

TAULA

quaderns de pensament

es (ètica) RT

filosofia

núm. 23-24 / 1995

Universitat de les Illes Balears

UNIVERSITAT DE LES ILLES BALEARS



5101570416

Taula

Quaderns de pensament

23-24

(gener-desembre 1995)

Palma, 1995

Universitat de les Illes Balears
Departament de Filosofia

Taula. Quaderns de pensament, núm. 23-24, 1995

Revista del departament de Filosofia de la Universitat de les Illes Balears

Director: Gabriel Amengual

Secretari de redacció: Bernat Riutort

Consell de redacció: Adelaida Ambroggi, Gabriel Amengual, Andreu Berga, Camilo J. Cela Conde, Juan M. Piquer, Bernat Riutort, Diego Sabiote, Albert Saoner, Francesc Torres, Juan L. Verma.

Col·laboracions, intercanvi, llibres per a recensions (2 exemplars)

Dept. de Filosofia. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07071 Palma

Subscripcions: CIDA. Campus universitari. Cra. de Valldemossa km 7.5. 07071 Palma.

Preu número: 943/1000.

Coberta: Jaume Falconer

© del text: els autors, 1996

© de l'edició: Universitat de les Illes Balears, 1996

Es prega als autors que enviïn un abstracte de l'article d'un màxim de 10 línies en la llengua de l'article i, si és possible, també en anglès.

Els articles que s'enviïn per a la publicació hauran d'anar acompanyats, a més del text imprès, del corresponent text en disket, assenyalant el programa en què ha estat processat.

ISSN: 0214-6657

Dipòsit legal: PM 373-1982

Impremta: Jorvich S.L.

ÍNDICE

Actualitats de la teoria crítica

<i>Presentació</i>	7
Mateu Cabot	
TEMA	9
<i>La metafísica en el momento de su caída</i>	11
Albrecht Wellmer	
<i>'Transcendencia desde dentro', 'Idea de reconciliación': Habermas y Adorno frente a la teología</i>	25
José A. Zamora	
<i>La posibilidad del arte como lugar de reflexión. La ubicación de la experiencia estética en la filosofía de Th. Adorno</i>	67
Mateu Cabot	
<i>Sobre el giro lingüístico en las filosofías anglosajona y alemana</i>	85
Cristina Corredor	
<i>Contra la irracionalización del arte. La idea de artisticidad en Adorno y los riesgos de una estética comunicativa</i>	111
Vicente Gómez	
ESTUDIS	127
<i>Algunas reflexiones corporativas sobre la ética y la política (a propósito de Robert Nozick)</i>	129
Camilo José Cela	
<i>Ascens i fallida de la naturalesa humana</i>	137
Josep Maria Llauradó	
NOTES	143
<i>Comentarios y añadidos a la edición castellana</i>	145
Mateu Cabot	
RECENSIONS BIBLIOGRÀFIQUES	149
NOTÍCIES	173
<i>Pensamiento medieval I. Filosofía árabe en España</i>	175
Juana Sánchez-Gey Venegas	



PRESENTACIÓ

El tema d'aquest número doble de *Taula. Quaderns de pensament* és, com figura en el títol en portada, «Actualitats de la teoria crítica». Aquest, malgrat o gràcies a la seva ambigüitat, podria ser el fil comú que recorre el bloc temàtic de la revista.

Després de que l'anomenada "segona generació" de la Teoria Crítica, per dir-ho en un parlar estandarditzat encara que dubtós, hagi posat sobre la taula el gruix de la seva aportació teòrica la tasca immediata que s'ha presentat consisteix en un fer balanç. Aquest s'està fent en dues direccions: mirar allò del més nou que ha obert nous espais de comprensió, mirar allò de l'anterior que se ens revella com no totalment, o no fidedignament, recollit per les noves versions i que segueix essent vàlid i fructífer pel present.

En aquesta doble direcció de revisió crítica crec que es mouen les cinc aportacions. Certament són molt diferents els seus camps concrets de reflexió i fins i tot els seus presupòsits, però en ells batega una intenció comuna: repensar allò de la Teoria Crítica que, després de les anades i tornades teòriques dels últims decennis, encara segueix essent vàlid per pensar el present i que d'aquesta manera es converteix en el símptoma de que mai en filosofia és convenient donar crèdit al definitiu enterrament de qualsevulla idees.

Volem agrair al Prof. Dr. Albrecht Wellmer (Universitat de Berlín) la seva amabilitat y las facilitats ofertes per traduir i publicar l'article que obri la revista.

Mateu Cabot

Taula (UIB)
núm. 23-24, 1995

Tema



LA METAFÍSICA EN EL MOMENTO DE SU CAÍDA*

Albrecht Wellmer

I

En sus "Meditaciones sobre la metafísica", el último capítulo de *Dialéctica negativa*, Adorno intentó desarrollar el concepto de un pensamiento más allá de la metafísica. Este concepto permanece en lo aporético. Para Adorno lo que merece, por así decirlo, el nombre de "pensamiento" debe participar en el impulso trascendente de la metafísica, aunque se resista a la forma del pensamiento conceptual. Como casi siempre en Adorno la aporía resulta de una argumentación con doble fondo: por *una* parte muestra que la "caída" de las ideas metafísicas es inapelable; por *otra* argumenta que la verdad de la metafísica sólo es concebible en el momento de su caída. El momento de esta caída es, entendido en un sentido amplio, la última etapa de la Ilustración europea desde Kant; en un sentido estricto es el crimen de Auschwitz como el momento de consumación y auto-cancelación de esta Ilustración.

Las "Meditaciones sobre la metafísica" son una confrontación particular con la salvación crítica kantiana de la metafísica. En ella Adorno demuestra porqué la caída de la metafísica es inapelable, y a la vez afirma en ella, y de ella adopta, aún el gesto de la salvación crítica. Quisiera explicar primeramente el aspecto destructivo de su argumentación. La crítica de Adorno se dirige contra la delimitación kantiana entre el ámbito de lo empírico y de lo inteligible, la condición de la salvación crítica de la metafísica realizada por Kant. Sin duda Adorno señala una antinomia en el concepto de lo inteligible que es, en forma distinta de las antinomias kantianas, no sólo inevitable, sino también insoluble. Por esto se trata de una antinomia que pone en cuestión con la cognoscibilidad del mundo inteligible a la vez su *imaginabilidad*. La antinomia consiste en que a las ideas trascendentales no puede corresponder la realidad objetiva y que ellas deben ser la expresión de un pensamiento con sentido que, sin embargo, *debe* corresponder a la rea-

* Edición original: "Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes", in: D.HENRICH, R.P.HORSTMANN (Hg.): *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, 1988, pp. 767-783.

lidad. Que a las ideas trascendentales no les corresponde ninguna realidad objetiva, que no les corresponde ninguna experiencia posible, lo mostró Kant mismo encarecidamente. Por el contrario Adorno muestra que serían meros pensamientos vacíos si no fueran pensadas desde la posible experiencia, esto es, *sub specie* de una realidad objetiva al menos *posible*. La equivocidad del concepto kantiano de idea es comprensible en el tránsito de la *Crítica de la razón pura* a la *Crítica de la razón práctica*. A la luz de la razón práctica las ideas de Dios, libertad e inmortalidad no aparecen ya meramente como ideas regulativas, sino que se convierten más bien en ideas *constitutivas*, “en tanto son fundamentos de la posibilidad de *hacer real el objeto necesario* de la razón pura práctica (el bien supremo)” (KpV, A 244). Para que el “bien supremo” pueda ser pensado como una *realidad posible*, dios libertad e inmortalidad deben ser pensadas como reales — aunque incognoscibles—. Pero como nombres de lo real estas ideas sólo pueden ser pensadas porque según su sentido están referidas siempre —en un modo opaco para Kant— a la posible experiencia, o a las condiciones de la posible experiencia. Presuponen en diferentes modos el concepto de una esencia espiritual individualizada, esto es, la esencia espiritual individualizada de un mundo. Pero en el concepto de una esencia espiritual, de la única forma en que podemos pensarla, está ya implícito siempre su corporalidad, esto es, espacio y tiempo y experiencia posible. Esta naturalidad, esta corporalidad de la esencia espiritual individualizada está presupuesta en secreto en los conceptos centrales en los que Kant piensa el reino de lo inteligible y a la vez está negada *como* una presuposición necesaria. La equivocidad de las ideas trascendentales —entre un significado “regulativo” y uno “constitutivo”, entre trascendencia e inmanencia— se explica en el hecho de que el concepto de lo inteligible caracteriza no sólo un más allá de la naturaleza *cognoscible*, sino a la vez un más allá de la *mala* naturaleza (y de una historia sin sentido). Como más allá de la mala naturaleza el reino de lo inteligible se encuentra ante una tarea infinita, ante la cual se ve puesto el ser racional finito —la realización del bien supremo, la superación de la naturalidad de la voluntad—, como ante la posibilidad de una solución de esta tarea, para la cual no puede ganarse ningún punto de apoyo sólo desde la experiencia histórica. Puesto que la tarea es irrecusable las ideas de Dios, libertad e inmortalidad deben corresponder a la realidad, pues sólo si les corresponde la realidad puede tener sentido la tarea misma y puede ser, a la vez, índice de un sentido del mundo natural e histórico. Este círculo de postulados expresa no sólo una vinculación cognoscitiva, sino también una vinculación práctico-teleológica del mundo inteligible con el empírico. Lo inteligible caracteriza el fundamento y el punto final de esta teleología. Sólo cuando el fundamento —Dios, libertad e inmortalidad— es real, puede designar el objetivo una posibilidad. Este objetivo es caracterizado en Kant con una serie de conceptos límite como los de un “bien perfecto” o de voluntad “santa”, de un reino de fines, del bien supremo, del reino de Dios, etc., en los cuales el mundo empírico es salvado, por así decirlo, en el inteligible. Todos estos conceptos límite son paradójicos en tanto que pueden designar un valor aproximativo infinitamente para el ser racional sensible de tal manera que cancelan en el valor límite de la perfección misma la condición de la naturalidad. En esta paradoja participa también el concepto de un “ser racional puro”: designa un telos del ser racional finito, cuya irracionalidad niega. Designa por tanto un ideal de la racionalidad. Pero en la formulación del ideal son negadas a la vez todas aquellas condiciones bajo las cuales el ser racional finito puede ser *individualizado*, esto es, ser una esencia racional real: naturalidad, corporalidad, sensibilidad, voluntad. Por consiguiente en diferentes niveles se repite la equivocidad de los conceptos en

los que Kant piensa el reino de lo inteligible: trascienden los límites de la posible experiencia y, sin embargo, *mentan* la experiencia posible. Esto también vale para la idea de la inmortalidad del alma. Adorno se burla del “espiritismo” de una metafísica —también de la kantiana— que sólo sabe salvar la doctrina de la inmortalidad al precio de la espiritualización total, precisamente sólo para el alma. “Por el contrario la esperanza va unida, como en la canción de Mignon, al cuerpo transfigurado. La metafísica no quiere oír nada de eso, de mancharse con lo material... En cambio, la construcción idealista, que intenta eliminar el resto terrenal, se convierte en vacía tan pronto como erradica esa egoidad que era el modelo del concepto de Espíritu... La dogmática cristiana, que pensó la resurrección de las almas junto con la de la carne, era metafísicamente más consecuente y, si se quiere, más ilustrada que la metafísica especulativa; la esperanza se refiere a una resurrección corporal y se sabe privada de lo mejor que hay en ella al ser espiritualizada”.¹

El intento kantiano de salvar críticamente la verdad de la metafísica, y con ello la verdad de la teología, debe naufragar desde la perspectiva de Adorno porque debe permanecer en lo aporético la delimitación entre lo que es cognoscible y lo que es meramente pensable y necesariamente pensable, pero no cognoscible, en definitiva, el concepto de lo inteligible. La filosofía de Kant se muestra como impotente frente al torbellino de la progresiva ilustración en la que están enredadas las ideas metafísicas.

