaurar la dignidad y la esperanza de las víctimas, ofreciendo un sentido al sufrimiento. Pero Horkheimer, volviendo en esto a la objeción que Wizenmann dirigía a Kant, se pregunta si es “la monstruosidad un argumento convincente contra la afirmación o la negación de un estado de cosas” y concluye “estoicamente (o con pesimismo) que la necesidad y la desesperación no son formas de validez lógica”<sup>57</sup>.

Y, sin embargo, lo cierto es que Horkheimer cambió sus posiciones más adelante y volvió a una inspiración marcadamente kantiana cuando defendió que es inútil pretender salvar un sentido incondicionado sin Dios, siendo respondido más tarde por Habermas. En esta discusión McCarthy argumenta en favor de las posiciones de Benjamin, compartidas también por el teólogo H. Peukert, quien, “siguiendo a Kant, argumentará que la razón práctica, incluso en la forma de racionalidad comunicativa, requiere un fondo de esperanza para poder tener sentido político-moral”<sup>58</sup>. Incluso dejando aparte el sufrimiento individual, la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte, todavía hay una antinomia que recuerda aquélla de la razón práctica kantiana y que ahora, en el contexto de la razón comunicativa, se plantea como tensión entre el universalismo ético y la aniquilación del otro inocente en la historia. McCarthy sostiene que este argumento es convincente desde los dos implícitos que posee: por una parte, no se trata de un salto irracional, sino de una esperanza justificada y una y otra cosa no pueden identificarse; por otra, “sigue siendo un imperativo de la razón el perseguir los fines de la libertad, la justicia y la felicidad universales” y “la acción comunicativa en solidaridad universal con las víctimas inocentes de la historia sólo tiene sentido si su fin es alcanzable”. De manera que si se tiene en cuenta que esa posibilidad no se realiza en la historia de la humanidad que, como decía Hegel, es “un banco de sacrificio”, tenemos que presuponer una “realidad salvífica” que impida que las víctimas de la historia sean meramente “factores superados del pasa-

---

<sup>55</sup> *loc. cit.*, p. 220.

<sup>56</sup> Cfr. *La razón de los vencidos*. Anthropos. Barcelona, 1991.

<sup>57</sup> *Ideales e ilusiones*. Ed. cit., p. 220.

<sup>58</sup> *loc. cit.*, p. 221.

do”, una realidad que salve “a esos otros de la aniquilación”. Y éste es “el punto de acceso al discurso posible sobre Dios. Es el punto de arranque para la teología política”<sup>59</sup>.

## 6. Conclusión: ¿es posible aún la metafísica?

Los problemas que acabamos de examinar aquí tienen que ver directamente con la metafísica. Desde que, a propósito de los escritos de Aristóteles, sus comentaristas propusieran ese nombre, “metafísica”, a los escritos que seguían a los de la física y que carecían de denominación por parte del Estagirita, se advirtió que su temática era doble: ontológica y teológica. Las cuestiones a las que allí se atendía tenían que ver con el ser en general y con el Ser supremo. Y la ambigüedad que, desde Aristóteles, teñía a una disciplina como la metafísica, no sólo no se pudo resolver fácilmente, sino que marcó el destino de la misma hasta el punto de que tradicionalmente ha formado parte de su contenido la problematización y demarcación de su objeto. Las derivaciones posteriores y la distinción de Wolff y de Baumgarten (que se reflejaron luego en la filosofía de Kant) entre una Metafísica General u Ontología y unas Metafísicas especiales, dentro de las cuales habría que incluir el estudio de Dios, son problemas que dan que pensar a cualquiera que hoy se enfrente también a la especificidad de la disciplina.

La cuestión no es secundaria porque la ambigüedad señalada no se debía a descuido, sino a la cosa misma. La metafísica, desde siempre, ha tomado bajo su reflexión dos grupos de problemas: el problema de la fundamentación y el problema del sentido, que son otra forma de considerar la crisis de la razón y de la fe de la que venimos ocupándonos en las páginas que anteceden. La reflexión actual, que no puede desentenderse del curso que la metafísica ha recorrido en los dos últimos siglos, no puede sino plantear la problemática, renovándola, acercándose a ella bajo otro prisma, bajo otra luz. Y eso es lo que las posiciones respectivas de la actual teología política, inspirada en Benjamin y Horkheimer, y la reflexión posmetafísica de Apel y Habermas llevan a cabo.

