



## Conill Sancho, J. (2021). *Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón*. Madrid: Tecnos

Iván Sanz Marcos<sup>1</sup>

*Nietzsche frente a Habermas. Genealogías de la razón* es la última obra publicada por el profesor Jesús Conill, catedrático emérito de Filosofía Moral en la Universidad de Valencia. Su labrado ensayo parece proyectar dos momentos aparentemente separados: la genealogía habermasiana y nietzscheana. Sin embargo, un puente central hilvana ambos dominios: la relación razón-fe, desentrañando una religión abierta a la razón como también iluminaron José Gómez Caffarena y Manuel Fraijó. Como destino final, el autor consigue ilustrar cómo podríamos experimentar nuevas formas en que la religión se nos acontece desde la racionalidad moderna. Para ello, Conill establece una comparativa entre sus distintas filosofías de la religión (cristiana).

En un primer momento, centrándose en Habermas, Conill analiza cómo en el trasfondo del desarrollo de la acción comunicativa palpitan contenidos de la experiencia religiosa. Determinante es cómo toda teoría de la acción comunicativa sostiene su núcleo fundamental en una concepción de lo religioso, apropiada reflexivamente por la conciencia colectiva.

Sin este presupuesto, sería inabarcable una genealogía de la razón comunicativa, pues no considerarían el tránsito del mito a la religión universal ni el de la imagen religioso-metafísica del mundo a la comprensión moderna del mundo (p. 34). Recurriendo a la religión para explicar el trasfondo normativo de la acción comunicativa, Habermas aprovecha el estudio ontogenético de George H. Mead para rellenarlo filogenéticamente con la sociología de Émile Durkheim. Entre Mead y Durkheim, en el tránsito de la interacción mediada simbólicamente, regida por normas, a la «evolución del lenguaje», se produce una integración entre naturaleza externa, naturaleza interna e identidad colectiva en los actos de habla, atravesando una raíz prelingüística con todo su carácter simbólico —lo sacro. Además, Conill descubre como presupuesto oculto de la genealogía habermasiana que, si bien la identidad colectiva se construye a partir de un consenso normativo, entonces la lingüistización de lo sagrado, en sus prácticas rituales, se convierte en la autoridad del «consenso normativo» y en la «fuerza vinculante» de las pretensiones de validez.

<sup>1</sup> Universitat de València.



Ahora bien, ¿por qué la superación [*Aufhebung*] de la religión, dada tras la secularización generada a partir del nihilismo europeo, no implica la *supresión* de los contenidos religiosos sino, más bien, la *apropiación* filosófica de los mismos a través del desarrollo cognitivo-moral de la conciencia y de la razón comunicativa? Siguiendo a Adela Cortina, Conill argumenta que el error está en escenificar un «juego eliminatorio» que refleje la incompatibilidad entre religión y actitud secular. Esta nueva “sociedad postsecular” —en la que es conveniente superar la autocomprensión secularizada de la razón moderna— debe desarrollar unas obligaciones epistémicas capaces de recuperar un «*common sense*» en el mundo de la vida, cuyo papel civilizador mantenga respeto —y asimilación crítica— por los contenidos religiosos, de cuyos contenidos normativos nos alimentamos (p. 52). Perteneciendo, pues, la religión a la historia de la razón, el pensamiento postmetafísico se ajusta a los límites abismales de la «experiencia religiosa» como respaldo cognitivo.

Esta modernización de la conciencia pública, que fomenta el uso público de la razón, depende de ciertas presunciones cognitivas provenientes de diversas cosmovisiones que, sin embargo, parecen fragmentar la integración política y desembocar en déficits de aprendizaje. Reclamando, epistémicamente, una sociedad postsecular inclusiva ante tales discordancias, en *Auch eine Geschichte der Philosophie*, Habermas desarrolla una

genealogía siguiendo el *hilo conductor del discurso sobre fe y saber*, donde los procesos de aprendizaje constituyen el epicentro de toda transformación histórica referida a la cartografía del pensamiento y su praxis. Atendiendo a la genealogía habermasiana de la razón, la transformación hermenéutica de la línea entre Spinoza y Kant ofrece la posibilidad de reconstruir críticamente las aportaciones históricas de la religión y apropiarse de los contenidos racionales de las tradiciones religiosas. El resultado es simbiótico: una religión racionalizada, donde fe y razón son autocríticas. Siendo así una nueva razón históricamente abierta, perspicaz para sublevar salvaguardados contenidos religiosos, se convierte en directora del pensamiento postmetafísico.