De esta forma también vale para la forma kantiana de la metafísica lo que en ocasiones Kant reprochaba a los antiguos: sus ideas son “espejismos del pensamiento”. No están sólo para lo incognoscible, sino para lo impensable. Son lo imaginario del pensamiento, un sueño de la razón. Así Adorno da razón incluso a la ilustración positivista. De todos modos el momento histórico en el que la metafísica es puesta por la Ilustración inapelablemente entre lo falso como teoría, es a la vez para Adorno el momento de una posible salvación de su contenido de verdad. La verdad de la metafísica sólo es comprensible en el momento en que ésta se viene abajo. Sólo en el momento, a saber, en el que todas las pretensiones objetivistas y apologéticas de la metafísica, en las cuales había aceptado la herencia de la teología como ideología, han fracasado aparece aquello que en ella le separa inapelablemente de la falsa ilustración y que en ella —también donde se ajusta a la forma del sistema filosófico de pensamiento— ya se había contrapuesto siempre. Pero no sólo aparece en el momento de su desmoronamiento —el momento histórico de la modernidad desarrollada completamente— el contenido de verdad de la metafísica. También en el mismo momento se manifiesta el porque la necesidad de la metafísica es incontestable para una conciencia que no quiera autocancelarse como conciencia. En esta paradójica agravación del problema reside un conjunto de motivos que sitúan la meditación adorniana sobre la metafísica en una equívoca cercanía tanto a la crítica de la religión del joven Marx y a la crítica de la metafísica del postestructuralismo, como también a la crítica del relativismo por parte de la pragmática trascendental. Quisiera seguir un poco más en lo siguiente estas relaciones de familia.

Adorno ve el contenido de verdad de la metafísica en su impulso a trascender todo lo meramente existente en un absoluto. Este impulso trascendente no es otra cosa que el

¹ Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Ffm 1973 (*Gesammelte Schriften*, Band 6), p. 393/399 [Nota del traductor: Citaremos esta obra con las siglas ND seguidas por el número de página de la edición alemana y la página de la edición castellana de Taurus, Madrid 1975].

“momento trascendente” en todo pensamiento, sin el cual según Adorno la idea de verdad —que él, aparentemente de forma no kantiana, designa como la “primera” entre las ideas metafísica—² sería vana. Cuando digo *aparentemente* de forma no kantiana, quiero con ello interpretar que el intento kantiano de tratar el concepto de verdad en el plano de las ideas de razón, por así decirlo, puede ponerse en cuestión del todo inmanentemente. Adorno alude a esta posibilidad cuando selecciona de la doctrina kantiana de las ideas la tesis “sin metafísica no es posible la teoría”.³ Si la tesis adorniana del carácter metafísico del concepto de verdad es correcto, entonces se comprende de sí mismo que su defensa del concepto de verdad —y de esto trata él— debe adoptar caminos aporéticos. Más aún: ha de desarrollar una aporía, y mientras Adorno desarrolla esta aporía intenta a la vez leer lo aporético de la metafísica kantiana como huella de una comprensión por la cual Kant aparece como superior tanto a sus superadores idealistas como positivistas.

Para Adorno coincide la posibilidad de la verdad con la posibilidad de un sentido objetivo. Por eso con la idea de verdad se postula su duración en un doble sentido: ante todo la de la verdad misma; “y es que en la verdad hay una componente de duración que comienza por su meollo temporal; eliminada de ella toda verdad, dejaría de existir, la muerte absoluta devoraría hasta su última huella”.⁴ Pero entonces también la del sujeto viviente, *para* el cual es la verdad. Pues “el pensamiento de que la muerte sea simplemente lo último es impensable”.⁵ “De ser la muerte el Absoluto, que en vano invocó positivamente la filosofía, todo sería simplemente nada, comenzando por todo pensamiento; imposible pensar nada con verdad”.⁶ El pensamiento de que en la idea de la verdad la muerte es negada no sólo metafóricamente —como la de lo verdadero— sino literalmente, pone de relieve un motivo teológico con y contra Kant. Kantiano es el primado supuesto por Adorno de la razón práctica sobre la teórica, y la unión a la doctrina kantiana de los postulados que Adorno, en un giro característico, refiere naturalmente no a la mejora de los culpables, sino al sufrimiento de las víctimas: “si la razón kantiana se siente impulsada a esperar contra la razón, es porque no hay mejora en este mundo que alcance a hacer justicia a los muertos, porque ninguna afectaría a la injusticia de la muerte. El secreto de su filosofía es la imposibilidad de pensar la desesperación”.⁷ Por el contrario no kantiano, pensado contra Kant, es cuando Adorno pone de relieve en el motivo teológico un motivo materialista que tiende a la *secularización* del impulso trascendente. El curso de la historia obliga la metafísica al materialismo, contra el cual fue concebida;⁸ le obliga a descender al “escenario del sufrimiento”,⁹ después de que en los campos de concentración “abrasara... sin consuelo alguno todo lo que hay de apaciguador en el espíritu...”.¹⁰ El impulso trascendente no busca un más allá del mundo histórico, sino

² ND, 394/399.

³ ND, 377/384.

⁴ ND, 364/371.

⁵ ND, 364/371.

⁶ ND, 364/371.

⁷ ND, 378/385.

⁸ ND, 358/365.

⁹ ND, 358/365.

¹⁰ ND, 358/365.

una constitución distinta del mundo. El punto de mira de la desmitologización —primero de la teología, después de la metafísica— es una constelación de inmanencia y trascendencia que es tanto necesaria de pensar como impensable. “Lo que no resulta afectado por la desmitologización... no serviría de argumento alguno... sino la experiencia de que el pensamiento que no se decapita, desemboca en la trascendencia; su mera sería la idea de una constitución del mundo en la que no sólo quedara erradicado el sufrimiento establecido, sino incluso fuese revocado el que ocurrió irrevocablemente”.¹¹

Esta es la versión adorniana de la crítica marxiana a la religión, también aplicada en tanto que la desmitologización del mundo, el desmoronamiento de todas las garantías religiosas y metafísicas de sentido aparecen en el proceso de la modernización capitalista como presupuesto de una secularización de la metafísica. A la luz de esta repetición refleja de la crítica marxiana a la religión las aporías de Kant aparecen ahora como rastros de una comprensión que en contra de Kant de ningún modo puede formularse como aporética. Las ambigüedades de la doctrina kantiana de las ideas, a las que nos hemos referido al principio, tienen su razón según Adorno en que el absoluto no puede ser pensado ni como existente —esto sería la metafísica como ideología— ni como no existente —esto sería el positivismo como prohibición del pensar. Adorno repite en giros siempre nuevos este pensamiento en el apartado final de la *Dialéctica negativa*. Así dice sobre Kant: “Obligado por la convergencia de todos los pensamientos en un Absoluto, Kant no se conformó con la frontera absoluta entre éste y lo existente, que igualmente se vio obligado a trazar. A pesar de perseverar en las ideas metafísicas, prohibió el salto de la idea del Absoluto, quizá realizable en el futuro como la paz eterna, a la afirmación de que por tanto el Absoluto existe”.¹² De forma más concisa: “El concepto del ámbito inteligible sería el de algo que no es y que, sin embargo, no solamente no es”;¹³ y: “El concepto del inteligible no se refiere ni a algo real ni a algo imaginario, sino que es una aporía”.¹⁴ Sin embargo Adorno no se queda al final en la aporía tal como estaba. Por un instante renuncia a toda precaución dialéctica y se arroja sin protección a la especulación. Y sin duda aprovecha una objeción hegeliana contra Kant para exponer de forma completamente no hegeliana la posibilidad de pensar un concepto vuelto materialista de la trascendencia, de una esperanza de reconciliación vuelta materialista. Adorno critica la doctrina kantiana del “bloque indestructible”, esto es, su doctrina de unas formas de la intuición y del conocimiento dadas de una vez para siempre, de las cuales la conciencia humana, por así decirlo: juzgada a prisión perpetua en ellas,¹⁵ fundamentalmente no debe poder salir. La crítica hegeliana al dualismo kantiano de forma y contenido ha mostrado el dogmatismo en esta concepción kantiana. “Pero las formas”, así sigue Adorno, “no son eso último que hace de ellas la descripción kantiana. La reciprocidad en que se hallan con el contenido real les hace a su vez desarrollarse. Claro que esto es incompatible con la concepción del bloque indestructible. Una vez que el sujeto es concebido como apercepción originaria, sería coherente considerar las formas como factores en un dinamismo; pero entonces su figura positiva es tan poco predeterminable para todo conoci-

¹¹ ND, 395/400.

¹² ND, 378/385.

¹³ ND, 385/392.

¹⁴ ND, 384/390.

¹⁵ ND, 378/385.

miento futuro como cualquiera de los contenidos de que requiera para existir y con los cuales se transforma".¹⁶ Es como si con este pensamiento se entreabiera para Adorno una estrecha puerta por la cual cae sobre el mundo a oscuras la débil luz de la reconciliación, suficiente para discutir al agnosticismo metafísico kantiano el derecho de ser la última palabra. En lugar de "no podemos saberlo": "aún no lo sabemos". "La conciencia ingenua, a la que el mismo Goethe tendía, de que todavía no sabemos, pero a pesar de todo tal vez se descubra aún, se halla más cerca de la verdad metafísica que el *ignoramus* kantiano".¹⁷ Sin duda también en este lugar se guardo Adorno de una "transición a la afirmación",¹⁸ pero el valor de su explicación es a pesar de todo terminante: el carácter histórico de las formas de conocimiento le sirve como argumento para que una esperanza, entendida materialistamente, en la reconciliación no precise tener miedo a la objeción de la razón ilustrada.

Sin embargo, el recurso adorniano a un argumento hegeliano contra Kant hace evidente precisamente el punto en el que él no *sobrepasa* críticamente, sino que se queda por debajo precriticamente de Kant. Sin duda la referencia a la posibilidad de una transformación futura de nuestras formas de pensamiento e intuición puede hacer plausible el pensamiento de que la relación aporética de necesidad e imposibilidad de la metafísica, tal como se presenta para Adorno, no deba ser para la filosofía nada último, no su última palabra: la aporía podría llegar a la desaparición en tanto la filosofía fuera más allá de los conceptos, problemas o premisas de los que resulta con aparente necesidad la aporía, o en tanto formulara de nuevo las preguntas que aparentemente sólo admiten respuestas aporéticas. Pero sólo al precio de la ingenuidad filosófica podría concluirse del carácter histórico de nuestras formas de intuición y pensamiento que el absoluto como reconciliación —o la reconciliación absoluta— pudiera ser una realidad histórica. Podemos saber *ya ahora* que lo que nosotros no podemos pensar consistentemente una vez como lo real, tampoco podemos anticiparlo como lo real. Por eso la solución de la aporía, la solución del enigma, no podría significar precisamente aquello que Adorno ha intentado pensar como el absoluto aún-no-existente: la realización de una esperanza mesiánica por medio de la transfiguración de la realidad histórica. De realizarse en la historia la esperanza de la redención, lo que se habría realizado no sería la esperanza de la redención (sino la esperanza en una vida realizada). Por el contrario lo que se realizara, realmente la esperanza en la reconciliación, no se caracterizaría en todo caso como un nuevo estado de la *historia*.

Se muestra aquí que el ensayo adorniano de superar la crítica marxiana de la religión por una apropiación materialista de la teología permanece aprisionada en un irremediable antagonismo entre motivos materialistas y metafísicos (léase: teológicos). En el medio del concepto este antagonismo no deja resolverse por una vuelta a una metafísica precrítica. Pero todo lo que Adorno ha pensado está pensado contra la posibilidad de una vuelta semejante. Por esta razón sólo podía transferir los pensamientos impensables de la reconciliación a la experiencia estética. Pero puesto que Adorno no puede testimoniar por fuerza propia lo que no resiste a la crítica filosófica, tampoco podía, por otra parte, renunciar al ensayo de descifrar también filosóficamente los pensamientos de reconci-

¹⁶ ND, 378/385.

¹⁷ ND, 379/386.

¹⁸ Cf. ND, 378/385.

liación cifrados estéticamente. *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* se remiten aporéticamente una a otra. Pero en esta relación aporética de remisión circula realmente un fragmento de metafísica —no rescatada críticamente, sino: no agotada— que Adorno no quería plantear ni reconocer abiertamente.

