

Huellas de lo sagrado en la filosofía según la genealogía habermasiana de la razón

Jesús Conill

Universidad de Valencia

E-mail: Jesus.Conill@uv.es

Recibido: 29 de octubre de 2020
Aceptado: 15 de noviembre de 2020

RESUMEN: El propósito de esta contribución es mostrar el último pensamiento de Habermas sobre el valor de la religión en el proceso de formación de la filosofía occidental, en especial de la teoría de la racionalidad comunicativa. Tomando como hilo conductor el discurso sobre fe y saber, Habermas lleva a cabo una genealogía o historia originadora del pensamiento en que se examina cómo lo sagrado puede encontrarse incluso en el trasfondo de algunas formas de la filosofía postmetafísica contemporánea.

PALABRAS CLAVE: Religión; sagrado; razón; genealogía; hermenéutica; fe.

Traces of the sacred in philosophy according to the Habermasian genealogy of reason

ABSTRACT: The purpose of this contribution is to show Habermas's latest thinking on the value of religion in the process of formation of Western philosophy, especially the theory of communicative rationality. Taking the discourse on faith and knowledge as a guiding thread, Habermas carries out a genealogy or history of thought that examines how the sacred can be found even in the background of some forms of contemporary post-metaphysical philosophy.

KEY WORDS: Religion; sacred; reason; genealogy; hermeneutics; faith.

1. Genealogía habermasiana del pensamiento¹

Ya el estudio de la teoría habermasiana de la acción comunicativa muestra que el concepto de racionalidad comunicativa se alimenta de fuentes religiosas². Esta tesis es la que ahora expone el propio Habermas mediante una peculiar genealogía en su reciente obra *Auch eine Geschichte der Philosophie*³.

Ciertamente una tarea de la filosofía es ejercer su actividad intelectual como genealogía del pensamiento, dado que la genealogía se ha convertido en un nuevo método de la filosofía contemporánea. Pero para eso ha de seguir algún hilo conductor. Por ejemplo, en el caso de Nietzsche, éste optó por seguir de modo explícito el

hilo “conductor del cuerpo”⁴. Sin embargo, por su parte, Habermas ha expuesto una genealogía del pensamiento “siguiendo el hilo conductor del discurso sobre fe y saber”⁵.

La genealogía como método sirve para comprender los presupuestos paradigmáticos desde los que y con los que tratamos las cuestiones fundamentales del pensamiento y nos orientamos en la vida. Ahora bien, estos presupuestos han cambiado a lo largo de la historia, de ahí que la genealogía habermasiana haya pretendido iluminar esos cambios desvelando los “procesos de aprendizaje” por los que se ha producido la transformación histórica de las principales constelaciones del pensamiento y su relación con la acción.

Habermas comienza su genealogía del pensamiento situando el origen de la filosofía, es decir, de la razón en su versión filosófica, en el ámbito de las imágenes del mundo religiosas y metafísicas, dentro de la era axial. Se sirve del discurso sobre fe y saber como hilo conductor para mostrar cómo la filosofía se ha apropiado de conte-

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana.

² Cf. J. CONILL, “Teoría de la acción comunicativa como filosofía de la religión”, *Estudios Filosóficos* 128 (1996), 57-73; *Id.*, “Racionalización religiosa y ciudadanía postsecular en perspectiva habermasiana”, *Pensamiento* 63/238 (2007), 571-581.

³ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Suhrkamp, Berlín 2019, 2 vols.

⁴ J. CONILL, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*, Madrid, Tecnos 1997.

⁵ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*.

nidos esenciales de las tradiciones religiosas y se ha convertido en un saber argumentativo. En tanto que filósofo, Habermas dice estar guiado por el interés de ratificar lo que la filosofía ha aprendido de ese discurso sobre fe y saber⁶.

Lo que pretende Habermas en *Auch eine Geschichte der Philosophie* es mostrar que precisamente a esta “ósmosis semántica” entre fe y saber debe el pensamiento secular que conecta con Kant y Hegel el descubrimiento de la libertad racional y los conceptos fundamentales –decisivos hasta hoy– de la filosofía práctica. Mientras la cosmología griega ha sido abandonada, los contenidos semánticos de origen bíblico han sido transferidos a conceptos filosóficos fundamentales del pensamiento, incluso del contemporáneo que Habermas denomina “posmetafísico”. Por eso, aquello de que es capaz la filosofía habrá que decidirlo todavía hoy teniendo en cuenta la herencia de origen religioso, aunque transformada.

