

## METAFÍSICA DE LA PERSONA Y DEL DIÁLOGO.

### HEGEL, HABERMAS Y SANTO TOMÁS

Temáticas particularmente en boga y en autores de actualidad, no se las dilucida bien dentro de la filosofía si no se las remite a su raigambre metafísico-teológica. Sin embargo, en forma tácita o confesa, hoy se adhiere a expresiones como la Vattimo: “la metafísica ha terminado y es mejor que haya terminado”<sup>1</sup>. Para emplear una apreciación de Sciacca, estas manifestaciones aún constituyen los ecos ilustrados del "grito propio del neokantismo: *Keine Metaphysik mehr*: «Basta de metafísica»<sup>2</sup>. Lo que se pone en juego entonces es la esencia del verdadero quehacer filosófico, que consiste en llegar a ver el fondo de las cosas y, por ausencia de lo cual, hoy reina muchas veces bastante confusión.

El presente trabajo tendrá por objetivo poner de manifiesto, en base a un riguroso planteo metafísico, en primer lugar el tema de la persona en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en segundo lugar abordar la temática del diálogo y de la comunicación en un autor de raigambre idealista como es Habermas y, por último, presentar los temas de la persona y del diálogo en la metafísica de Santo Tomás de Aquino buscando hallar respuesta por parte de la *philosophia perennis* al interés actual por el pensamiento de ambos autores.

#### 1. La persona en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel

La expresión *die Person* se encuentra dentro de la tercera y última parte de la referida obra hegeliana, es decir, en la *Ciencia de la lógica subjetiva o la doctrina del concepto*, que es donde Hegel explica abiertamente el modo como él concibe el destino de la persona humana. Ante todo, para comprender debidamente los textos del autor, se debe precisar que se trata de un sistema metafísicamente monista en el cual todo es una y la misma cosa. La identidad en Hegel posee categoría absoluta, es decir, nos hallamos ante un absoluto inmanente en el cual toda determinación no es más que apariencia. El propio autor lo explica diciendo “la simple, genuina identidad de lo absoluto es indeterminada, o más bien se ha disuelto en ella toda determinación de la *esencia* y la *existencia*, o sea del *ser* en general, tanto como de la *reflexión*. Por lo tanto el *determinar qué es lo absoluto*, resulta negativo, y lo

<sup>1</sup> G. VATTIMO, *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Paidós, Barcelona, 2008, p. 38.

<sup>2</sup> M. F. SCIACCA, *La reacción antimetafísica*, en: *Historia de la Filosofía*, Luis Miracle, Barcelona, 1962, p. 555.

absoluto mismo aparece sólo como la negación de todos los predicados y como el vacío"<sup>3</sup>. Dentro de este absoluto negativo o vacío absoluto inmanente de Hegel que todo lo envuelve y abarca, el autor nos explicará el papel que ocupa para él lo que en la filosofía clásica se designó con el término de *persona*.

Para explicar la persona humana en la fugacidad de su particularización aparente, Hegel coloca en la *Ciencia de la Lógica* dicha temática bajo el título: "El quimismo"<sup>4</sup> y aclara que "en cuanto a la expresión *quimismo*... [la misma], se halla aplicada a la relación de la diferencia"<sup>5</sup>. Para el autor, son entendidas como relaciones químicas tanto "en el ser viviente la relación sexual...como también las relaciones espirituales de la amistad, del amor, etc."<sup>6</sup>. También, y tal como ocurre con las sustancias químicas, dichas realidades estarán llamadas a fundirse y con-fundirse entre sí. Según lo cual en Hegel "una persona *se continúa* en la otra"<sup>7</sup> sin que haya entre ellas diferencias sustanciales y prevaleciendo de este modo el ser genérico a expensas de una accidentalidad fenoménica de individuos sin sustancia.