II

Cuando Adorno afirma que el concepto de verdad es el “superior” entre los conceptos metafísicos entonces es insostenible con la idea de reconciliación también el concepto de verdad, “verdad” un sueño que, por así decirlo, la razón sueña de si misma. Así lo vio ya Nietzsche con el que Adorno polemiza secretamente en “Meditaciones sobre la metafísica”. La defensa adorniana del concepto de verdad significa, respecto a Nietzsche, el intento de una inversión de los signos. Baste pensar en la conocida formulación nietzscheana de que “también nosotros, los conocedores de hoy, nosotros los ateos y antimetafísicos, tomamos nuestro fuego del incendio que provocó una fe milenaria, aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la fe que Dios es la verdad, la fe que la verdad es divina...”.¹⁹ En ninguno de los dos, Nietzsche o Adorno, se trata de la habitual verdad proposicional o de hechos; ésta, según Adorno, debería llamarse más bien mera “rectitud”, mientras que Nietzsche la adjunta analógicamente a “juego de dados de los conceptos”, dentro del cual llama “verdad” “a usar cada dado tal y como está designado; contar exactamente sus puntos, formar clasificaciones correctas y no violar nunca el orden de las castas ni los turnos de las clases de jerarquía”.²⁰ ¿Pero por qué no sería suficiente, así cabría preguntarse desde el punto de vista de la moderna filosofía del lenguaje, un concepto semejante de verdad? Aunque volveré más tarde a esta pregunta quisiera ya aquí intentar dar una respuesta provisional: “verdad”, como una propiedad *inmanente* al “juego de dados de los conceptos”, es pluralista; así tantas verdades como juegos de lenguaje, paradigmas, sistemas de conceptos o interpretaciones del mundo. Sería todo esto, toda verdad sería, por tanto, “relativa” a un sistema lingüístico de referencia que como tal no podría ser juzgado a su vez bajo los puntos de vista de la “verdad” y “falsedad”. Pero del mismo modo así de fácil puede llevar una tal conclusión a un relativismo moderno de la lengua que debe aparecer como absurdo cuando se consideran sus consecuencias. Dice que la verdad es una cuestión de perspectiva y toda perspectiva, bajo el punto de vista de la verdad, es tan buena como cualquier otra. Pero entonces “en verdad” no se refiere a la verdad; la verdad, y con ella la razón, es desvalorizada radicalmente. La idea de la verdad sería algo así como una ilusión trascendental, esto es, “la especie de *error* sin la cual no podría vivir una determinada especie de seres vivos”.²¹ Todo pensamiento, también todo pensamiento de Nietzsche, presupone inevitablemente esta idea, pues es imposible pensarla en el *interior*

¹⁹ Fr. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft, Werke* Bd. II (Hrsg. K. Schlechta), Darmstadt 1960, s. 208 [*La gaya ciencia*, parágrafo 344].

²⁰ F. Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, *Werke* III, op. cit., p. 315 [Trad. cast.: J.B. Linares (ed.), *Nietzsche. Antología*, Península, Barcelona 1988, p. 46]

²¹ F. Nietzsche, *Werke*, Bd. III, op. cit., p. 844 [Trad. cast.: *Nietzsche. Antología*, op. cit., p. 177]

de un sistema lingüístico de relaciones y, a la vez, en el acto del pensamiento, relativizar el pensamiento *respecto a* este sistema lingüístico de relaciones. Sin embargo sería el pensamiento mismo que al final debería discutir en los signos de la verdad la idea de la verdad. Una crítica semejante de la verdad en nombre de la verdad sin duda no puede formularse sin autocontradicciones pragmáticas; pero esto aún no sería ningún argumento contra ella, si es que realmente la crítica hubiera hecho notable un presupuesto insostenible en la idea de la verdad. Pero la crítica sería correcta, y no ya absurda, si se concluyera también la sospecha que tras la voluntad de verdad se esconde una voluntad de poder. Nietzsche posee coraje, fantasía y coherencia suficiente para no bagatelizar los problemas subsiguientes de su crítica de la metafísica; esto sobre todo le diferencia de la mayoría de modernos relativistas.

He explicado la razón por la que debió fracasar el ensayo adorniano de salvar a la vez con la idea de “reconciliación” un concepto “fuerte” de verdad contra Nietzsche y el positivismo. Pero la cuestión realmente interesante es porque Adorno se vio impelido al imposible ensayo de constreñir un motivo teológico con uno marxista para salvar la verdad. Creo que la respuesta a esta pregunta es que Adorno, en su crítica al “pensamiento identificante”, se había hecho tan dependiente de premisas de la crítica nietzscheana del concepto que sólo podía defenderse de sus consecuencias por un acto de fuerza. La solidaridad postulada por Adorno con la metafísica en el momento de su caída²² menta en el fondo fidelidad a la idea de verdad. Sin embargo, ¿realmente no podemos escapar a la metafísica en tanto nos atengamos a la verdad? ¿y qué significa concretamente responder afirmativamente a esta pregunta? Dos preguntas en las que, como parece, no podemos darnos por satisfechos con las respuestas de Adorno. Por esto quisiera, para clarificar un poco más estas preguntas, entrar en la prosecución y reformulación de la problemática de Adorno (y Nietzsche) en la discusión de la filosofía del lenguaje más reciente, y especialmente en Apel, Habermas y Derrida. Naturalmente sólo podrán tratarse las siguientes referencias de modo muy estilizado. Espero al menos conseguir una precisión de las dos preguntas planteadas anteriormente.

Apel, Habermas y Derrida están de acuerdo en la crítica de la filosofía de la conciencia, frente a la cual recalcan el carácter lingüístico de la razón y a la vez, por consiguiente, la constitución lingüística de la conciencia. Están de acuerdo además en que un concepto “fuerte” de verdad está puesto en las estructuras fundamentales de la razón entendida lingüísticamente. Pero mientras que Apel y Habermas intentan explicar de nuevo este concepto de verdad y así a la vez filtrarlo de su anclaje en la tradición de la metafísica, Derrida contempla el concepto de verdad como uno de aquellos conceptos fundamentales infectados metafísicamente —otros serían “significado”, “comprensión”— que son inevitables, pues están embutidos en la gramática de nuestros lenguajes, pero que con todo son ilusiones. Me interesa aquí sobre todo el aspecto de teoría del significado de la filosofía de Derrida, central para nuestro problema, que trabajó desde muy temprano en confrontación con la filosofía husserliana y la teoría lingüística estructuralista. Bajo el punto de vista de la teoría del significado hay algunas semejanzas significativas entre la crítica de Derrida a la teoría husserliana del signo en *La voz y el fenómeno* y la crítica de Wittgenstein a la teoría del signo en el *Tractatus* y las

²² ND, 400/405.

Investigaciones filosóficas. En cierto sentido son incluso comparables las conclusiones: ambos, Wittgenstein y Derrida, critican la representación del signo lingüístico como llenado con significado por una conciencia y con ello convertido en portador de *intenciones* de significado; y ambos “localizan” en su lugar las significaciones lingüísticas (1) horizontalmente en el contexto de referencia de una totalidad de signos lingüísticos y (2) verticalmente en una iteración fundamentalmente sin término del *uso* del signo. Sin embargo, en contraposición a Wittgenstein, que deshace las paradojas de la teoría intencionalista del significado en tanto explica el concepto de comprensión de significado en términos de un saber práctico de reglas, Derrida sigue aferrado al standard intencionalista de la “presencia” de significados para una conciencia y, en el uso de este standard, llega a la conclusión de que el significado de las expresiones lingüísticas nunca puede estar presente a una conciencia, que más bien “algo” en la cadena de la iteración infinitamente diferida, retirándose de contexto en contexto, constitutivo de sí mismo diferentemente, en suma, que no “es” aquél “algo” que en la diferenciación entre signo y significado, entre significante y significado siempre debe ser supuesto; que, por tanto, medurado en este supuesto *no(nada) es*. De este modo los conceptos de significado, de sentido, de comprender, de interpretación, de comunicación, de signo, etc., en suma, el completo vocabulario semántico y hermenéutico —del cual Derrida supone con razón que está profundamente anclado en la estructura reflexiva de nuestra praxis lingüística— es mostrado como lugar de una “ilusión trascendental”, en el cual Derrida ve el núcleo propio, sólido, de la metafísica. ¿Cómo que de la metafísica? La respuesta de Derrida significa en cierto modo una vuelta de la reflexión de Wittgenstein acerca de “significado”, “sentido” y “comprensión”. Derrida piensa, a saber, que en los conceptos de significado, sentido, desciframiento de un sentido, de comprensión, etc. están implícitas las ideas de una conciencia trasparente a sí misma, de un sentido presente por completo, de un final del trabajo de desciframiento, de la verdad como desocultamiento del ser. En el aparentemente inocente concepto de signo —que aquí sólo responde a un entero campo de conceptos— el lenguaje mismo se ve, por así decirlo, siempre ya *sub specie aeternitatis*, sueña con una verdad que estaría substraída “al juego y al orden de los signos”, con un regreso del “exilio” del lenguaje.²³ En la diferencia entre signo (sensible) y significado (no sensible) está puesta la contraposición entre mundo sensible y mundo inteligible,²⁴ en el pensamiento de un significado presente a la conciencia y de un sujeto “actual” y transparente a sí mismo en sus intenciones está pensado el ser como “presencia”. Pero en esto el pensamiento se proyecta como metafísico, fijado en las ideas de verdad, de fundamentación, de sentido, en los cuales el lenguaje mismo se sobrepasa en un ser invariante. “Podría mostrarse”, dice Derrida, “que todos los nombres para fundamentación, principio o centro siempre han señalado sólo las invariaciones de una presencia (*eidōs, arche, telos, energeia, ousia* (esencia, existencia, substancia, sujeto), *aletheia*, trascendentalidad, conciencia, dios, hombre, etc.)”²⁵. Pero esto significa a la vez, así Derrida, que en la gramática de nuestro lenguaje, especialmente del lenguaje de la filo-

²³ J. Derrida, “La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias del hombre”, en: *ibíd.*, *La escritura y la diferencia* [Trad.cast.: Anthropos, Barcelona 1989].

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

sófa, está ya presupuesta siempre “la unidad metafísica del hombre y de Dios, la relación del hombre con Dios, el proyecto de hacerse Dios como proyecto constituyente de la realidad humana”.²⁶ Pero este presupuesto, esta “onto-teología” hincada en el lenguaje, es nada como la apariencia trascendental que es producida por aquellos conceptos en los que el lenguaje se piensa a sí mismo.

Se comprende que una destrucción —o “deconstrucción”— de la metafísica bajo estas condiciones sólo es posible si alcanza el pensamiento a poner en movimiento, en contra de su propia gravedad, a la metafísica —y esto es el lenguaje de la filosofía, el lenguaje del pensamiento—. Este es el sentido del derridiano esfuerzo “con el concepto ir más allá del concepto” —para caracterizar la anti-filosofía de Derrida en palabras de Adorno. De otra manera que en Adorno este esfuerzo en Derrida no está en los signos de la solidaridad con una metafísica que cae, más bien apunta, en la conciencia de una ante todo inevitable complicidad con la metafísica, a su caída. También aquí podría hablarse de una inversión de los signos; de una inversión que es propiamente una *re*-inversión, en el sentido de una vuelta a Nietzsche. Y esta reinversión de los signos tiene, al menos visto internamente, sus buenas razones, pues la filosofía de Adorno podría caracterizarse perfectamente —aunque quebrada— como expresión de un anhelo metafísico por la “presencia”. ¿Es entonces correcto pues que “significado”, “fundamentación” y “verdad” son conceptos metafísicos? En mi discusión de esta pregunta quisiera diferenciar, siguiendo una propuesta de Ch. Menke-Eggers,²⁷ entre un aspecto, en sentido estricto, de teoría del significado y uno de teoría de fundamentación (o sea, de verdad) de las tesis fundamentales de Derrida. El aspecto teórico del significado hay que tratarlo de forma comparativamente simple. Aquí aparece el tratamiento wittgensteiniano del problema sencillamente como más consecuente y convincente. También Wittgenstein critica las representaciones fundamentales de una semántica intencionalista como la hipostatización de los significados en objetos inteligibles. Pero a la vez disuelve la apariencia trascendental en los conceptos de significado y de comprensión entretanto reconstruye su *uso no metafísico* en el lenguaje. Wittgenstein señala especialmente al momento de saber *práctico*, del “entenderse-sobre-algo” en la comprensión de un lenguaje, sin el cual la comprensión lingüística no sería pensable en un lenguaje común y como común supuesto. En Wittgenstein el escepticismo radical, que conduce a la descomposición de conceptos como “significado”, “mentar” y “comprensión”, es siempre sólo un punto de tránsito en el camino de la disolución de las falsas representaciones mentalistas que se han depositado en el uso filosófico de estos conceptos. Derrida, en cambio, debe afirmar que la falsa medida mentalista está embutida en los respectivos conceptos mismos; sólo así podría justificarse la tesis de su carácter metafísico y, como consecuencia, un anarquismo hermenéutico que pone en cuestión *radicalmente* la posibilidad del comprender y del autocomprender. Ciertamente Derrida mismo realiza una limitación, a saber, siempre señala de nuevo señala la posibilidad —y la necesidad— de rescatar los conceptos centrales, de los que se trata aquí, y con ellos acaso los de “intención” o de “sujeto”, del contexto metafísico de referencia

²⁶ J. Derrida, “Los fines del hombre”, en *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid 1989, p. 153.