En concreto, se trata de decidirse entre dos formas de pensar presuntamente posmetafísicas que, según Habermas, cabe ejemplificar mediante dos actitudes ante el fenómeno de la religión: una que

pretende objetivarlo científicamente y otra que intenta comprenderlo en su complejidad. Como representantes de la primera alude a Hobbes y Hume, que pretenden explicar la religión psicológicamente; en cambio, de la segunda serán representativos Spinoza y Kant, en la medida en que intentan apropiarse de los contenidos de la tradición religiosa. Sin embargo, a mi juicio, antes de optar por una de estas dos líneas que presenta Habermas haría falta tener en cuenta la aportación decisiva del pensamiento nietzscheano, al que ni siquiera se alude en este contexto; por tanto, habría que ampliar las posibles salidas en la situación contemporánea de la filosofía⁷.

La transformación hermenéutica de la línea de pensamiento de Spinoza y Kant ofrece la posibilidad de reconstruir críticamente las aportaciones históricas de la religión y de apropiarse de los contenidos racionales de las tradiciones religiosas, traduciéndolos filosóficamente dentro de los límites de la razón. El resultado de esta crítica de la religión viene a ser una religión racionalizada, pasada por el filtro de la razón.

⁶ *Ibid.*, vol. I, 15, nota 7.

⁷ J. CONILL, *El poder de la mentira.*; *Id.*, *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Madrid, Tecnos 2019.

La genealogía habermasiana de la razón descubre una estrecha “simbiosis” entre la filosofía griega y las religiones monoteístas. De hecho, la filosofía ha sido desarrollada durante más de mil años por teólogos, que a partir de la apropiación crítica de motivos teológicos han introducido en la filosofía misma –en tanto que filósofos– nuevos conceptos, actitudes epistémicas, concepciones y lenguajes. A lo largo de siglos se ha producido un proceso de “ósmosis conceptual” entre filosofía y religión, que ha proseguido una vez ha irrumpido con fuerza el pensamiento secular, incluso en su radicalización atea por parte de los llamados “jóvenes hegelianos”⁸.

Habermas ha ido prestando cada vez más atención al fenómeno religioso y a su relación con la filosofía, ya que su genealogía de la razón también ha puesto de relieve que lo que el pensamiento posmetafísico –tal como lo entiende Habermas– comparte con la religión es la “competencia por la verdad” (*Wahrheitskonkurrenz*), la meta de la comprensión del mundo y la autocomprensión de nosotros mismos y nuestro mundo vital. Un propósito que sólo es posible si se desarrollan una “fe” y una

“razón” autocríticas, dispuestas a aprender.

Ahora bien, este posible proceso de aprendizaje mutuo entre fe y razón choca con el afán por lograr la autosuficiencia de la razón autónoma en las nuevas sociedades seculares que se han instaurado con la forma de vida moderna. ¿Es la razón autónoma, a su vez, autosuficiente? ¿Ha de ser la razón secular necesariamente secularista? ¿Son las razones seculares suficientes para justificar la validez de los argumentos? ¿Se sustentan tales razones suficientemente por sí mismas?

Si reconocemos que las razones seculares son autosuficientes para justificar los principios de la justicia política que rigen en las sociedades modernas estamos reconociendo que hay un modo de pensar que llega a visiones válidas para comprender el mundo y comprenderse a sí mismo de un modo autónomo e independientemente de las imágenes del mundo (*Weltbilder*) religiosas y metafísicas⁹. Lo cual constituye un reto –un desafío– para la parte de la sociedad que vive con un sentido religioso.

Pues, cuando el saber secular, también en el ámbito del saber práctico, no sólo se diferencia sino

⁸ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 38.

⁹ *Ibíd.*, 131.

que se desvincula de la fe, surge inevitablemente un conflicto en la valoración y el aprecio de las concepciones religiosas, que incita a destruir la perspectiva del mutuo entendimiento entre las concepciones religiosas y las no religiosas. No parece que sea éste el mejor camino para modernizar la “conciencia religiosa”, ni tampoco favorece una actitud apropiada con respecto a lo religioso por parte de los ciudadanos seculares que reclaman la autonomía de la razón.