Otro texto importante y que contribuye a esclarecer el planteo del autor, es el que hace referencia al origen de la persona dentro de este devenir universal. Nos dice Hegel que, así como "es el objeto químico al principio...una *base* indiferente, que no está todavía determinado como un individuo diferente; también la persona es una base tal que al comienzo se refiere sólo a sí misma"<sup>8</sup>. Para Hegel tanto el individuo como la persona provienen de una "*base* indiferente" que es vacío absoluto o absoluto vacío de determinación. Es decir, en el idealismo la persona proviene de la nada y a la nada retorna. Lo que está expresando aquí el autor es que no hay un *Otro* ontológico del cual la persona parta y hacia el cual deba volver, por ello "se refiere sólo a sí misma". El planteo de Hegel es en esto coherente y bien claro. Dentro del panteísmo la persona no es *creatura* subsistente creada por *otro* ser subsistente y a quien remite su condición de tal, sino apariencia transitoria de un vacío devenir universal que no puede entonces más que referirse sino a sí. En este definir a la persona como una pura

<sup>3</sup> *WL II*, S. 187: "Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des *Wesens* und der *Existenz* oder des *Seins* überhaupt sowohl als der *Reflexion* aufgelöst. Insofern fällt das *Bestimmen* dessen, *was das Absolute sei*, negativ aus, und das Absolute selbst erscheint nur als die Negation aller Prädikate und als das Leere". E. MOLDENHAUER UND K. M. MICHEL (Redaktion), *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden*, Vol. 5 y 6, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1969. *WL I* y *WL II* respectivamente.

<sup>4</sup> *WL II*, S. 428: "Der Chemismus".

<sup>5</sup> *WL II*, S. 429: "über den Ausdruck *Chemismus* für das Verhältnis der Differenz...ergeben hat".

<sup>6</sup> *WL II*, S. 429: "im Lebenden steht das Geschlechtsverhältnis...so wie es auch für die geistigen Verhältnisse der Liebe, Freundschaft usf.

<sup>7</sup> *WL II*, S. 415: "einer Person in die andere *kontinuiert*".

<sup>8</sup> *WL II*, S. 429-430: "ist das chemische Objekt zunächst...eine gleichgültige *Basis*, das noch nicht als different bestimmte Individuum; auch die Person ist eine solche sich erst nur auf sich beziehende Basis".

referencia a sí, Hegel se constituye en uno de los mejores portavoces filosóficos de la Ilustración.

## 2. El diálogo y la comunicación en Habermas

Se lee en Habermas: "me identifico más bien con la línea de Kant, Hegel, Humboldt, el pragmatismo"<sup>9</sup>. Lo primero a considerar es que el pensador de la escuela de Frankfurt se inscribe a sí mismo en una tradición abiertamente no especulativa<sup>10</sup>. Fiel heredero y entroncado en esta identidad del pensamiento protestante, la ausencia de una referencia a lo real extramental se muestra como el común denominador de toda su obra. Si bien se trata de un autor que ha editado numerosas páginas acerca de la acción comunicativa, sin embargo en el planteo habermasiano se halla totalmente ausente referencia alguna a un *logos* objetivo. Motivo por el cual no se encuentra en su pensamiento un *dia-logos* en el sentido clásico del término ya que la *logicidad* de lo real existente ha sido deliberadamente excluida.

El discurso de Habermas se reducirá entonces al ensayo de una "teoría de la intersubjetividad"<sup>11</sup> que será en el fondo una teoría del consenso. El punto de apoyatura es una "teoría consensual de la verdad"<sup>12</sup> y Habermas es en esto heredero del nominalismo contractualista. El término *verdad* en el clásico sentido de la *veritas rerum naturae* ha sido desplazado por la expresión "Wahrheitstheorien"<sup>13</sup> o "teorías de la verdad". La cuestión de la verdad se torna así un arbitrario juego con pretensión de validez científica. Y dado que todo contrato es pacto o arreglo, quien aquí dice *consenso* dice también negocio y manipulación. Al respecto, Habermas sostuvo: "ciertamente coincido con Putnam en que no hay tal cosa como un lenguaje del mundo, algo así como un libro de la naturaleza que se imprimiera sobre nuestra mente. Sólo hay lenguajes que inventamos desde diversas perspectivas"<sup>14</sup>. Así la acción comunicativa habermasiana no es más que una arbitraria construcción, pues "en

<sup>9</sup> J. Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 66.