Por una parte, la reflexión de Horkheimer no puede entenderse como una recuperación de Dios en el sentido tradicional, ni sus posiciones asumen una fe religiosa apoyada por una conversión que nada debería a la razón. Él ha

---

<sup>59</sup> *loc. cit.*, p. 225-226.

comprendido la fuerza moral que se desprende de la reflexión de Schopenhauer y, tras las experiencias devastadoras de este siglo, encuentra en la compasión, como Marcuse y como tantos otros, el motivo moral por excelencia. Además, la supresión progresiva de la diferencia entre razón (*Vernunft*) y entendimiento (*Verstand*) en el curso del proceso histórico le condujo a una crítica de la razón instrumental y a una profunda desconfianza: la razón puramente formal no puede aportar contenidos positivos, incluso en su crítica a la injusticia se encuentra desprovista de contenidos normativos fundamentados y tiene que recurrir a la metafísica<sup>60</sup>. Y, en ese caso, la metafísica se ocupa de un ámbito al que propiamente compete la dotación de sentido, es decir, la respuesta a cuestiones sobre el destino y el sufrimiento humano. Es verdad que esa metafísica ya no se ocupa estrictamente de Dios, no es teología en el sentido tradicional: trata fundamentalmente del problema de la reparación, de la justicia, del sentido. Nietzsche comprendió perfectamente la magnitud del problema, cuando al final de *La genealogía de la moral*, al preguntarse por el significado de los ideales ascéticos, reconoció que el hombre soporta el sufrimiento, pero no puede tolerar su inutilidad, su sinsentido, el *horror vacui*<sup>61</sup>. Y este mismo problema es el que conduce a Horkheimer —en una respuesta que es muy diferente de la nietzscheana— a sostener que no puede haber verdad sin Absoluto, sin anclaje ontológico. En todo caso, la reflexión metafísica se ocupa, sobre todo, del problema del sentido y está más cerca de la religión, de la razón práctica, de la llamada metafísica especial, que de la ontología general, ocupada, desde la Analítica trascendental kantiana, en problemas de fundamentación crítica y reflexión teórica.

Por su parte, Habermas considera que esta forma de metafísica es inapropiada: “La frase de Horkheimer es un fragmento de necesidad metafísica de la que deberían prescindir filósofos y teólogos”<sup>62</sup>. Para no dar lugar a equívocos, Habermas prescinde incluso de los términos “metafísica” y “ontología” y sitúa su reflexión en un terreno posmetafísico o posontológico. Sostiene, frente a Horkheimer, la diferencia estricta entre razón instrumental y procedimental y, desde ella, admite la posibilidad y la necesidad de una fundamentación que no viene de fuera, sino “desde dentro”. El giro pragmático al formalismo kantiano que se opera en la reflexión de Peirce define la

<sup>60</sup> Cfr. Habermas, *Textos y contextos*. Ariel, Barcelona, 1996, p. 136.

<sup>61</sup> Cfr. *La genealogía de la moral*. Tratado Tercero. Parág. 28.

<sup>62</sup> *op. cit.*, p. 134.

razón en términos procedimentales<sup>63</sup>, de tal manera que la pertenencia a una comunidad lingüística abre la posibilidad a una trascendencia “desde dentro” y la intersubjetividad que se opera en el ámbito de lo lingüístico “trasciende a los sujetos sin convertirlos en siervos”<sup>64</sup>. En definitiva, el pensamiento posmetafísico de Habermas salva el sentido de lo incondicionado sin necesidad de recurrir a Dios o a un absoluto. La filosofía sigue así ocupándose de problemas que tienen que ver con la fundamentación, aunque, eso sí, renunciando a la respuesta a la pregunta sobre el problema del sentido.

Y quiero detenerme en esto último para terminar: ¿puede la filosofía renunciar al problema del sentido sin renunciar al mismo tiempo a una parte fundamental de sí misma? ¿Cabe hoy todavía la metafísica? Habermas reconoce los límites de su “trascendencia desde dentro”, pues “en una situación de pensamiento posmetafísico como es la nuestra, la filosofía no puede sustituir al consuelo con el que la religión puede ayudar a soportar el dolor inevitable y la injusticia no reparada, las contingencias que representan la penuria, la soledad, la enfermedad y la muerte, arrojando sobre todo ello una luz distinta... (ciertamente) la razón comunicativa no está en modo alguno a la misma distancia de la moralidad que de la inmoralidad. Pero cosa distinta es encontrar una respuesta motivante a la cuestión de por qué hemos de atenernos a nuestras convicciones morales, de por qué hemos de ser morales. En este aspecto podría quizá decirse que es vano querer salvar un sentido incondicionado sin Dios”<sup>65</sup>.