Por eso Habermas advierte que, si la parte secular de los ciudadanos “se dejara guiar por una comprensión exclusiva de la razón y negara el [debido] respeto al contexto religioso”, que para la parte religiosa de los ciudadanos “no sólo tiene significado motivacional sino también cognitivo”, se estaría vulnerando el siguiente “presupuesto pragmático-discursivo”, que posibilita el entendimiento mutuo: “los participantes de un discurso llevado *en serio* tienen que reconocerse *recíprocamente* como sujetos racionales, que pueden aprender unos de otros”¹⁰.

Sin respeto y reconocimiento mutuos no hay entendimiento posible, ni tampoco aprendizaje re-

cíproco. Es lo que ocurre cuando en el ambiente secular las concepciones religiosas son consideradas como meras ilusiones “desencantadas” científicamente y la existencia religiosa como un anacronismo ya superado. Sólo la actitud dialógica permite abrirse a las posibles contribuciones de origen religioso, probar su valor heurístico y su potencial contenido de verdad, e incluso intentar su traducción en un lenguaje secular. Sólo en virtud del reconocimiento mutuo cabe entender las comunidades religiosas como “*stakeholders*” de la misma empresa humana que nos une, como competidores por “la *misma meta*”, buscando el mejor camino de salvación¹¹.

Si de verdad se quiere mantener el discurso y fomentar una auténtica convivencia, ambas partes (la religiosa y la secular) tienen que aceptar las cargas del posible entendimiento (*Verständigung*) discursivo y revisar sus posiciones en virtud de un proceso de aprendizaje. Por un lado, mediante la modernización de la conciencia religiosa a partir de la reflexión teológica y la praxis de las comunidades de creyentes; por otro lado, delimitando adecuadamente la comprensión secular de la razón humana de su radicalización secularista. Todo lo

¹⁰ *Ibíd.*, 132.

¹¹ *Ibíd.*, 133.

cual repercute en el modo de comprender filosóficamente el carácter secular de la razón en relación con las tradiciones religiosas. Y, según Habermas, de ahí –en el contexto de la reflexión filosófica moderna– surge una contraposición entre dos variantes del pensamiento posmetafísico: una actitud objetivadora y una actitud dialógica respecto a las susodichas tradiciones religiosas.

Pero esta contraposición entre la actitud objetivadora (basada en el conocimiento científico) y la dialógica (relacionada con la comprensión hermenéutica del sentido), según Habermas, no plantea todavía la cuestión más radical sobre si el pensamiento secular no está también atrapado por la civilización en la que se origina, como ha descubierto la genealogía del pensamiento. ¿Cómo va entonces a pretender neutralidad y validez objetiva? Surge la sospecha de si no queda sometido a un contexto histórico y vital, que en el mejor de los casos sólo podría abrirse más allá en la praxis de un discurso intercultural.

En este encuentro intercultural conviene recordar que entre las grandes civilizaciones hay “afinidades”, que conducen por “sende-

ros evolutivos semejantes”¹² y que en la era axial las diversas imágenes del mundo presentan un potencial cognitivo parecido con el que tratan de solucionar problemas semejantes a través de procesos de aprendizaje también semejantes, cuyo dinamismo a su vez va generando innovadoras “disonancias cognitivas”¹³.

¿A qué conduce principalmente esta genealogía habermasiana del pensamiento posmetafísico? Tres son los aspectos más destacables. En primer lugar, el intento de concebir la transformación estructural de las imágenes del mundo como un *proceso de aprendizaje*, que impulsa la evolución social de las culturas de la era axial, hasta llegar a un concepto comprensivo de la razón, que incluye la comprensión del mundo y la autocomprensión de nosotros mismos. En segundo lugar, el hecho histórico de que esta génesis o historia originadora (*Entstehungsgeschichte*) del pensamiento posmetafísico está marcada por la “simbiosis” y la “ósmosis conceptual” entre la metafísica y el cristianismo. Y, en

¹² *Ibid.*, 134; Cf. C. CELA – F. AYALA, *Senderos de la evolución*, Madrid, Alianza 2001.