<sup>10</sup> Cfr. J. D'Hondt, *Hegel*, cit., p. 329: "la concepción luterana...no es especulativa".

<sup>11</sup> J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, p. 273-274.

<sup>12</sup> Cfr. A. WELLMER, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 95: "la tesis central de la teoría consensual o discursiva de la verdad en su versión habermasiana es que se pueden calificar como «verdaderas» o «válidas» exclusivamente aquellas pretensiones de validez sobre las que sea dado alcanzar un consenso discursivo bajo condiciones de una situación ideal del habla".

<sup>13</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, en: H. Fahrenbach (Hrsg.), *Wirklichkeit und Reflexion, Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Neske, Pfullingen, 1973, S. 211-265.

<sup>14</sup> J. HABERMAS, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 77-78. Aquí la postura habermasiana se muestra diametralmente opuesta al realismo de Derisi. Cfr. O. N. Derisi, *La Palabra*, Emecé, Buenos Aires, 1978.

consecuencia, el mundo debería concebirse como la totalidad de los objetos, no de los hechos, los cuales [objetos] dependen del lenguaje"<sup>15</sup>.

La herencia filosófica idealista y hegeliana se deja ver una y otra vez en la obra de Habermas y de otros autores a los que va citando. Si tal como para el sociólogo germano "los hechos sólo son en apariencia correlatos objetivos de los enunciados"<sup>16</sup>, entonces el discurso se torna *autónomo*<sup>17</sup>. Esta autonomía del discurso busca en el fondo, y al igual que en Hegel, ser anónima. Así, "tras el desmoronamiento de la subjetividad trascendental el análisis se orienta a un anónimo acontecer del lenguaje, que saca de sí y pone mundos para volver a engullirlos después, que antecede a toda historia óptica y a toda praxis intramundana y que penetra a través de todo"<sup>18</sup>. La concepción del discurso se absolutiza en este *engullirlo todo*<sup>19</sup>, convirtiéndose a sí mismo en "la vorágine de una corriente del lenguaje carente de toda dirección"<sup>20</sup>. Se trata de "un lenguaje fluidificado, que sólo puede consistir ya en el modo de su propio fluir"<sup>21</sup>. La expresión evoca la hegeliana concepción del espíritu como "la fluidificación absoluta"<sup>22</sup> que ya había sido expresada en la *Fenomenología*. El grado de absolutización de este tipo de lenguaje artificial justificará la pretensión que todo sea medido pura y exclusivamente a partir de él. De aquí que la "hermeneútica del lenguaje"<sup>23</sup>, concebida ésta al modo habermasiano, se presentará en los estudios y tribunales académicos como apelación a una autoridad máxima, exclusiva y excluyente de toda otra consideración.

Sin embargo, cuando Habermas expresa: "por lo que se refiere al estilo de la teoría de la acción comunicativa, es cierto que escogí un modelo hegeliano"<sup>24</sup>, está confesando con ello mucho más que un inocente origen nominalista en la teoría del discurso. Hay en el fondo del sociólogo germano, y tal como ocurre en otros autores, una preocupación que subyace a veces de modo casi velado y que pocas veces se pone de manifiesto. La misma posee sus más

<sup>15</sup> J. HABERMAS, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 78.

<sup>16</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Catedra, Madrid, 1994, p. 118.

<sup>17</sup> J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 243: "el enfoque articulado en términos de *teoría de la comunicación* parte con Humboldt del modelo del entendimiento lingüístico y supera a la filosofía del sujeto poniendo al descubierto en el «auto» de la autoconciencia, de la autodeterminación y de la autorrealización la estructura intersubjetiva de perspectivas que se entrelazan entre sí y reconocimiento recíproco".

<sup>18</sup> J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 244.

<sup>19</sup> J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 247: "el texto puede engullir no sólo al autor, sino también a la diferencia categorial entre ficción y realidad".

<sup>20</sup> J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 245.

<sup>21</sup> J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 245.