Posteriormente, Conill discute si la razón autónoma es autosuficiente, es decir, si en el pensamiento postmetafísico la razón secular es necesariamente secularista. Contenidos cristianos como la gracia, la libertad, la conciencia moral y la interioridad, la experiencia del espíritu absoluto en la historia y la encarnación temporal del espíritu recrean una nueva experiencia que pone la vida en ejecución y al sujeto en perspectiva de participante, no de observador. El carácter trascendental mantiene el carácter de auto-obligación, es decir, que la razón autónoma es autosuficiente, pero esta forma de religión ilustrada, que busca la figura de un sujeto legislador que obra conforme su libertad racional (razón subjetiva), opera bajo una razón encarnada lingüísticamente. Si bien



el lenguaje está sujeto a un proceso de socialización mediado por contenidos divinos, entonces acontece un momento de destrascendentalización en la razón pura, y así una hetero-obligación epistémica por la «razón situada históricamente», es decir, insuficiente en su autonomía porque la razón está mediada lingüísticamente. Nada queda al margen de las convicciones y/o cosmovisiones, pues el nuevo *a priori* se torna impuro y gesta una razón sometida a la contingencia experiencial de la vida y la constelación de la historia.

Visto así, la razón situada históricamente precisa de una genealogía especialmente nietzscheana, porque subtrae la fuerza motivacional que diviniza la razón. Por ello, convincentemente, Conill concluye que el gran déficit motivacional de Habermas fue no incorporar el pensamiento genealógico nietzscheano en sus elucidaciones, cuando es precisamente su genealogía la que agudiza la transformación del criticismo kantiano en relación con la vivencia religiosa en la actual sociedad postsecular.

En un segundo momento de rigurosa exploración, centrándose en Nietzsche, Conill nos demuestra lo burbujeante de los dinamismos de la razón (corporal). De manera análoga al Nietzsche agonal de Yunus Tuncel y Francisco Javier López Frías, el Nietzsche de Conill es esencialmente un atleta del lenguaje, impulsándose creativamente mediante lo metafórico hasta dar con las huellas de lo sagrado. Con la filología poética, la más original y primordial, mediante la que Nietzsche

inmanentiza un «nuevo lenguaje», supera el positivismo cientificista, el idealismo (y su necesidad metafísica), el fisicalismo y el naturalismo gracias a una continua «ciencia de provecho»: la genealogía, porque sabe su *adónde*. Siguiendo la estela de su anterior libro, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (1997), Conill muestra que tal genealogía nietzscheana tiene carácter hermenéutico al poner de manifiesto el proceso de formación de la razón siguiendo el *hilo conductor del cuerpo*.

El cuerpo nos abre a una investigación radical, porque constituye el centro de interpretaciones. Su «fuerza asimiladora» conserva la animalidad en toda manifestación de la cultura, haciendo de su conocimiento algo unísono al de la experiencia vital y de su espíritu un estómago que manifiesta su rapsodia ante ella. Además, Conill descubre en Nietzsche que el «sí-mismo» [*Selbst*] constituye el cuerpo creador, no el «yo» mismo sino su dominador, cuya mano de valor y voluntad crea en su espíritu una gran razón (re-activa). La fuerza de la incorporación constituirá la condición vital del cuerpo. Esta peculiar antropología se integra en la relación cuerpo-filología, cuyo enlace sirve para profundizar en la «realidad» más básica del hombre y superar el idealismo de la conciencia. Simultáneamente, la filología es clave para una genealogía-(i) hermenéutica(!) que sigue el *sí-mismo corporal*, una hermeneutización fisiológica de la animalidad humana que persigue la *salud* radical. Cuerpo y lenguaje son



inseparables: los impulsos artísticos del cuerpo *forman* metáforas. Ricos serán los enfoques de la necesidad de conciencia y la radical transvaloración del aparato sígnico que opera en las experiencias vitales. Aparte de Nietzsche, Conill intercepta tales hemisferios sígnicos de Günther Abel, Josef Simon y Johann Figl desde la figura del *animal fantástico*, como ya hizo en su obra *El enigma del animal fantástico* (1991).