¹³ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 135; Cf. J. A. MARINA, *Historia de la inteligencia*, Penguin Randon House, Barcelona 2019.

tercer lugar, el descubrimiento de que en los procesos de aprendizaje por los que se produce la transformación de las imágenes del mundo se detectan huellas de la “razón en la historia”, por tanto, hitos de la historia de la razón¹⁴.

Ahora bien, ¿de dónde procede la autoridad de una razón que se ha ido forjando en el devenir histórico? ¿De dónde proviene su posible fuerza normativamente vinculante? ¿Son las tradiciones religiosas las que aportan a la autoridad de la razón la fuerza vinculante? Pero, entonces, si –como ha ocurrido en la modernidad- hay que distinguir entre la autoridad sacral y la racional, entre la fuerza de lo sagrado y la de la razón, ¿existe algún equivalente secular para la fuerza normativamente vinculante de lo divino?

Ciertamente, lo primero que se descubre en la historia genealógica de la razón es la relación entre la fuerza vinculante de lo sagrado y la de las convicciones racionales. En un paso ulterior, en la denominada era axial, empiezan a destacarse los siguientes rasgos: el surgimiento del punto de vista universalista, la conciencia del puesto del hombre en el todo de la realidad, y la vinculación del sa-

ber del mundo y el de salvación. En este contexto llama la atención el “potencial explosivo” del cristianismo, de modo especial la conciencia igualitaria de todo hombre por haber sido creado a imagen y semejanza de Dios. Y a partir de entonces emerge cada vez con mayor intensidad la atención a la subjetividad, que abre un nuevo ámbito de la experiencia humana, en el que los fenómenos no pueden ser captados desde la *actitud epistémica del observador*, sino sólo desde la *performativa de una persona que actúa comunicativamente*, es decir, en relación con una subjetividad práctica que, a mi juicio, queda configurada en último término desde la intimidad¹⁵.

El resultado final de los procesos evolutivos e históricos de aprendizaje lo constituye un nuevo concepto de razón más comprensivo, que se ha nutrido de las tradiciones religiosas a partir de las primeras experiencias de lo sagrado en la vida humana. La genealogía ha mostrado que no se han borrado las huellas de lo sagrado en la razón histórica que pervive hasta la actualidad, ni es fácil prescindir de ellas si se quiere sustentar en la sociedad actual

¹⁴ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 145-146.

¹⁵ *Ibid.*, 149-184; Cf. E. TUGENDHAT, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Suhrkamp, Frankfurt 1979; J. CONILL, *Intimidad corporal y persona humana*.

una comprensión del mundo y de nosotros mismos que pretenda mantener no sólo autoridad cognoscitiva sino también fuerza normativamente vinculante.

2. **Autocomprensión de la filosofía a partir de la simbiosis de fe y saber**

Habermas cree haber reconstruido la génesis o historia originadora del pensamiento posmetafísico. El resultado de tal reconstrucción genealógica es una determinada autocomprensión de la filosofía, en la que se pregunta si la filosofía puede hacer valer a partir de la ósmosis conceptual de su hermanamiento con la teología una herencia que vale también más allá de la separación metódica de fe y saber; si es aconsejable proseguir con la tarea de traducir los contenidos de verdad no agotados de las tradiciones religiosas¹⁶.

Esta forma de pensar se ha desarrollado de esa manera en Occidente, a través de la helenización y la romanización del cristianismo como formas de abrirse a procesos de aprendizaje, que han conformado una constelación cultural entre lo que significan Atenas, Jerusalén

y Roma. Por estos caminos se desarrolla –no sin dificultades– una innovadora apropiación racional de contenidos religiosos, en particular cristianos, como la gracia, la libertad, la conciencia moral y la interioridad (intimidad), la experiencia del absoluto en la historia y la encarnación temporal del espíritu.

Como resultado, la genealogía revela la emergencia de una nueva autocomprensión de la razón filosófica en la que se ha pasado del cosmos a la interioridad, debido al descubrimiento de una nueva experiencia: la de la vida en ejecución y la perspectiva participante, a diferencia de la perspectiva del observador. El sentido performativo de las verdades de fe cristianas rebasa la objetivación científica y metafísica. Se da prioridad a la experiencia y se muestra la racionalidad de algunos contenidos de la fe. El interés de la razón por el progreso conecta con una religión ilustrada –racionalizada– de carácter moral, que se considera un auténtico aprendizaje moral. Con lo que se hace necesario distinguir entre la fuerza vinculante de carácter sagrado y la estrictamente racional, entendida como autoobligación. Lo decisivo es preguntarse: ¿Qué o quién obliga? ¿Dios, la naturaleza, el sí mismo (*autos*) del sujeto racional? Y entonces

¹⁶ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, I, 480.

habrá que distinguir también entre hetero-obligación y auto-obligación. Ahora bien, ¿no cabrían dentro de la auto-obligación dos dimensiones de la persona y de la razón, la vivencia de lo divino (que se ha sentido como lo más íntimo de uno mismo) y la de lo natural?