<sup>22</sup> *Phä*, S. 153: "das absolute Flüssigwerden". E. Moldenhauer und K. M. Michel (Redaktion), *G. W. F. Hegel. Werke in 20 Bänden*, Vol. 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970.

<sup>23</sup> J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 274.

<sup>24</sup> J. HABERMAS, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 47.

profundas raíces en el anhelo del hombre por encontrar una justificación acabada a la autonomía de la moral. Así los pensadores que se dicen postmodernos y antimetafísicos, y esto aún en campo católico, han ido prefiriendo a Hegel porque en dicho autor idealista anida el esfuerzo más acabado de aquello que en la expresión de propio Habermas constituye "una destrascendentalización de la epistemología y de la teoría moral"<sup>25</sup>. No será casual entonces que deliberadamente el autor ubique su propio pensamiento dentro de lo que denomina como "una Ilustración escéptica"<sup>26</sup>. En este definir la moralidad como una pura referencia del hombre a sí mismo, el autor germano continúa hoy instaurando los principios filosóficos de la Ilustración.

### 3. La metafísica de la persona y del diálogo en Santo Tomás

Es oportuno precisar que el aporte más valioso de la filosofía de Santo Tomás con respecto a temas actuales –como lo son el de la persona y el del diálogo– se torna mucho más luminoso si se lo visualiza desde la propia metafísica teológica tomasiana. Así, por ejemplo, es interesante observar que, a poco de comenzar el *De veritate*, Santo Tomás expresa: “res ergo naturalis, inter duos intellectus constituta (est) [la cosa natural (está) constituida entre dos intelectos]”<sup>27</sup>; pues el carácter dialogal dentro del planteo del Aquinate posee de por sí condición metafísico-teológica. Es decir, el auténtico diálogo de los hombres entre sí es posible sólo porque en cada cosa creada el Creador ha expresado un mensaje y cada ser finito ontológicamente posee entonces *en sí* una palabra divina que, de suyo, es plenitud de sentido participado. Así, el diálogo del hombre con el hombre se convierte, también y en un sentido participado, en un diálogo con el Creador. No ha sido casual que Pieper haya expresado que, si a Santo Tomás "se quisiera darle un apodo, al modo en uso, por ejemplo, en la orden de los carmelitas («San Juan de la Cruz»)"<sup>28</sup> debería llamarse "Santo Tomás del Creador"<sup>29</sup>.

A continuación del citado texto del *De veritate*, el Aquinate agrega: "secundum enim adaequationem ad intellectum divinum (res) dicitur vera [(la cosa) se dice verdadera según la adecuación al intelecto divino]"<sup>30</sup>. Para Santo Tomás, sin un Dios que hubiera pre-pensado las cosas, al hombre le sería entitativamente imposible conocer ni expresar válidamente nada. A

<sup>25</sup> J. HABERMAS, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 89.

<sup>26</sup> J. HABERMAS, *La necesidad de la revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 32.

<sup>27</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, I, 2, 97-101.

<sup>28</sup> J. PIEPER, *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*, Fades, Buenos Aires, 1983, p. 15.

<sup>29</sup> J. PIEPER, *Creaturidad y tradición. Tres ensayos sobre la condición creatural del hombre*, cit., p. 15.

<sup>30</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *De Veritate*, I, 2, 97-101.

la luz de ello, para el planteo tomasiano es entonces el acto intelectual de Dios el que fundamenta todo acto cognitivo del hombre, como asimismo es la palabra divina la que hace posible toda otra palabra. Sin este contenido metafísico-teológico, todo acto humano se vería vaciado de su sentido más alto y también más propio. Es decir, querer privar al hombre y al mundo de su sentido metafísico y teológico, sería privarlos también de su condición más viva, rica y verdadera. Así, por ejemplo, si bien en el planteo habermasiano de la comunicación como pura intersubjetividad, se pudiera decir que se oyen los ecos del grito "Basta de metafísica", cabe señalarse también que las consecuencias de dicho encuadre temático no son para nada ajenas a la actual angustia existencial del sin sentido nihilista quizás más agudo y profundo de la historia.