²⁷ Ch. Menke-Eggers, *Nach der Hermeneutik. Zur Negativität ästhetischer Erfahrung*, Konstanzer Dissertation 1987, p. 220ss.

en el que los ve prisioneros, y por decirlo así superarlos en una gramática postmetafísica del lenguaje. Pero puesto que Wittgenstein ya destruyó filosóficamente con éxito el idealismo del concepto de significado y mostró con ello como podemos evitar las paradojas de las que Derrida piensa que son ante todo inevitables, no veo ninguna razón más por la que debamos cuidarnos provisionalmente de estas paradojas.

Las cosas se complican cuando tomamos en consideración el aspecto teórico de la verdad de la crítica de la metafísica de Derrida. Se podría argumentar, en efecto, que la crítica de Derrida al idealismo implícito del concepto de significado en general sólo es virulenta respecto al problema de la verdad. Quisiera dilucidar el problema de que aquí se trata con el ejemplo de la teoría consensual de la verdad de Apel y Habermas. De nuevo me veo obligado a estilizaciones; estilizaciones que pueden aplicarse antes a la versión más dura de la teoría consensual de Apel que a la versión cautamente falibilística de Habermas.

La teoría consensual de la verdad puede entenderse como un ensayo de rescatar la intención adormiana —la salvación de un concepto de verdad abarcante de una razón enfática, teórica y práctica— sin el recurso a figuras metafísicas de pensamiento. Un ensayo semejante —así se presenta el problema ante todo— sólo puede ser exitoso si consigue rescatar el concepto de verdad de la inmanencia de los juegos de lenguaje en cada caso ejercitados. Mientras consideremos los juegos de lenguaje desde la perspectiva interna, parece estar siempre asegurada al menos parcialmente una conexión entre pretensiones de verdad y posibles fundamentaciones y, por esto, también entre “verdad” y un posible “consenso racional”, en razón del significado de las expresiones lingüísticas. En cambio un concepto de verdad que *transcendiera* los juegos lingüísticos requeriría que también los sistemas mismos de relaciones lingüísticas, *dentro de los cuales* es definida en cada caso una conexión entre pretensiones de verdad y fundamentaciones posibles, pudieran ser criticados y revisados con razones fundadas; esto es, que puedan a pesar de todo juzgarse más o menos “adecuadamente”, cuando no incluso como “verdadero” o “falso”, bajo el punto de vista de la verdad. Esto presupone que también puede comprenderse trascendiendo el juego lingüístico el concepto de racionalidad, esto es, de una fundamentación racional. La teoría consensual de la verdad intenta explicar por consiguiente un concepto de verdad “absoluto”, es decir, no relativista en términos de un concepto no relativista de racionalidad. Así pues sería un consenso racional en un sentido no relativo cuando se verificara bajo las condiciones de una estructura ideal de comunicación; y “verdad” sería el contenido de un consenso semejante. Habermas ha caracterizado las condiciones ideales bajo las que un consenso podría ser llamado “racional” por medio de las estructuras formales de una “situación ideal de diálogo”. Apel ha recogido esta caracterización de una estructura ideal de comunicación y la ha registrado en su concepto de una “comunidad ideal de comunicación”. Es este concepto que aquí me interesa; creo que en él la teoría consensual de la verdad ha encontrado su expresión más consecuente.

Apel había introducido, originalmente en conexión con Ch.S. Peirce, el concepto de una comunidad *ilimitada* de comunicación como el “punto supremo” de una filosofía trascendental reformulada de modo pragmático-lingüístico, esto es, como “análogo intersubjetivo a la ‘unidad trascendental de la conciencia’ kantiana”.²⁸ En la filosofía

²⁸ K.O. Apel, “De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental”, en *Transformación de la filosofía*, vol. II, Taurus, Madrid 1985, p. 156. Cf. para lo siguiente también “Cientifismo o hermenéutica trascendental” en el mismo volumen.

trascendental transformada de modo pragmático-lingüístico el concepto de verdad adopta en cierto modo la función de guía; verdad es explicitada por Apel como la *ultimate opinion* de una comunidad ilimitada de comprensión. Pero con Peirce sólo podía llamar a la *ultimate opinion* la “verdadera” porque su génesis racional estaba asegurada por la lógica del proceso de investigación. Una generalización del planteo de Peirce a la verdad práctica y de la interpretación, como lo ve claro Apel, sólo puede conseguirse cuando la racionalidad de la *ultimate opinion* es asegurada de otro modo. Esta es la razón por la cual la comunidad ideal —en el sentido de *ilimitada*— de comunicación debe ser pensada a la vez como ideal en el sentido de una *estructura* ideal de comunicación. De este modo, es una consecuencia del planteo de Apel el que las determinaciones que en Kant sólo figuraban en la filosofía práctica inmigren en el concepto de verdad. Consecuentemente el “principio regulativo” de la realización de una comunidad ideal de comunicación adopta a la vez trazos de un principio constitutivo: en toda pretensión de validez y en todo argumento debe ser supuesto la posibilidad de realización de una comunidad ideal de comunicación. Pero ahora a la vez se muestra la explicación de “verdad” como la *ultimate opinion* de una comunidad ideal de comunicación precisamente como la solución del problema que había formulado arriba, puesto que en esta explicación está garantizada la *conformidad* del sistema lingüístico de relaciones por la *idealidad* de la estructura de la comunicación, mientras a la vez de ambas determinaciones tomadas juntas resulta la estabilidad, esto es, la inapelabilidad del consenso.

Pero cuando la idea de un “último” lenguaje debe pensarse junto con la de una estructura ideal de comunicación en el concepto de la comunidad ideal de comunicación, sigue así que este concepto designa no sólo las *condiciones* ideales de la comprensión, sino a la vez una situación del ideal *ser comprendido*. Lo que es *pensado* como situación ideal de comprensión se descubre como situación más allá de la necesidad de la comprensión lingüística. En el valor límite de la comunidad ideal de comunicación es superada con ello la pluralidad constitutiva de los usuarios de signos en favor de la singularidad de un sujeto trascendental (colectivo) comprendido consigo en todas las direcciones, que se ha vuelto, por así decirlo *en la verdad*. El lenguaje último, el ideal, sería un lenguaje más allá del lenguaje, un lenguaje “más allá del juego y del orden de los signos”. Dentro de la filosofía trascendental reformulada de modo pragmático-lingüístico se reproduce con ello de nuevo el problema de los kantianos conceptos límite de la razón práctica: en el valor límite de su realización la comunidad ideal de comunicación significa la negación de una razón materializada lingüísticamente; el *telos* de la comunicación lingüística sería su fin.²⁹

Por consiguiente, en el concepto de verdad parece triunfar la metafísica aún en el momento de su caída. Nietzsche y Derrida tienen razón, y también Adorno en otro sentido. Esta conclusión estaría realmente justificada sólo cuando se mostrase que *toda* explicación del concepto de verdad debiera topar con problemas que son análogos a los de la teoría consensual. Creo que lo último no es el caso. Más bien creo que la contraposición entre relativismo y fundamentalismo (respecto al problema de la verdad y la fundamentación), o entre anarquismo hermenéutico y objetivismo metafísico (respecto

²⁹ Esta crítica la he formulado extensamente en *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt 1986, sección VIII (pp. 81ss.).

al problema de la comprensión del sentido) sólo tiene sentido bajo las premisas de una tradición “onto-teológica” del pensamiento, en la cual, naturalmente, también permanece aún prisionero el empirismo. Esta tesis no puede ser fundamentada aquí.³⁰ En lugar de una fundamentación quisiera sin embargo dar definitivamente algunas referencias — más bien negativas— y volver una vez más en este contexto a Derrida. La teoría consensual de la verdad parece confirmar la sospecha de Derrida de que “verdad” y “fundamentación” —y por esto también “razón”— son conceptos metafísicos. Lo que sin embargo se ha señalado es que hay una comprensión filosófica de estos conceptos — pudiéramos llamarla “metafísica”— que *está unida* con un concepto a la vez idealista y objetivista de significado y sentido, en el sentido de Derrida. Creo que esta conexión puede mostrarse fácilmente en una completa gama de conceptos fundamentales y formulaciones de problemas que han jugado siempre un papel determinado en la discusión sobre el problema de la verdad y la racionalidad. Uno de estos conceptos fundamentales es el de un sistema de referencia lingüístico cerrado en sí respecto a contextos de significado y fundamentación —de un paradigma, de un juego de lenguaje, de una “jerga” en el sentido de Rorty—, en cuyos límites son inaplicables los criterios de verdad y reglas de fundamentación que los constituyen *internamente*, de tal manera que “verdad” y “racionalidad” sólo son definidas en cada caso *dentro* de un sistema lingüístico de referencia. Cuando se acepta una formulación semejante del problema, puede o bien extraerse consecuencias relativistas, como Kuhn o Rorty, que no por casualidad, aunque no totalmente con razón, se refiere a Derrida, o bien debe buscarse un “fundamento” —o un punto fijo—, más allá de la particularidad de los juegos de lenguaje, a partir del cual pueda comprenderse en cada caso las verdades y racionalidades particulares como manifestaciones —o como extravíos— de *una* verdad y de *una* razón. Lo último sería la solución “fundamentalista” para la cual Apel ofrece un ejemplo expresivo. Sin embargo considero falsas las premisas en las cuales coinciden ambas partes de la alternativa. Que la idea de un juego de lenguaje cerrado en sí mismo es un mito, podría aprenderse también de Derrida. Pero mientras considero plausible la presuposición de que la metafísica sobrevive en tales mitos, no veo ningún fundamento por el cual debiéramos conformarnos con tales mitos... No quiero discutir que tales mitos pueden estar muy arraigados en la actual cultura científica. Esto sería naturalmente un argumento para contar empíricamente con su persistencia. Lo que discuto es que nosotros de ningún modo podemos rememorar contra ellos sin caer ya en ellos —sea pues: que abandonando el medio del habla discursiva atesoremos de esta forma el pensamiento—. Son precisamente alternativas como la formulada en último lugar en las cuales se anuda hoy el pensamiento filosófico —y sobre las que debiera escapar—. Salir de ellas quiere decir no sólo sacar el concepto de significado, sino también los conceptos de verdad, de fundamentación, de racionalidad, de su encierro metafísico que sólo nos deja la elección entre fundamentalismo y relativismo, entre racionalismo e irracionalismo, entre fundamentación última y ninguna fundamentación. Precisamente hacia aquí tienden por otra parte, como puede mostrarse fácilmente, los impulsos centrales de la filosofía de Adorno y de Habermas. Defenderlos significa defender una idea del fin de la metafísica que no significa la despedida de la razón y la modernidad, sino su afirmación crítica. Tal vez esto es lo que quería decir solidaridad con la metafísica en el momento de su caída.

(Traducción castellana de Mateu Cabot)

**‘TRANSCENDENCIA DESDE DENTRO’
‘IDEA DE RECONCILIACIÓN’:
HABERMAS Y ADORNO FRENTE A LA TEOLOGÍA**

José A. Zamora

RESUMEN: Este artículo toma el tema de la religión como forma de abordar las divergencias de fondo entre la nueva generación de la Teoría Crítica (J. Habermas) y sus predecesores (Th.W. Adorno) y así tematizar determinadas carencias del «nuevo paradigma» que hagan ver la actualidad no superada de la primera generación de la Escuela de Francfort. Una vez expuesta la interpretación habermasiana de la religión, se examinan sus conceptos de racionalización y lingüistización, y se tematiza la significación de los potenciales estético-expresivos para un pensamiento abierto a las pretensiones y derechos todavía por cumplir de los sufrimientos e injusticias del pasado, así como a la lógica de la esperanza de la razón práctica. Aquí se inserta la idea adorniana de salvación concebida de modo negativo frente a la catástrofe extrema, frente a Auschwitz. Para terminar se presentan algunos aspectos de exploración aporética de la doctrina de los postulados de la razón práctica realizada por Adorno.