Dos son las conclusiones que a mi juicio se extraen de esta postura. Por un lado, la estricta separación entre filosofía y religión, y, por otro, consecuentemente, la inhibición de la filosofía ante problemas que tengan que ver con la propia autorrealización, en definitiva con las inclinaciones naturales de los hombres, en cuanto pertenecientes al orden natural, como se vio a propósito de Kant. El mismo Habermas ha reconocido algo parecido a esto en la

---

<sup>63</sup> “ Peirce entiende la verdad como resolubilidad o desempeñabilidad de una pretensión de validez bajo las condiciones de comunicación de una comunidad ideal de intérpretes idealmente ampliada en el espacio social y en el tiempo histórico. La referencia contrafáctica a tal comunidad *irrestringida, ilimitada e indefinida* de comunicación sustituye al momento de eternidad o al carácter supratemporal de la ‘incondicionalidad’ por la idea de un proceso de interpretación abierto, pero orientado a una meta, que trasciende los límites y el espacio social y el tiempo histórico desde dentro, es decir, desde la perspectiva misma de una existencia situada y localizada en el mundo.” (*op. cit.*, pp. 145-146).

<sup>64</sup> *loc. cit.*, p. 147.

<sup>65</sup> *loc. cit.*, p. 147.

obra que titula *Pensamiento posmetafísico*, donde advierte que “la filosofía ya no puede suponerse en posesión de una teoría afirmativa de la vida correcta o la vida feliz” y “la religión, que en gran parte ha quedado privada de sus funciones de imagen del mundo, sigue siendo insustituible, cuando se la mira desde fuera, para el trato normalizador de lo extracotidiano en lo cotidiano. De ahí también que el pensamiento posmetafísico coexista aún con una praxis religiosa”<sup>66</sup>.

Sin embargo, esta separación entre los ámbitos respectivos de la religión y de la filosofía, con la que a primera vista se puede concordar, me parece que presenta flancos cuando menos discutibles. La separación estricta entre la filosofía y la vida feliz, también a primera vista aceptable, plantea dudas importantes. Por ejemplo, ¿por qué dejar incomunicadas la razón y la felicidad, la filosofía y la vida buena? ¿No tiene esto componentes prejuiciosos de manera que los afectos no tuvieran nada que decir en el ámbito de la filosofía? ¿No se está aludiendo así a una separación estricta entre afectos y razón, entre razón y pasión? Y mucho más: tal vez hay también aquí una sobrevaloración del aspecto racional y, como advierte Mardones, un desconocimiento del “mal fáustico de la Ilustración”, que “consiste en esperar la gracia de la salvación mediante la mera racionalidad, no sólo la transformadora instrumental y funcional, sino la comunicativo procedimental”, olvidando así que “el bien y el mal nunca andan lejos”<sup>67</sup>. Por otra parte, sin la religión ¿qué salida le cabe a un hombre ateo y, sin embargo, moral? ¿Cómo responder desde un humanismo ateo al reto del sufrimiento, la soledad, la muerte? Si el problema del sentido queda exclusivamente ocupado por la religión, ¿habrá que resignarse al sufrimiento inútil? ¿Habrá que caer en el contrasentido o en la paradoja de resignarse a la desesperación?

En este caso, me parece que la reflexión de Nietzsche apunta a la solución de estos problemas, por más que haya pasado a la historia de la filosofía como un crítico demoledor de la metafísica. Creo que puede seguir hablándose todavía de metafísica y creo que a ésta atañen tanto los problemas de fundamentación como de demanda de sentido. Nietzsche no se ocupó de los primeros o, si lo hizo, su reflexión tiene más que ver con la crítica genealógica que con la instauración de un fundamento sólido, que para él era sencillamente inexistente o imposible. Y ahí puede estar su déficit. Pero en su

<sup>66</sup> *Pensamiento postmetafísico*. Taurus, Madrid, 1990, p. 62.

<sup>67</sup> Cfr., Mardones, J.M., *El discurso religioso de la modernidad*. Habermas y la religión. Anthropos, Barcelona, 1998. pp. 258-259.



haber hay que contar el haberse hecho cargo de preguntas que tienen que ver con la segunda gran tarea de la metafísica. Desde una posición atea, encuentra en el arte un asidero capaz de ofrecer sentido y orden al caos. De ahí que se refiera a una “metafísica de artista”, al “consuelo metafísico” y a la posibilidad de una teodicea en el arte trágico griego, pues “sólo como fenómeno estético están eternamente justificados la existencia y el mundo”<sup>68</sup>. Su visión omniabarcadora del arte y de la estética le condujo a una convicción del todo interesante: la religión, en suma, es una forma del arte<sup>69</sup>. Por otra parte, en la línea de Spinoza y apurando las consecuencias que en su teoría de los afectos el filósofo judío expuso, Nietzsche considera que la razón no puede considerarse algo absolutamente distinto de los afectos<sup>70</sup>. Existe una razón apasionada, como Schopenhauer había sospechado, sólo que los afectos no tienen todos el mismo estatuto y no se contraponen a la razón, sino que ésta puede ser y es de hecho *expresiva* de lo afectivo.