Con respecto al tema de la persona humana, Santo Tomás afirma que "nomen persona non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura [el nombre de persona no es dado para significar al individuo dentro de la naturaleza, sino para significar la realidad subsistente en tal naturaleza]"<sup>31</sup>. En relación a dicha temática, se ha de decir que la metafísica del Aquinate continúa y completa en esto fielmente la consideración metafísica aristotélica de la subsistencia o permanencia de lo real, en cuanto lo real es poseedor de un contenido permanente y esencial. En ello, Hegel significa el polo exactamente opuesto tanto a Aristóteles como a Santo Tomás, por cuanto constituye una reflexión que pretende centrarse en una fundamental y exclusiva inconsistencia de lo real. El propio Hegel definiendo él mismo el idealismo dirá: "el idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto, no reconocer lo finito como un verdadero existente"<sup>32</sup>.

Mientras que en la filosofía hegeliana la anónima divinidad inmanente constantemente fluye o deviene en un eterno tejerse y destejerse, por el contrario, para el Aquinate el sentido más acabado y completo del ser personal se halla en el ser divino, en cuanto que el ser de Dios es entendido como el ser más subsistente y perfecto de todos los seres. De este modo, persona se dice del ser divino también como *hypostasis*. Para el Aquinate el nombre de *hypostasis* se predica de Dios no en cuanto que el ser divino subyaciera o fuese soporte de los accidentes, sino en cuanto que el ser divino significa ante todo "rem subsistentem [realidad

---

<sup>31</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, I, q. 30, c.

<sup>32</sup> *WL I*, S. 172: "der Idealismus der Philosophie besteht in nichts anderem als darin, das Endliche nicht als ein wahrhaft Seiendes anzuerkennen".

subsistente]"<sup>33</sup>. Es en este sentido que "persona proprie convenit Deo, et nobilius quam creaturis [persona propiamente conviene a Dios, y más noblemente que a las criaturas]"<sup>34</sup>. La esencia misma de la persona humana en Santo Tomás no consiste entonces en otra cosa más que en reflejar o espejar en sí esta nobleza de la permanencia propia de su creador.

### Conclusiones

La concepción de la persona en Hegel no hace más que poner de modo claro la efímera suerte que ella corre dentro de todo riguroso planteo metafísicamente panteísta, el cual a su vez desemboca en un manifiesto ateísmo. Hegel tuvo el valor y la honestidad de poner a la luz todas las consecuencias a las que arriba su sistema, cosa que no siempre los que hoy están entusiasmados por la filosofía de Hegel se encuentran dispuestos a reconocer y a aceptar. También ha de decirse que, debido a la deliberada actitud inicial antimetafísica hoy en curso, no todo estudio sobre Hegel es filosóficamente serio. Tampoco todo lo que proviene de las universidades alemanas obedece precisamente a una mirada afín a aquello que en la propia Alemania ha sido denominado como la "katholische Weltanschauung [mirada católica del mundo]"<sup>35</sup> y a la cual hoy debieran permanecer fieles nuestras universidades católicas. Tal como se ha dicho más arriba y es reconocido por la crítica filosófica, la identidad del pensamiento protestante no es especulativa y prima entonces, como consecuencia lógica inevitable, la primacía de la praxis.

En cuanto a Habermas ha de decirse que es un autor contradictorio precisamente porque no es profundo; y decimos que no es profundo principalmente por la aversión que posee a todo cuestionamiento último o metafísico. Ahora bien, Habermas pretende realizar el esfuerzo por poder engendrar una teoría de la comunicación sin base ontológica. En el *Prefacio* de su libro *Teoría de la acción comunicativa* intenta colocar su planteo antimetafísico como quehacer científico y dentro de "las intenciones filosóficas desarrolladas de Kant a Marx"<sup>36</sup>. Pero, ensayar una teoría de la acción comunicativa sin metafísica, desemboca tarde o temprano en lo expresado abiertamente por Schirrmacher: "la

---

<sup>33</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, I, 29, ad 3: "nomen hypostasis non competit Deo quantum ad id a quo est impositum nomen, cum non substet accidentibus: competit autem ei quantum ad id, quod est impositum ad significandum rem subsistentem".