El instinto histórico de hogaño es la «comparación» entre culturas. La “hermenéutica transcultural de la vida” tiene como fin la ampliación del horizonte transcultural y constituye una crítica liberadora que, más allá del «ideal», ilumina ese *inframundo* donde nacen las valoraciones. A partir de ello, Conill da cuenta de lo necesario que es transvalorar para fomentar el «espíritu libre» frente al «espíritu gregario». Esta figura superior será decisiva en la Gran Política, porque permite una autocomprensión hermenéutica liberadora. Mediante la transformación cultural acaecida tras la «muerte de Dios», Conill resalta que la nueva forma de vivir se caracteriza por una tensión trágica entre las sombras de Dios y la libertad del *amor fati*.

Del mismo modo, el autor postula que la filosofía nietzscheana de la afirmación (poética y trágica), del «decir sí a la vida», abre a una nueva forma de vivir, en apariencia dionisiaca, bajo la fórmula del «amor *fati*». Un proceso de selección que transfigura desde el sí interrogativo e interpretativo, promovedor

del pensamiento vital-experiencial, formado desde la capacitación libre. Tiene función liberadora por implementar una poética, mediada desde imágenes y metáforas. Los «casos afortunados» que admita el proceso de selección dionisiaco implementarían un Estado de su misma índole: un Estado trágico-dionisiaco. Esta forma de gobierno sustituye la «conciencia histórica» por la «conciencia trágica». La afirmación del sufrimiento [*Leiden*] inherente a la experiencia vital instiga una nueva forma de vivir en esta cultura trágica de la transvaloración guiada desde la voluntad de poder.

Por último, recuperando la visión afirmativa de Josef Simon sobre el nihilismo europeo, da con las «raíces cristianas de Europa». Comprende el ateísmo no como rechazo del cristianismo, sino como su devenir histórico (lo rechazado cardinalmente es la moral cristiana). “Europa es la *kénosis* o vaciamiento (exteriorización [*Entäusserung*]) del cristianismo [...]”. El hombre europeo es la realización del cristianismo como religión del hombre” (p. 174). El *destino final* del cristianismo, hábil en la secularización, promueve su «sí» desde la encarnación divina: un «cristianismo trágico». La vinculación entre política y religión existente en la nueva transformación política incorporaría esta «fatalidad». Ahora bien, superando el problema de la pequeña política (socialismos y nacionalismos) con una política mundial, reconoce que el futuro pende de nuestra voluntad, encajando un acto de suprema «*autognosis*» humana que



conduce a una «política de la transvaloración de todos los valores».

Según Conill, esta última es una «política del sentido», que bajo una hermenéutica fisiológica del poder, afronta la crisis del sentido alcanzando los valores cristianos en una nueva edad trágica. Seamos «preferiblemente Dios», al modo de Jesús de Nazaret. Nuestro sentimiento del cristianismo será efectivamente trágico, pero manteniendo una afirmación trágico-dionisiaca de la existencia gracias al eterno retorno. El nuevo modelo de realidad abre a la vivencia interna del Reino de Dios bajo un sentido anticristiano. Este es el sufrimiento implicado por la actual vivencia religiosa. La experiencia trágica de la vida es la representada por Jesús de Nazaret en el martirio de «*Dioniso contra el crucificado*». Como ya apuntaron Löwith y Schlechta en este «gran mediodía», la «hora en la que el hombre decide sobre sí mismo», debemos apuntar a principios de superación y regeneración (mediante la redención), principios elementales del Cristo Real. La vivencia eterna en la inmanencia y finitud, posibilitada por la doctrina del eterno

retorno y que supera la moral cristiana, consagra una «religión del mundo» (Michael Skowron), o incluso una «religión paradójica», es decir, una religión sin deidad (Jesús Conill). Tras la crucifixión, este Dios (no eclesiástico) nos da su reino para mantenerlo en la experiencia del corazón. Esta idea es la paradoja de la cruz, pasando de formar parte del pensamiento a ostentar su suprema victoria sobre el mundo como “realidad psicológica interna”. Esta es la figura del abajamiento o «*kénosis*», generando un abismo donde Jesús de Nazaret, por amor a la humanidad, vive trágicamente con nosotros en la «Cristiandad» [*Christlichkeit*], a la vez, única promesa frente al resentimiento en el nihilismo europeo.

El libro del catedrático Jesús Conill, así, revela una religación razón-fe entre dos grandes figuras divergentes en el pensamiento contemporáneo. Estas aportaciones son la pólvora que enciende una vivencia en lo sagrado, clave para la actual sociedad postsecular. A continuación, invito al lector a atisbar esta paradoja corpóreo-trágica de la religión como eje central de su buenandanza óptica.