Tal vez la filosofía en cuanto metafísica, y en concreto como indagadora de la respuesta a la pregunta por el sentido tendrá que renunciar a las pretensiones de universalidad propias de su tarea fundadora y atreverse a explorar la diferencia, pues, como señala Estrada a propósito de la teodicea, hay cuestiones “que son inevitables en cuanto preguntas y en cuanto queja existencial, aunque sean irrealizables en cuanto respuestas”<sup>71</sup>. Y tal vez habría que matizar y decir que no son “unívocamente irrealizables”, es decir, que permiten una realización personal, individual, diferente en cada caso, y que, a pesar de ello, no se hurtan a la exposición, a la discusión, al argumento y, en suma, a la razón, aunque el resultado no sea necesariamente ni en la mayoría de los casos la coincidencia y la universalidad.

Desde posiciones que simpatizan con la actual teología política, se advierte una clara proximidad a un planteamiento de inspiración nietzscheana. Y Mardones, por ejemplo echa de menos en la reflexión habermasiana la falta de atención y de cuidado “a lo que toda una tradición del pensamiento filosófico y de la literatura ha denominado los problemas existenciales”. Habermas “despacha como ‘contingencias’ una serie de eternos problemas del ser humano: el sufrimiento, la muerte, la desigualdad, la injusticia, la no

<sup>68</sup> Cfr. *El nacimiento de la tragedia*. Cap. 5.

<sup>69</sup> Cfr. *Más allá del bien y del mal*. “El ser religioso”. Parág. 59.

<sup>70</sup> Cfr. *La gaya ciencia*. Libro Cuarto. Parág. 333

<sup>71</sup> Estrada, J.A.. *La imposible teodicea*. La crisis de la fe en Dios. Trotta, Madrid, 1997, p. 342.

correspondencia entre justicia y felicidad, la frustración ante el amor, la amistad, etc.”<sup>72</sup>. Pero Estrada va aún más lejos y advierte que en el agnóstico y en el ateo hay tanta grandeza y coraje humano como en el creyente, y que las preguntas que suscita el mal no son competencia exclusiva de la religión, sino también del humanismo ateo<sup>73</sup>. Y no lo son, porque, como advierte Estrada, por un lado, el mal no sólo plantea cuestiones a la razón, sino que moviliza el mundo de los afectos y los deseos; y, por otro, no cabe ya ignorar el descubrimiento freudiano de que los afectos son el último entramado de la racionalidad<sup>74</sup>.

Recuperar para la filosofía los problemas de la fundamentación y de la búsqueda de sentido supone rehabilitar sin complejos el concepto y el término “metafísica”. Naturalmente que esta recuperación no puede ignorar el giro crítico que, desde Kant hasta las actuales reflexiones sobre el lenguaje, pasando por la crítica nietzscheana y la literatura existencial, se ha operado en el pensamiento. Pero hay que admitir una *doble universalidad*: la de la razón y la de los afectos primarios del dolor y el placer, de la tristeza y la alegría, este último tan importante para Spinoza y para Nietzsche. En definitiva, y para concluir una reflexión que comenzó examinando la crisis de la razón y de la fe y termina haciéndose cargo de los intentos de rehabilitación de la metafísica como búsqueda de fundamentación y de sentido, creo que la universalidad de la razón expresada en la sentencia cartesiana de acuerdo con la cual el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, debe ser complementada por el reconocimiento de la universalidad de lo afectivo: de acuerdo con Schopenhauer, hay que reconocer que el dolor es universal; pero siguiendo a Spinoza y a Nietzsche es imposible ignorar la *virtus* afectiva de la alegría. No puedo, dados los límites de extensión de este trabajo, desarrollar esto último, pero sí quiero apuntar que reconocerlo supone admitir que la filosofía ha de seguir interesada en la vida buena, en la salud, es decir, en la salvación. Tal cosa pretendieron, entre otros, los planteamientos “metafísicos” de Spinoza y de Nietzsche.

---

<sup>72</sup> *El discurso religioso de la modernidad*. Ed. cit., p. 268.

<sup>73</sup> Cfr. *La imposible teodicea*. Ed. cit., p. 345.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, pp. 330 y 332.