<sup>34</sup> S. THOMAE AQUINATIS, *Summa Theologica*, I, q. 29, ad 3.

<sup>35</sup> Cfr. M. L. BAIXAULI, *La «katholische Weltanschauung» de Romano Guardini*, en: *Scripta Theologica* 30, 1998/2, pp. 629-658.

<sup>36</sup> J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, I, Taurus, Madrid, 1992, p. 11.

charlatenería"<sup>37</sup> por la cual "filósofos e historiadores, quienes en general cultivan las ciencias del espíritu,...comienzan a hablar en términos de ficción"<sup>38</sup>. En su interesante trabajo de doctorado Fazis denuncia dicha realidad como el resultado del "compromiso político del filósofo postmoderno, cuya inconsistencia es evidente"<sup>39</sup>. El discurso se convierte así en "salvaje delirio"<sup>40</sup>, lo cual testimonia que la sofística vuelve a triunfar una vez más sobre la filosofía.<sup>41</sup> Se busca entonces "una gran teoría de la acción comunicativa"<sup>42</sup> porque en el fondo se sabe o se sospecha que no es posible ninguna comunicación real y verdadera.

En lo que se refiere a la obra de Santo Tomás, lo principal a señalar es que cualquier temática filosófica que aborda el Aquinate se halla invariablemente inserta dentro de una apreciación metafísico-teológica, pues ello constituye la propia identidad del pensamiento tomasiano; aunque tal apreciación se ve anulada en todo aquel ámbito en el cual se da cabida a la actual y marcada tendencia que busca la disolución de la metafísica teológica como disciplina filosófica. Sin embargo, la conceptualización de la metafísica como *θεολογία*, es previa al cristianismo y se reitera particularmente en Aristóteles, autor en el que se basa el Aquinate<sup>43</sup>. Por otra parte, la metafísica concebida como *θεολογία* ha sido reconocida y aceptada no sólo por la tradición de la Iglesia, sino también por numerosos e importantes autores de la filosofía judía e incluso árabe. Este auténtico espíritu y magisterio tomasiano es aquel que podría brindar hoy un valioso aporte en cuanto a importantes temas de actualidad como la persona y el diálogo, brindando asimismo un valioso criterio de discernimiento con respecto a planteos de autores modernos y contemporáneos como lo son Hegel y Habermas.

Patricia N. Sambataro

<sup>37</sup> F. SCHIRRMACHER, *Wie Worte Taten gebären*, en: *Philosophie-Kolumne von Literaturbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)*, Dienstag 29. März 1988: "das Geschwätz".

<sup>38</sup> F. SCHIRRMACHER, *Wie Worte Taten gebären*, en: *Philosophie-Kolumne von Literaturbeilage der Frankfurter Allgemeinen Zeitung (FAZ)*, cit.: "Philosophen und Historiker, Geisteswissenschaftler überhaupt,...beginnen, fiktional zu reden".

<sup>39</sup> U. FAZIS, «Theorie» und «Ideologie» der Postmoderne: *Studien zur Radikalisierung der Aufklärung aus ideologiekritischer Perspektive*, Social Strategies Publishers Co-operative Society, Basel, 1994, S. 99: "politischen Engagement postmoderner Philosophen, dessen Inkonsequenz offenkundig ist".

<sup>40</sup> U. FAZIS, «Theorie» und «Ideologie» der Postmoderne: *Studien zur Radikalisierung der Aufklärung aus ideologiekritischer Perspektive*, cit., S. 99: "wildes Phantasieren".

<sup>41</sup> Duso es uno de los críticos que han venido señalando, ya en el ploteo metafísico de Hegel ya en el de sus herederos, la "insoprimibilità della doxa...[e] la impossibilità de un tale ambito del puro pensiero". G. DUSO, *Hegel interprete di Platone*, CEDAM, Padova, 1969, pp. 53 y 54.

<sup>42</sup> J. HABERMAS, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, cit., p. 44.

<sup>43</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1026 a.