«La teología, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno» —con este diagnóstico comenzaba W. Benjamin sus conocidas tesis ‘Sobre el concepto de historia’.¹ Y porque es fea y pequeña, tiene que permanecer oculta bajo el tablero donde se libran las escaramuzas y los combates filosóficos y políticos. Sin embargo, paradójicamente, esto no significa su completa anulación. Aunque la crítica marxista de la religión, que tanto había aprendido de Hegel y Feuerbach, parecía no sólo

¹ W. Benjamin: «Über den Begriff der Geschichte», en: *Gesammelte Schriften*. R. Tiedemann - H. Schweppenhäuser (eds.). Frankfurt a.M. 1972ss, T. I, p. 693 [trad. cast. en *Discursos interrumpidos I*. Madrid 1973, p. 177]. El texto completo reza: «Como es conocido, parece haber existido un autómatas construido de tal forma, que replicaba a cada jugada de un ajedrecista con una contrajugada que le aseguraba la victoria de la partida. Un muñeco en traje turco, en la boca una pipa de narguile, estaba sentado delante del tablero que descansaba sobre una mesa espaciosa. A través de un sistema de espejos se creaba la ilusión de que dicha mesa era transparente por todos sus lados. En realidad se sentaba dentro un enano jorobado que era un maestro en el juego del ajedrez y que guiaba mediante hilos la mano del muñeco. Podemos imaginarnos un equivalente de este aparato en la filosofía. Siempre ha de ganar el muñeco que llamamos ‘materialismo histórico’. Se puede enfrentar sin más a cualquiera, si toma a su servicio a la teología, que, como es sabido, es hoy pequeña y fea y no debe dejarse ver en modo alguno» (l.c.).

haberle asestado un golpe definitivo, sino además haber hecho innecesaria su crítica, Benjamin todavía parece querer atribuir a la teología un contenido de verdad y confiarle un papel en las luchas teóricas y prácticas que había de afrontar el materialismo histórico.

En realidad, Benjamin retoma en sus 'tesis' la reflexión sobre el proceso de historicización, en cuyo transcurso fueron absorbidas lentamente y desaparecieron las huellas de lo religioso. Al final de los años treinta, la utopía de una historia entregada a sí misma y exitosamente emancipada apenas puede resistir la confrontación con la historia real, que desmiente su concepto filosófico, ya efectivo desde hacía tiempo en el plano político. No es que él considere ilegítima la profanización de las convicciones de fe, profanización que en cualquier caso ya ha tenido lugar. Más bien busca en determinados motivos teológicos los indicios para una salida de la infernalidad de la historia, tan patente en ese momento histórico. En clara oposición a las concepciones secularizadoras, dichos motivos son aquí el índice de la posibilidad y la exigencia de rechazar el consenso existente sobre la facticidad histórica y de quebrar su inmanencia catastrófica.

A la vista de las formas históricas de *superación* del arte, la religión y la filosofía dentro del marco de la praxis ilustrada, formas que en vez de instaurar una sociedad racional, emancipada y justa, han conducido al dominio de la industria de la cultura, de la política burocratizada y de la ideología tecnocrática, quizás sea Benjamin el pensador del círculo de la Teoría Crítica que de modo más paradigmático y radical se ha preguntado por el sentido de lo que ha sido sacrificado a la idea ilustrada de emancipación y por la posibilidad de ponerlo al servicio precisamente de una crítica de la reducción de dicha idea a la autopóiesis prometeica del género humano.

Más allá de sus fuentes esotéricas y de los intentos exotéricos de hacerlas efectivas, las perspectivas abiertas por Benjamin no quedaron sin ejercer su influjo sobre el resto de pensadores adscritos a la Escuela de Frankfurt. Aquí hemos tomado como centro de nuestra reflexión a Habermas y Adorno por su significación en la discusión filosófica actual y porque pueden ilustrar con gran claridad las diferencias que separan a las dos generaciones de pensadores críticos.²

I. SIGNIFICACIÓN DEL TEMA TEOLÓGICO EN HABERMAS Y ADORNO

Aunque la cantidad y la extensión de sus manifestaciones sobre religión y teología con anterioridad a la *Teoría de la acción comunicativa* podrían hacer pensar lo contrario,³ las consideraciones tanto de sociología como de filosofía de la religión que encontramos en la teoría de la racionalización desplegada por J. Habermas en esta obra capital poseen una significación que en absoluto puede ser calificada de secundaria, sobre todo si tenemos en cuenta su definición del concepto de racionalidad comunicativa. No

² Para una presentación del problema de la religión en la Teoría Crítica tomando como hilo conductor a M. Horkheimer, cfr. la excelente contribución de J.J. Sánchez: «La esperanza incumplida de las víctimas. Religión en la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt», en: M. Fraijó (ed.): *Filosofía de la religión. Estudios y textos*. Madrid 1994, p. 617-646.

³ Cfr. E. Arens: «Theologie nach Habermas. Eine Einführung», en: Id. (ed.): *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns*. Düsseldorf 1989, p. 10.

en vano dicha racionalidad se presenta a sí misma como heredera legítima de la función integradora y normativa que en otro tiempo ejerció la religión, aunque ésta lo hiciera de modo prelingüístico y no fundamentado racionalmente. Por este motivo no es exagerado afirmar que en la discusión de los elementos de teoría de la religión presentes en su filosofía lo que se discute afecta al núcleo mismo de ésta.⁴

Además de estas consideraciones de carácter sistemático, habría que señalar que el propio Habermas, preguntado por las motivaciones e imágenes libidinosas que impulsan su trabajo, ha hecho referencia explícita a la fuente teológica de inspiración de su *Teoría de la acción comunicativa*:

«Yo tengo un motivo intelectual y una intuición fundamental. Por lo demás, esta última proviene de tradiciones religiosas como la de los místicos protestantes o judíos, también de Schelling. La idea motivacional es la reconciliación de la modernidad dividida consigo misma».⁵

Así pues, a pesar de su *pathos* secularizador, la teoría de la modernidad de Habermas conecta con la tradición religiosa esotérica de los escritos de Schelling sobre *Las edades del mundo*, que a su vez recogen las visiones teosóficas de Jakob Böhme y las reflexiones cabalísticas de Isaak Luria. Se trata de aquella tradición dentro de la ilustración que se propuso como tarea principal la transformación de las verdades religiosas en verdades racionales.⁶

Respecto a Adorno, no es necesario destacar la significación de ciertos *theologumena* como la 'prohibición de imágenes' o la 'idea de reconciliación' para que quede patente la importancia de la herencia teológica presente en su filosofía, ya que en este asunto existe un amplio consenso.⁷ Él mismo considera la vinculación de la filosofía con la teología una evidencia histórica difícilmente negable, que sólo se convierte en una vinculación inaceptable para la primera cuando permanece inconsciente o cuando es afirmada por mor de sí misma.

«Soy totalmente consciente,» —exponía Adorno en sus clases del semestre de verano de 1962— «de lo que por otra parte también ha manifestado el Anti-Cristo Nietzsche, que no existe nada en el reino del espíritu que no tenga su origen en el ámbito teológico y que en definitiva no remita nuevamente a él. No le corresponde a la filosofía fingir que lo puede sacar todo limpiamente de sí misma. Muy

⁴ Cfr. W. Reese-Schäfer: *Jürgen Habermas*. Frankfurt a.M./New York 1991, p. 109-114, que habla en relación a Habermas de «una especie de socioteología postreligiosa» (*op. cit.*, p. 109)

⁵ J. Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V*. Frankfurt a.M. 1985, p. 202 [trad. cast.: Barcelona 1988, p. 170].

⁶ Habermas dedicó su tesis doctoral a Schelling, sobre todo a sus escritos sobre *Las edades del mundo*. Cfr. J. Habermas: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, Diss. Bonn 1954. Sobre el influjo permanente de esta ocupación temprana con las tradiciones filosófico-teológicas del idealismo alemán, cfr. J. Keulartz: *Die verkehrte Welt des Jürgen Habermas*. Hamburg 1995, p. 7-57.

⁷ Un tema que aparece repetidamente en cierta línea de crítica a Adorno es precisamente la calificación de su filosofía de criptoteología o de teología con otros medios. Cfr. entre otros M. Theunissen: *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politisches Traktat*. Berlin 1970, p. 33; Id.: «Negativität bei Adorno», en: L.v. Friedeburg - J. Habermas (ed.): *Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt a.M. 1983, p. 60; T. Koch - K.-M. Kodalle: «Negativität und Versöhnung. Die negative Dialektik Th. W. Adornos und das Dilemma einer Theorie der Gegenwart», en: Id. - H. Schweppenhäuser: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Theodor W. Adorno*. Stuttgart et al. 1973, p. 23.

al contrario, esto forma parte de las ilusiones de la filosofía que ella ha de destruir.»⁸

Esta actitud frente a los temas teológicos se remonta también en el caso de Adorno a la fase más temprana de su pensamiento. Su primera fuente importante de inspiración filosófica fue sin duda el libro de W. Benjamin sobre el *Drama barroco*, en el que los motivos temáticos de carácter teológico poseen una importancia fundamental.⁹ Pronto pasaría Adorno a asumir el papel de abogado de las 'intenciones teológicas' de Benjamin contra el influjo de lo que él consideraba el marxismo escolar de B. Brecht.¹⁰ Adorno habla en esa primera fase de su pensamiento de una teología 'inversa' directamente emparentada con la literatura kafkiana, es decir con la percepción de la vida terrenal como infierno o, lo que es lo mismo, como imagen invertida de una vida redimida.¹¹ La defensa a ultranza de esta teología tiene su origen en el convencimiento de que sólo una polaridad mantenida entre las categorías sociales y las teológicas permite penetrar la dialéctica de lo moderno y lo arcaico, tan esencial para una protohistoria del siglo XIX, es decir, de la sociedad capitalista y burguesa, tal y como pretendía realizarla Benjamin en su obra sobre los *Pasajes*. Con ello se conseguiría, según Adorno, un acceso a las cuestiones sociales, que la asunción abstracta de categorías marxistas no haría sino impedir.

Esta cercanía entre Habermas y Adorno en lo que se refiere a la relativa importancia de la teología o la religión en su pensamiento, se prolonga en un decantamiento claro en ambos por un planteamiento decididamente no religioso y desde luego metodológicamente ateo. Para Habermas resulta imposible ignorar los resultados de la crítica de la religión, que desde Kant a Nietzsche ha caracterizado el pensamiento filosófico de los siglos XVIII y XIX. Es más, la filosofía de la religión, incluso la que más pretende salvar de ésta en su concepto filosófico: la hegeliana, está inevitablemente caracterizada por un ateísmo metodológico en su acercamiento a los contenidos de la experiencia religiosa, pues dicha conceptualización presupone una distancia reflexiva que quiebra la inmediatez de la tradición religiosa.¹² Así pues, el ateísmo *metodológico* resulta inevitable en el tratamiento filosófico de la religión, aunque no tenga necesariamente que abocar al ateísmo *dogmático* en que incurrieron algunas críticas de la religión de la izquierda hegeliana.¹³

Por su parte, Adorno constata una disolución de la transcendencia fruto del proceso de emancipación social y desmitologización ilustrada. El triunfo de la imagen racional

⁸ Th.W. Adorno: *Philosophische Terminologie*. I, R. zur Lippe (ed.), Frankfurt a.M. 1982, p. 127 [trad. cast. Madrid 1983, p. 95].

⁹ Sobre la importancia de la relación con W. Benjamin en el origen del pensamiento de Adorno, cfr. S. Buck-Mors: *The Origin of Negative Dialectics. Th. W. Adorno, Walter Benjamin, and the Frankfurt Institute*. Hassocks/Sussex 1977.

¹⁰ Cfr. *Theodor W. Adorno - Walter Benjamin. Briefwechsel 1928-1940*. (Ed.) H. Lonitz. Frankfurt a.M. 1994, p. 72ss. (existe trad. cast. de algunas cartas en Theodor W. Adorno: *Sobre Walter Benjamin*, Madrid 1995. Dado el caso, indicaremos también las páginas de esa publicación como trad. cast.), p. 112 [trad. cast., p. 116s.].

¹¹ Cfr. *op. cit.*, p. 90 [trad. cast., p. 106s.].

¹² Cfr. J. Habermas: *Texte und Kontexte*. Frankfurt a.M. 1991, p. 136ss.