Posteriormente se ha ido produciendo una creciente separación y polarización entre fe y saber, que desemboca en la moderna emergencia de la filosofía del sujeto y al tránsito del orden de la ley natural a la libertad racional (autonomía). Aunque siguen siendo innegables las huellas de lo sagrado en la libertad racional, va surgiendo como algo nuevo en la historia conceptual la acentuación del puesto de la persona autónoma. La apropiación de motivos religiosos mediante la mencionada “ósmosis semántica” prosigue también en la época moderna, tras la separación de fe y saber, sobre todo con el descubrimiento de la razón encarnada e histórica. En ésta persiste la capacidad crítica en virtud de la autolegislación espontánea de la razón, pues el giro antropocéntrico de la filosofía moderna de la subjetividad y la interioridad (intimidad) aporta un concepto “genial” y “revolucionario” como el de la autonomía en el ámbito de la razón práctica, que

constituye el llamado “faktum de la razón”.

Pero para dar ese paso en favor del concepto de la autonomía moral hay que resolver la contraposición entre Hume y Kant con respecto a la herencia de la religión y optar entre la deconstrucción o la reconstrucción de las tradiciones religiosas, entre el naturalismo cientificista o una filosofía transcendental transformada que incorpora la conciencia histórica. Debido a la debilidad manifiesta del concepto empirista de racionalidad, es más fructífero recurrir al acceso hermenéutico a los fenómenos y a una razón subjetiva inserta en el paradigma lingüístico que se nutre del mundo vital intersubjetivo y de la socialización comunicativa. Aquí lo más relevante es la irrebasabilidad de la perspectiva de participante en una forma de vida, expresada en los diversos pronombres personales. En las prácticas racionales en que intervienen hay unos presupuestos irrebasables, que constituyen precondiciones pragmáticas del uso de la razón con un estatuto contrafáctico.

Pero ¿se logran en esta nueva forma de pensamiento –que Habermas considera posmetafísico– unos principios morales independientes de las convicciones religiosas y/o las cosmovisiona-

les? ¿Existe un sustituto racional de la fuerza vinculante que proveería del origen religioso?

Con la transformación contemporánea de la autocomprensión de la razón, según Habermas, el *faktum* trascendental kantiano desciende al contexto histórico de una razón situada. La razón encarnada, fluidificada en procesos comunicativos, pone a prueba las normas *que obligan* a la luz de un consenso motivado racionalmente entre implicados y afectados. Esta razón situada e histórica logra una inserción de la moralidad en las relaciones vitales de la eticidad, pero manteniendo el aguijón crítico en virtud del concepto de autonomía. Con lo cual, persiste la capacidad productora del mundo (*welterzeugend*) de un sujeto legislador (*gesetzgebend*), es decir, la “espontánea autolegislación de la razón”¹⁷. Esto vale en sentido práctico para la concepción de la libertad racional y en sentido teórico para el carácter constructivo del conocimiento racional.

Pero lo que no se sostiene es la presunta “autarquía de la razón”¹⁸. Esto afecta a los juicios sintéticos a priori y a la doctrina del *faktum* de la razón. En ésta, porque aunque la razón asume la conciencia

de deber, no explica el origen, ni su procedencia. En el tránsito histórico del derecho natural al derecho racional se puede comprobar que el concepto universalista de la justicia deontológicamente vinculante tiene su origen en una justicia redentora, que remite en último término al ámbito de lo sagrado. ¿En qué medida la fuerza motivadora de las buenas razones puede sustituir a la fuerza vinculante de carácter sagrado de los mandatos divinos? ¿Ocupa la razón por completo el lugar de Dios? ¿Se ha divinizado la razón? ¿Se requiere algún tipo de religación para que sea efectivamente motivadora la fuerza vinculante que se pretende atribuir a la razón?