¹³ Cfr. *op. cit.*, p. 129.

del mundo y del sistema capitalista de producción conlleva un derrumbe de las pretensiones racionales de la fe revelada. Sin excluir la posibilidad de una experiencia religiosa individual seria,¹⁴ Adorno considera que la religión positiva ha perdido en el plano general su carácter de validez objetiva, onni comprensiva, incuestionable y apriorica, por lo que hay que desenmascarar los intentos de rehabilitar la revelación en cuanto alternativa a las aporías de la razón ilustrada como una proyección de los sentimientos de impotencia generados por la sociedad.¹⁵ El hecho de que el proceso supuestamente emancipador se manifieste como entronización de un poder desbocado sobre la naturaleza y de un dominio social destructor de los individuos, no quiere decir que la alternativa sea un retorno a la religión positiva, entre otras cosas, porque dicha religión también ha sido cómplice de la 'dialéctica de la Ilustración'.¹⁶

Adorno observa además cómo se impone en el contexto moderno una tendencia a la pragmatización de la religión, que la funcionaliza al servicio de la higiene psíquica o la integración del individuo en el conjunto social y que no hace sino reforzar la incapacitación creciente de la conciencia para pensar lo incondicionado e ilimitado, es decir, para la transcendencia, en una sociedad que se presenta a sus miembros como un sistema aparentemente cerrado y sin alternativas. El recorte instrumental de la razón ha afectado también a la religión, que no ve más posibilidad para asegurarse su relevancia social

¹⁴ Cfr. Th.W. Adorno: «Theses Upon Art and Religion Today», en: *Noten zur Literatur, Gesammelte Schriften* [cit.= GS], Frankfurt a.M. 1970ss., T. 11, p. 647. Adorno llega incluso a constatar en sus *Estudios sobre el carácter autoritario* que las convicciones religiosas seriamente internalizadas se convierten en una fuente de resistencia frente los prejuicios étnicos (cfr. Id.: *Studies in the Authoritarian Personality*, en: GS 9, p. 437).

¹⁵ Cfr. Th.W. Adorno: «Vernunft und Offenbarung», en: GS 10, p. 608-616 [trad. cast. en *Consignas*, Buenos Aires 1973, p. 18-26]. La formulación teológica más atrevida de Adorno se encuentra en una carta del 25 de febrero de 1935 a M. Horkheimer: «... es sorprendente,» —escribe Adorno— «de qué manera tan plena coinciden las consecuencias de su 'ateísmo' (en el que yo tanto menos creo cuanto más es explicitado, pues con cada explicación aumenta su ímpetu metafísico) con las de mis intenciones teológicas, por mucho que éstas le desazonen, pero cuyas consecuencias en cualquier caso ciertamente no se diferencian en nada de las suyas a yo podría establecer como el intento central de todos mis esfuerzos el tema de la salvación de lo que carece de esperanza, sin que me quedara nada más que decir; a no ser que, además del consignamiento histórico del sufrimiento y de lo que no ha llegado a ser, yo piense en el lector sobre el que usted calla y que no obstante sería el único lector al que esa historia del sufrimiento de las criaturas podría ser dirigida. Y por lo demás creo que así como ninguno de mis pensamientos tendría derecho a existir si, confrontado con su ateísmo, no se mostrara como encubridor y verdadero, tampoco se podría pensar ninguna de sus ideas sin ese 'hacia qué' en cuanto fuente de energía a través de la muerte, que tanto más actúa en su conocimiento cuanto más intenta usted impermeabilizarlo contra ella; como una especie de rayos que no sólo no son detenidos por ningún muro, sino que además poseen la fuerza de iluminar lo más íntimo del muro mismo.» (cit. según H. Gumniör - R. Ringguth: *Max Horkheimer in Selbstzeugnissen und Dokumenten*. Reinbek b. Hamburg 1973, p. 84s.) Sin embargo, esta forma de hablar de un 'lector' o una 'fuente de energía' de un modo tan personalizado no se encuentra en Adorno en ningún otro lugar. Es más, parece que el problema del sufrimiento que transita por estas líneas y exige un destinatario al que presentarlo o al que reclamarle, se convertiría en la mayor dificultad para aceptar la idea del Dios revelado. «El sentimiento que, después de Auschwitz, se opone a cualquier afirmación de positividad de la existencia en cuanto charlatanería e injusticia contra las víctimas, que se opone a que se arranque de su destino un sentido, por muy depurado que sea, tiene su razón de ser objetiva en los acontecimientos que condenan al ridículo la construcción de un sentido de la inmanencia irradiado por una transcendencia establecida afirmativamente.» Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, en: GS 6, p. 354 [trad. cast., Madrid 1984, p. 361].

¹⁶ Cfr. M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, en: GS 3, p. 239ss. y 253ss. [trad. cast. Madrid 1994, p. 254ss. y 266ss.].

que recomendándose como medio para asegurar el equilibrio anímico y social. Los contenidos religiosos sustanciales quedan de este modo neutralizados y la tensión entre la realidad existente y el anhelo de trascenderla se desvanece.

Sin embargo, a pesar de la cercanía señalada entre Habermas y Adorno, no se pueden soslayar las importantes diferencias que existen entre ellos. Habermas se encuentra en una continuidad fundamental con la tradición ilustrada, es decir, por un lado afirma positivamente la inmanencia intrahistórica del proceso de autoproducción del género humano, que de modo progresivo se vuelve transparente a sí mismo racional y discursivamente, y por otro lado interpreta la religión como un sistema primitivo de regulación social históricamente superado y, por lo tanto, sólo de interés en cuanto campo de investigación a través del que desentrañar la realidad social, realidad en la que ha quedado superada y conservada la esencia de lo religioso. El interés de Habermas se centra, pues, en la función legitimadora e integradora de la religión, tanto desde el punto de vista cognitivo (imagen del mundo) como social (integración garantizada sacramentalmente). La secularización, desvinculada de la invasión colonizadora de la acción instrumental y la racionalidad medios-fines que la sustenta, es vista como un proceso que ha hecho posible *heredar* las funciones de la religión por una racionalidad comunicativa que asegura el entendimiento sobre el mundo y entre los actores por el camino de la interacción lingüística mediada simbólicamente y de su prolongación discursivo-argumentativa.

Adorno, por el contrario, concibe la superación negadora y a la vez conservadora de la religión, cuya figura clásica ilustrada encontramos en la dialéctica hegeliana, más bien como producción autodestructora de la razón, es decir, Adorno intenta desencantar nuevamente e ilustrar sobre sí mismo el proceso autopoiético del género humano y el movimiento supuestamente desencantador de dicha superación negadora de la religión, ya que ésta sólo ha sido realizada irónicamente: el contenido racional no ha sido transportado a un medio más libre cuando se destruyó la idea anterior. Los resultados históricos del proceso emancipador moderno muestran pues los límites de la secularización ilustrada de la tradición teológica, cuyos contenidos de razón quizás puedan ser moviliados nuevamente contra la marcha catastrófica de dicho proceso. Sin desconocer ni dejar de criticar la función legitimadora de la religión, su interés se centra más bien en la dimensión de verdad de los potenciales críticos de la misma. Lo que habría que *heredar* serían, por tanto, sus momentos de protesta y resistencia frente a una inmanencia acabada que cierra toda posible salida y excluye toda alternativa a la realidad constituida e injusta.

Pero confrontar las interpretaciones que Habermas y Adorno hacen de la religión no persigue aquí una aclaración conceptual en el ámbito específico de la filosofía de la religión, ya que ninguno de los dos ha pretendido ofrecer en su pensamiento una aportación sistemática dentro de dicho ámbito. Más bien se toma el tema de la religión como una forma de abordar las divergencias de fondo entre la nueva generación de la Teoría Crítica y sus predecesores, y así tematizar determinadas carencias del 'nuevo paradigma' que hagan ver la actualidad no superada de la primera generación de la Escuela de Frankfurt.¹⁷

¹⁷ En esta misma línea, pero en un contexto más global, cfr. A. Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nichtidentischen bei Adorno*. Frankfurt a.M. 1989; F. Löwenich: *Paradigmenwechsel. Über die Dialektik der Aufklärung in der revidierten Kritischen Theorie*. Würzburg 1990; C. Rademacher:

En primer lugar se expondrá de forma resumida la interpretación general de la religión llevada a cabo por Habermas a través de los teoremas del 'desencantamiento' y de la 'lingüistización de lo sacral'.¹⁸ Después trataremos su tesis de la persistencia residual de la religión y de su posible coexistencia con un pensamiento postmetafísico. En un segundo paso examinaremos tanto el concepto de racionalización como el de lingüistización, con el fin de comprobar la posible existencia de unilateralidades y reducciones. En este contexto tematizaremos la significación que los potenciales estético-expresivos poseen para un pensamiento abierto a las pretensiones y derechos todavía por cumplir de los sufrimientos e injusticias del pasado, así como a la lógica de la esperanza de la razón práctica. Precisamente aquí es donde tiene su lugar apropiado la idea adorniana de salvación concebida de modo negativo frente a la catástrofe extrema, frente a Auschwitz. Para terminar presentaremos algunos aspectos de su exploración aporética de la doctrina de los postulados de la razón práctica.

II. DESENCANTAMIENTO Y LINGÜISTIZACIÓN RACIONALIZADORA

La pérdida de significación y la disminución de relevancia social de la religión en cuanto fenómeno de carácter *general* en la modernidad es un hecho empíricamente constatable.¹⁹ Sin embargo, en él no nos enfrentamos con la desaparición repentina de lo religioso, sino con su transformación progresiva acompañada de un desmoronamiento creciente de su influjo social que necesita ser interpretada sociológica y filosóficamente.

Versöhnung oder Verständigung? Kritik der Habermasschen Adorno-Revision. Lüneburg 1993 y J.A. Zamora: *Krise - Kritik - Erinnerung. Ein politisch-theologischer Versuch über das Denken Adornos im Horizont der Krise der Moderne.* Münster/Hamburg 1995.

¹⁸ Cfr. también L. Nagl: «Aufhebung der Theologie in der Diskurstheorie? Kritische Anmerkungen zur Religionskritik von Jürgen Habermas», en: H. Nagl-Docekal (ed.): *Überlieferung und Aufgabe.* Wien 1982, T. I, p. 197-213; F.-Th. Gottwald: «Religion oder Diskurs? Zur Kritik des Habermasschen Religionsverständnisses», en: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 37 (1985), p. 193-202; D.J. Rothberg: «Rationality and religion in Habermas' recent work: some remarks on the relation between critical theory and the phenomenology of religion», en: *Philosophy and Social Criticism* 11 (1986), p. 221-243; K.-M. Kodalle: «Versprachlichung des Sakralen? Zur religionsphilosophischen Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' "Theorie des kommunikativen Handelns"», en: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987), 39-66; H. Peukert: «Kommunikatives Handeln, Systeme der Machtsteigerung und die unvollendeten Projekte Aufklärung und Theologie», en: E. Arens (ed.): *Habermas und die Theologie, op. cit.*, p. 39-64; G.M. Simpson: «Die Versprachlichung (und Verflüssigung?) des Sakralen. Eine theologische Untersuchung zu Jürgen Habermas' Theorie der Religion», en: E. Arens (ed.): *Op. cit.*, p. 145-159; L. Oviedo Torró: *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno.* Valencia 1990, p. 102-118; M. Kessler: «Wahrheit im Profanen? Beobachtungen zum Problemfeld Religion im Umkreis Kritischer Theorie», en: M. Kessler - W. Pannenberg - H.J. Pottmeyer (eds.): *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie.* Tübingen 1992, p. 75-92. G. Amengual: «¿La raó comunicativa relleva la religió? Secularització i autonomia de la religió segons J. Habermas», en: Id.: *Presència elusiva. Sobre el nihilisme i la religió.* Barcelona 1995, p. 65-99; Id.: «Ètica discursiva i religió (J. Habermas)», en: G. Amengual et alii: *Habermas, Lévinas, Ricoeur. Ètica contemporània i religió.* Barcelona 1995 (en prensa).

¹⁹ Cfr. J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile.* Frankfurt a.M. 21991, p. 36 [trad. cast., Madrid 1984, p. 33].

Habermas describe dicha transformación siguiendo a M. Weber como un proceso de diferenciación, descentramiento y racionalización de la imagen religiosa del mundo, es decir, como un proceso de *desencantamiento* de la realidad. Esa racionalización del mundo de vida conformado por la imagen religiosa del mundo es caracterizada a continuación siguiendo a E. Durkheim como «*lingüístización de lo sacral*», es decir, como una «transformación de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización que sustituye sus fundamentos sacrales por la comunicación lingüística y la acción orientada al entendimiento mutuo».²⁰

Habermas parte de un entrelazamiento armónico de la integración sistémica y la integración social en las sociedades tribales, que se caracteriza por la congruencia entre institución, cosmovisión y persona.²¹ El proceso de racionalización referido anteriormente, supone una diferenciación creciente de sus componentes estructurales —cultura, sociedad y persona— (G.H. Mead) y de las esferas culturales —ciencia, moral y arte— (M. Weber), así como una vinculación creciente de los procesos de reproducción —en concreto, de la reproducción cultural, la integración social y la socialización— a una estructura de interacción fundamentada racionalmente.

De esta manera, Habermas no hace sino presentar la evolución social como un proceso de racionalización y desencantamiento del mundo, que partiendo de las sociedades tribales integradas religiosamente conduce hasta las sociedades modernas integradas comunicativamente, en las que las creencias religiosas han quedado reducidas a convicciones privadas sin carácter vinculante general y en las que la autoridad religiosa ha sido sustituida por un consenso básico de carácter normativo generado y mantenido discursivamente. Mientras que en las sociedades, arcaicas las formas de entendimiento mutuo e interacción se corresponden con el mito (imagen del mundo) y el rito (praxis cultural), en las grandes civilizaciones las imágenes religiosas y metafísicas del mundo van acompañadas de una praxis sacramental. Posteriormente, en las sociedades premodernas, una ética de orientación religiosa asume la función de imagen del mundo y la praxis cultural se transforma en la experiencia contemplativa del arte aurático. Por último, en las sociedades modernas, la religión es sustituida por una ética comunicativa.

Habermas atribuye a esta evolución tanto de las imágenes del mundo como de las formas sociales de consenso sobre la legitimidad social —derecho y moral— una dinámica de diferenciación, apertura, autonomización, formalización y universalización progresivas. Por lo tanto, la categoría 'desencantamiento del mundo' no es para él simplemente un concepto diagnosticador de carácter descriptivo, sino además un índice del aumento de universalidad, diferenciación y autonomía, en una palabra, del aumento de racionalidad. Con ello se sitúa en continuidad con la crítica ilustrada de la religión, que pretende negar, conservar y superar la religión positiva, primero en la 'religión natural' y después en la 'razón' en general, pues la racionalización, interpretada como lingüístización de lo sacral, significa la disolución y negación conservadora-superadora de los 'recursos de sentido' de la religión en una ética comunicativa:—

²⁰ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 41988, T. II, p. 163 [trad. cast., Madrid 1987, p. 154].

²¹ Cfr. *Op. cit.*, T. II, p. 233 [trad. cast., p. 220].

«El desencantamiento y depotenciación del ámbito sacral se lleva a cabo por medio de una *lingüístización del acuerdo normativo básico garantizado de modo ritual*; ello va acompañado de la liberación de los potenciales de racionalidad inscritos en la acción comunicativa. El aura de lo fascinante y tremendo que irradia lo sacral, la fuerza *cautivadora* de lo santo es sublimada y al mismo tiempo cotidianizada en la fuerza *vinculante* de las pretensiones de validez criticables.»²²

Siguiendo a Durkheim, Habermas interpreta el proceso por el que termina imponiéndose la razón comunicativa como un proceso que hace superflua la función integradora de la religión, que es asumida ahora por el sistema moral y jurídico, dado que la religión ya no está a la altura de la estructura *diferenciada y argumentativa* de la racionalidad moderna que ha nacido de ella. Las imágenes mítico-religiosas del mundo sólo pueden dar sentido, según él, al precio de una interpretación incuestionable, totalizadora, indiferenciada y substancial del mundo y de la acción humana. Pero la aparición de las estructuras modernas de conciencia, diferenciadas y formalizadas, ha destruido esta substancialidad y establecido nuevos criterios:

«Los núcleos de tradición garantizadores de identidad se separan en el plano cultural de los contenidos concretos con los que estaban estrechamente entrelazados en las imágenes míticas del mundo. Quedan reducidos a concepciones del mundo, presupuestos de la comunicación, procedimientos argumentativos, valores fundamentales abstractos, etc.»²³

El resultado del proceso de racionalización moderno es una yuxtaposición de ámbitos independientes unos de otros y coexistentes entre sí, provistos con tipos de racionalidad también diferentes e irreductibles. A través de una atribución exacta de competencias e incumbencias, Habermas ordena con pasión taxonómica los diferentes intereses y pretensiones de validez enraizados en el mundo de vida, articulables lingüísticamente y socialmente institucionalizables. La ciencia se encarga de la cuestión de la verdad y de la disposición racional del mundo. La cuestión de la justificación práctica de los principios jurídicos y morales universales le corresponde a la moral y al derecho. Por último, el arte se encarga del enriquecimiento de las vivencias subjetivas y de las expresiones individuales. Verdad, legitimidad y autenticidad, separadas analíticamente de esta manera, son puestas en manos de las diferentes ramas de expertos culturales.

III. PERSISTENCIA RESIDUAL DE LA RELIGIÓN DESPUÉS DE LA LINGÜÍSTIZACIÓN

Cuando se contempla la diferenciación de las esferas culturales y con ella de las diferentes formas de relacionarse con el mundo, así como el espectro de tipos de validez vinculado a dichas formas de relación, que constituye por su lado el fundamento racio-

²² *Op. cit.*, T. II, p. 119 [trad. cast., p. 112].

²³ J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a.M. 1988, p. 399 [trad. cast., Madrid 1989, p. 406].

nal del entramado vital intersubjetivo, llama inmediatamente la atención que la religión, a diferencia del arte, quede completamente fuera de consideración. Al parecer, en el caso de la religión no se trata más que de una forma no diferenciada de mundo de vida que se ha vuelto obsoleta y que por lo tanto sólo puede poseer en las sociedades modernas una existencia residual. La religión ha sido desposeída en todo caso de su pretensión de validez normativa y verdad universal. Según esto, no sólo se habría quedado sin relación real con el mundo, sino que tendría que haber enmudecido desde el punto de vista argumentativo.

Sin embargo, parece que no todas las esferas culturales diferenciadas se comportan de igual manera respecto a la religión. Habermas tiende a privilegiar la esfera moral cuando trata de determinar si y cómo pueden ser heredadas tanto las dimensiones generadoras y reforzadoras de la identidad como las dimensiones socio-integradoras de las imágenes religiosas del mundo. Pues si bien los contenidos de la religión transformados y heredados por la metafísica no han podido sobrevivir al asalto de las ciencias positivas, la filosofía práctica moderna sí que puede presentarse «como la heredera de la religión salvífica» precisamente allí «donde la metafísica nunca había podido reclamar para sí funciones de sustitución o de competencia».²⁴ Esto supondría una cierta continuidad entre la ética autónoma de la responsabilidad y las tradiciones religiosas de las grandes religiones.

Pero es más, ya en la 'Introducción' a su obra *Perfiles filosófico-políticos* de 1971, Habermas parece ir más lejos y postular una especie de supervivencia postmetafísica de lo religioso:

«La filosofía, aun después de haber asumido los impulsos utópicos de la tradición judeo-cristiana, se ha mostrado incapaz de, por medio del consuelo y la confianza, pasar por alto (¿o de hacerse con?) el sinsentido fáctico de la muerte contingente, 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, tal y como fue capaz de hacerlo la expectativa de salvación religiosa.»²⁵

Este resto persistente después de que la religión haya sido heredada y sustituida por una ética fundamentada comunicativamente podría ser descrito con el concepto de 'hacerse de la contingencia' (*Kontingenzbewältigung*) acuñado por H. Lübbe para referirse a la función intransferible e insustituible de la religión —incluso después de la Ilustración— de dar consuelo, sentido, esperanza, etc. en relación a aquellas contingencias de la existencia humana, que ni el progreso científico-técnico ni la evolución de los sistemas sociales han podido eliminar.²⁶ Sin embargo, la reducción asombrosa de los

²⁴ J. Habermas: *Philosophisch-politische...*, *op. cit.*, p. 30 [trad. cast., p. 28].

²⁵ *Op. cit.*, p. 36 [trad. cast., p. 33]. Se pueden encontrar manifestaciones similares en otras obras tempranas de Habermas, cfr. p.ej. Id.: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M. 1973, p. 162ss [trad. cast., Buenos Aires 1975, p. 142ss.].

²⁶ Cfr. H. Lübbe: *Religion nach der Aufklärung*. Graz; Wien; Köln 1986, p. 127-218. En la valoración de la religión civil y en la caracterización de la religión como una forma privada de hacerse con la contingencia, Habermas muestra una cercanía sospechosa a la funcionalización neoconservadora de la religión, contra la que él, por otro lado, ha dirigido su crítica con toda razón (cfr. J. Habermas: *Die neue Unübersichtlichkeit*, *op. cit.*, p. 52s.). Cfr. también E. Arens: «Kommunikative Rationalität und Religion. Die Theorie des kommunikativen

factores de contingencia en la vida de los seres humanos por medio de dicho progreso explica el carácter crecientemente *residual* de la religión en las sociedades modernas. Además, no todos los miembros de dichas sociedades necesitan recurrir a la religión para hacerse con esa contingencia ineliminable. Habermas no excluye por ello que en un futuro todos los seres humanos 'puedan hacerse de' ella sin necesidad de la religión. En el fondo, quizás sea ésta la posición más racional para él.²⁷

Pero a pesar de todo, la apropiación en principio posible de los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas por medio de la ética discursiva, aunque sea en una forma totalmente limpia de cualquier pretensión transcendente, parece tener sus límites. En primer lugar, el límite de la existencia de dichas tradiciones. La 'dilución comunicativa' (*kommunikative Verflüssigung*) de los potenciales semánticos de la religión presupone la vigencia efectiva de su mediación socializadora. Si la religión pierde su substancia transcendente y su relevancia social, los filósofos también pierden el material de su trabajo *diluyente*. Habermas parece lamentar en este contexto que, con la desaparición de la religión, la humanidad podría perder lo que el describe con el término de 'capital cultural', de cuyos potenciales se ha alimentado hasta ahora de modo esencial la fuerza integradora de la sociedad.²⁸

Habermas percibe de modo más intenso en los últimos tiempos el peligro de que si las tradiciones religiosas pierden su vigencia, también podrían perderla sus potenciales de racionalidad secularizados: «Sin la mediación socializadora y sin la transformación filosófica de *alguna* de las grandes religiones universales, puede que algún día se hiciera inaccesible ese potencial semántico.»²⁹ La confianza anterior de que 'las «estructuras de las comunicaciones generadoras de valores y normas» podrían reemplazar aquellas tradiciones también en cuanto «generadores motivacionales»³⁰ parece haberse vuelto más débil. Habermas ni siquiera excluye «que las tradiciones monoteístas dispongan de

Handelns als Herausforderung politischer Theologie», en: E. Arens, O. John, P. Rottländer: *Erinnerung, Befreiung, Solidarität, Benjamin, Marcuse, Habermas und die politische Theologie*. Düsseldorf 1991, p. 171s. y 192s.

²⁷ «Si consideramos los riesgos de la vida individual, no es siquiera *imaginable* una teoría que elimine por medio de la interpretación las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de modo insuprimible de la complejión corporal y moral del individuo sólo admiten elevarse a la conciencia *en cuanto* contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio, sin consuelo.» (J. Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt a.M. 1973, p. 162ss, [trad. cast., Buenos Aires 1975, p. 142ss.].)

²⁸ Cfr. J. Habermas: *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*. Frankfurt a.M. 1990, p. 87 [trad. cast., Madrid 1991, p. 124]. Habría que señalar en honor a la verdad que junto a ese lamentar las posibles pérdidas que supondría la carencia total de relevancia social de la religión histórica, Habermas también ha revisado su fijación unilateral de la religión en la función de legitimar el poder o en la función de imagen del mundo que se encuentra en la *Teoría de la acción comunicativa* (cfr. Id.: *Texte und Kontexte, op. cit.*, p. 141).

²⁹ J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt a.M. 1988, p. 24 [trad. cast., Madrid 1990, p. 25].

³⁰ J. Habermas: *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*. Frankfurt a.M. 1976, p. 120 [trad. cast., Madrid 1981, p. 113].

un lenguaje con un potencial semántico no liquidado, que en la fuerza para abrir mundo y configurar identidad, en la capacidad de renovación, diferenciación y alcance se manifiesta superior»³¹ al discurso ético en sus figuras seculares.

Sin embargo, lo que se expresa aquí es la oferta de una coexistencia puramente provisional y no el reconocimiento de que la racionalidad comunicativa estuviera necesitada de otra transcendencia que la *transcendencia desde dentro*, incluso y precisamente ante el riesgo «de un fracaso o hasta de una destrucción de la libertad justo en los procesos que deben promover y realizar la libertad».³² Dicho fracaso sólo manifiesta la constitución de la existencia finita, pero «no es un argumento suficiente para la suposición de una libertad absoluta, que salva en la muerte».³³ Habermas mantiene la existencia de una «fuerza tenazmente trascendedora», inherente a la razón, que no puede ser acallada, porque se renueva «con cada acto de entendimiento no obligado, cada instante de convivencia solidaria, de individuación lograda y de emancipación salvadora».³⁴ En las pretensiones de validez de los mundos formales (verdad, corrección y autenticidad) actúa dicha fuerza trascendiendo la comunidad de comunicación existente y anticipando una comunidad ilimitada, en la que supuestamente podrá hacerse efectivo de modo definitivo el entendimiento libre de coacción.