Al final, lo que queda tras el proceso destrascendentalizador de la razón, que ya comienza en tiempo del propio Kant con Hamann, según Habermas, es una razón subjetiva pero encarnada lingüísticamente. Esta razón subjetiva es concebida como una actividad *orgánicamente encarnada*, espiritual, *situada* en un tiempo histórico y en un espacio social. Es en el horizonte de un mundo vital compartido intersubjetivamente de donde surgen las pretensiones de los sujetos socializados comunicativamente. Con la socialización los sujetos se convierten en partícipes de comunidades de comunicación y miem-

¹⁷ *Ibíd.*, II, 348, 371.

¹⁸ *Ibíd.*, II, 369, 414-415.

bros de comunidades de cooperación. Pero, a la vez, conservan algo esencial de la herencia del yo trascendental: la capacidad de aprender en su relación con el mundo en virtud de la espontaneidad de su razón e imaginación, como actores libres, aunque siempre bajo las condiciones no elegidas de un mundo vital contingente. Acción comunicativa y cooperación en el paradigma de la socialización lingüística son los componentes de la precomprensión con la que Habermas prosigue la genealogía de la razón posmetafísica en la ramificación de la filosofía contemporánea que conecta con Kant y Hegel.

En esa línea filosófica, en la que se aprovecha tanto la hermenéutica como la pragmática del lenguaje que aportan Schleiermacher y Humboldt, se impulsa el cambio de paradigma preparado por Hamann y Herder. A mi juicio, se trata de un enfoque hermenéutico, como reconoce el propio Habermas y en el que hay que insertar a Apel (*a priori* lingüístico y corporal). La razón ya no será entendida como en la tradición idealista como razón pura¹⁹, sino que la razón se encarna simbólicamente en el significado de los sustratos

signíficos comprensibles intersubjetivamente. Pero, además, hay que prestar especial atención a la crítica nietzscheana de la razón pura²⁰ y a su prosecución en gran parte del pensamiento español contemporáneo, por ejemplo en Unamuno (sentimiento trágico de la vida), Ortega y Gasset (razón vital e histórica), Zubiri (razón sentiente), Zambrano (razón poética), Cortina (razón cordial). Por eso hallamos huellas de la razón en las contingencias y en las constelaciones de la historia, de las que no hay más que interpretaciones, reconstrucciones o genealogías.

No obstante, con la destranscendentalización de la moral racional se hace difícil mantener el momento de lo incondicionado en las pretensiones de validez por parte de los sujetos socializados, que tienen que seguir siendo capaces de identificar las injusticias mediante la crítica moral –aunque parezca formal–, al modo de un “aguijón” en la carne de la eticidad²¹. Tal destranscendentalización de la *moral racional* tendrá que explicar cómo la universalización exigida por la ley moral puede ser convertida en tarea de un *entendimiento* (*Verständigung*)

¹⁹ J. G. HAMANN, “Metakritik über den Purismus der Vernunft” (1784), citado en este contexto por Jürgen Habermas.

²⁰ J. CONILL, *El poder de la mentira*.

²¹ J. HABERMAS, *Auch eine Geschichte der Philosophie*, II, 551.

discursivo entre los sujetos afectados, en el que prevalezca la fuerza (*Zwang*) del mejor argumento, el universalismo (la inclusión de *todos* los posibles afectados) y el vigor de un elemento contrafáctico (como el “nosotros” que trascienda todas las comunidades particulares)²². Todo lo cual no resulta nada fácil de lograr.

En el último tramo de su genealogía del pensamiento posmetafísico que conecta con Kant y Hegel, Habermas caracteriza el punto de partida de la filosofía contemporánea recurriendo a las posicio-

nes que van de Feuerbach a Marx, Kierkegaard y Peirce. Sin embargo, de un modo sorprendente prescinde de una confrontación con Nietzsche, lo cual considero que es una importante deficiencia, a pesar de la justificación que ofrece el propio Habermas en el libro, al reducir el hueco de Nietzsche a una “discusión estética”. Creo que tanto el modo de proceder genealógico como la cuestión relativa a la fe y el saber que le sirve de hilo conductor exigen un tratamiento del problema en los términos que plantea el pensamiento nietzscheano. ■

²² *Ibíd.*, 786.