Transcendencia no sería sino el punto de fuga de un proceso infinito de interpretación y entendimiento mutuo, por el que se ven transcendidos los límites fácticos del espacio y el tiempo, como quien dice, desde dentro, sin recurrir al concepto de 'absoluto'. Habermas sigue viendo pues la posibilidad de oponerse al peligro de «perder la luz de los potenciales que en otro tiempo fueron conservados en el mito»³⁵ sólo y exclusivamente en la «insistencia implacable en hacer efectivos de modo discursivo las pretensiones de validez».³⁶ Por eso sigue subrayando la diferencia entre un «sentido de incondicionalidad», que es posible salvar con los medios de una razón procedimental, y un «sentido incondicional», que significa una recaída en la metafísica, aunque ésta sea negativa.³⁷

Según Habermas, la idea de una intersubjetividad sin menoscabo que subyace a la ética discursivo-comunicativa no debe ser

«dibujada en todos sus detalles hasta convertirla en la totalidad de una forma de vida reconciliada y proyectarla como una utopía hacia el futuro; ella no contiene

³¹ J. Habermas: *Texte und Kontexte*, op. cit., p. 131.

³² Op. cit., p. 142. Con esto responde Habermas a la crítica de H. Peukert en su magnífico estudio *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentaltheologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*. Frankfurt a.M. 21978. Cfr. también J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a.M. 1984, p. 515s. [trad. cast., Madrid 1989, p. 432s.]; Id.: *Der philosophische Diskurs...*, op. cit., p. 26 [trad. cast., p. 27]; Id.: *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt a.M. 1991, p. 29s. Sobre la interesante argumentación de H. Peukert, en la que no podemos entrar aquí, cfr. Th.M. Schmidt: «Funktionalisierung des Absoluten. Handlungstheoretische Fundamentaltheologie im Lichte der Hegelschen Religionsphilosophie», en: H.-J. Höhn (ed.): *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen, Positionen, Konsequenzen*. Paderborn et alii 1992, p. 113-137; G. Amengual: «Ética discursiva i religió (J. Habermas)», op. cit., apto. 3º.

³³ J. Habermas: *Texte und Kontexte*, op. cit., p. 143.

³⁴ J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen*, op. cit., p. 478 [trad. cast., p. 402].

³⁵ J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 275 [trad. cast., p. 271].

³⁶ J. Habermas: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Frankfurt a.M. 41978, p. 22.

³⁷ J. Habermas: *Texte und Kontexte*, op. cit., p. 125.

nada más, pero también nada menos, que la caracterización formal de las condiciones necesarias de posibilidad para formas no anticipables de una vida no malograda. Tales formas de vida, aunque las doctrinas proféticas, ni siquiera nos han sido prometidas, tampoco en abstracto.»³⁸

El concepto teológico de 'gracia' sólo es admisible, por tanto, si se interpreta de modo completamente profano como la dependencia del proyecto emancipador respecto 'a la gracia del momento histórico propicio', con el fin de diferenciar la realización humana de los objetivos perseguidos, esto es, la emancipación global, de la pura producción técnico-burocrática de la misma, que se encuentra bajo sospecha de instrumentalidad desde la *Dialéctica de la Ilustración*.

IV. MUNDO DE VIDA Y DISCURSO

Pero quizás haya que buscar la razón de los titubeos respecto a la posibilidad de una completa 'dilución comunicativa' de las tradiciones religiosas, que hemos descrito en el apartado anterior, en la propia teoría habermasiana de la racionalización y en su estrechamiento tanto formal-procedimental como fundamentador-argumentativo, esto es, en una tensión no resuelta ni tematizada suficientemente entre el mundo de vida y el ámbito de los discursos, tensión que se manifiesta tanto en ciertas incoherencias en la definición de los conceptos, como en la exclusión de perspectivas esenciales a los ámbitos analizados.

Su idea de racionalización se articula sobre todo en torno a la relación entre mundo de vida y discurso.³⁹ El primero es definido como el horizonte 'no problemático' de la

³⁸ J. Habermas: *Nachmetaphysisches Denken*, op. cit., p. 185 [trad. cast., p. 186].

³⁹ Hacemos abstracción aquí del problema de la colonización del mundo de vida por los subsistemas controlados por los medios poder y dinero, ya que, según Habermas, la relación fluida y en principio posible entre el mundo de vida y los discursos institucionalizados en los mundos formales (ciencia, moral/derecho y arte) no se vería entorpecida en absoluto, si no existiera dicha colonización, cuya causa es ajena al proceso mismo de racionalización. «Ni la secularización de las imágenes del mundo, ni la diferenciación estructural de la sociedad tienen *per se* inevitables efectos colaterales patológicos.» J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. II, p. 488 [trad. cast., p. 469]. Sin embargo, esto no quiere decir en absoluto que estemos de acuerdo con esta tesis. El deseo de Habermas de separar colonización sistémica del mundo de vida y proceso de racionalización (separación de cultura, sociedad y personalidad, así como sustitución del fundamento sacral de la integración social por otro de carácter comunicativo), resulta más que cuestionable. Habermas pretende garantizar la posibilidad contrafáctica de una comunicación post-tradicional que asegure tanto la autonomía de los individuos como la limitación de las invasiones agresivas por parte de los subsistemas y que además permita un intercambio mutuamente enriquecedor entre los discursos altamente especializados de los mundos formales y el mundo de vida caracterizado por una evidencia trivial. Para esto recurre a la separación entre interacción y trabajo, que considero muy problemática tanto desde el punto de vista sociológico-sistemático como etnológico-histórico. Que los imperativos de la producción provenientes de su vinculación a la lógica capitalista de autoexplotación del capital o, en su caso, precapitalista de aprovechamiento del medio dinero no hayan influido constitutivamente en el desarrollo de la ciencia y la técnica en sus figuras actuales, resulta más que improbable. Sobre esto, habría que tener en cuenta que los procesos de diferenciación estructural de la sociedad y de racionalización progresiva no son separables del desarrollo de la racionalidad estratégica medios-fines, aunque tampoco reducibles a ella. Sin embargo, el primado habermasiano de racionalidad comunicativa transforma el dominio instrumental de la naturaleza y las relaciones estratégicas de dominación

interacción mediada lingüísticamente.⁴⁰ Habermas habla de una amalgama de «presupuestos de fondo, solidaridades y habilidades socializadas», que constituye el «contrapeso conservador respecto a los procesos de entendimiento mutuo que se realizan a través de las pretensiones de validez.»⁴¹ En ese sentido, el concepto de mundo de vida está referido a la reserva de recursos interpretativos que se encuentran a disposición de los participantes en la comunicación en todo momento.⁴²

Se trata de una precompresión adquirida culturalmente, que normalmente ni se tematiza ni es objeto de reflexión consciente, es decir de un saber implícito. Habermas hace referencia además a un nexo entre el mundo social-objetivo y el mundo subjetivo, que es garantizado por ese saber que permanece en el transfondo, de modo que éste se constituye en una totalidad que abarca todos los ámbitos de la cultura. Así que se puede hablar de un «saber estructurado holísticamente»,⁴³ por el que el mundo de vida adquiere el carácter de imagen del mundo.

Parecen pues existir en todo esto ciertas correspondencias entre el pensamiento mítico-religioso y el saber de fondo del mundo de vida. Por esa razón, considera Habermas, es posible estudiar en relación al mito, en cuanto 'caso límite instructivo', estructuraciones 'similares' a lo que constituye el fundamento no cuestionado de la familiaridad del mundo de vida. Además, ese saber de fondo, en cuanto correlato de los procesos de entendimiento entre los sujetos que actúan comunicativamente, tiene por definición un carácter difuso, preargumentativo y en cierto modo, por tanto, prerracional, lo que no haría sino confirmar dicha semejanza. En efecto, el ejercicio cotidiano de los hábitos es «tan 'anodino', que la estructura normativa interna de la costumbre se ha encogido hasta desaparecer y sólo queda la pura habituación y un sometimiento a reglas que funciona de modo inconsciente.»⁴⁴

Por eso, tan sólo cuando aparecen problemas o divergencias hasta ese momento no existentes, que amenazan con hacer saltar el marco de evidencias del mundo cotidiano, quedan afectadas las certezas no puestas ordinariamente en duda. Mundo de vida y evidencia son, según Habermas, inseparables. El discurso debe entenderse por tanto como una situación excepcional, ya que éste no entra en acción hasta que no se ha producido un desacuerdo, que se convierte así en la condición previa de posibilidad de aquel. «Para poder realizar discursos, tenemos que abandonar en cierto modo las estruc-

en 'fenómenos marginales' de la evolución social, que unas veces generan situaciones problemáticas y otras actúan de modo negativo-selectivo frente a las posibilidades cognitivas, jurídico-morales y expresivas maduras en el mundo de vida siguiendo una lógica propia (cfr. *op. cit.*, T. I, p. 277 [trad. cast., p. 264]). En contra de esto, creemos que la relación entre la integración estratégico-instrumental y la interactiva no es puramente exógena (colonización), sino que el desarrollo del lenguaje y el de las formas sociales y de trabajo se encuentran entrelazados y tienen que ver con la evolución de las formas de trabajo y de cooperación en el ámbito de la producción. Por tanto, no se puede prescindir de las relaciones de intercambio y sus tipos históricos cuando se intenta explicar el proceso de diferenciación y abstracción en los ámbitos del saber, en la organización de la interacción social y, con ello, en el proceso de racionalización mismo. Para un despliegue más extenso de estos argumentos puede consultarse mi trabajo *Krise, Kritik, Erinnerung*, *op. cit.*, p. 12-53.

⁴⁰ Cfr. J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, T. I, p. 107 [trad. cast., p. 104].

⁴¹ J. Habermas: *Der philosophischer Diskurs...*, *op. cit.*, p. 379 [trad. cast., p. 386].

⁴² Cfr. J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen*, *op. cit.*, p. 591 [trad. cast., p. 495].

⁴³ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, T. I, p. 451 [trad. cast., p. 430].

⁴⁴ *Op. cit.*, T. I, p. 265s [trad. cast., p. 252s].

turas de acción y experiencia. Entonces ya no se intercambian informaciones, sino argumentos, que sirven a la fundamentación (o rechazo) de pretensiones de validez problemáticas.»⁴⁵

Sin embargo, también parecen existir diferencias entre el concepto de mundo de vida y el de imagen mítico-religiosa del mundo. Habermas las caracteriza con el término «descentración de las imágenes del mundo».⁴⁶ Mientras que en las sociedades dominadas por el mito, el mundo de vida estaría sometido a una interpretación en principio impermeable a la crítica, la necesidad de entendimiento en el mundo de vida de las culturas post-tradicionales depende, por el contrario, de los *proprios* logros interpretativos de los actores, de modo que éste pierde su poder prejuzgativo sobre la praxis comunicativa en la cotidianidad. Es decir, los participantes en la interacción han de definir *en común* la situación en la que realizan sus comunicaciones y acciones. La comunicación cotidiana se convierte de esta manera en un test permanente, en el que se confrontan y modifican continuamente las predefiniciones y redefiniciones de la situación.⁴⁷

Pero esta descripción contrasta netamente con la afirmación de no problematicidad e incuestionabilidad del mundo de vida, que, como hemos visto, lo acercaba al mito. Esto sorprende tanto más, cuanto que Habermas insiste repetidamente en dicha afirmación, llegando a sostener que en el instante «en que uno de sus elementos es entresacado y criticado, sometido a discusión, deja de pertenecer al mundo de vida.»⁴⁸ Ahora bien, si la interacción simbólica se convierte en un test permanente y arriesgado de las prevaloraciones supuestamente no problemáticas, es más, si todo participante en esa interacción *tiene que contar ya de antemano* en las sociedades modernas con la posibilidad de que sus valoraciones y concepciones sean puestas en duda, ya que las cosmovisiones ontológicas han perdido su autoridad, no se entiende cómo ha de asumir el mundo de vida su tarea de amortiguar las turbulencias que amenazan la interacción a través del riesgo permanente de disenso.

Si, en efecto, la preestructura inherente a los actos de entendimiento mutuo también depende del acuerdo acreditado por las pretensiones de validez articuladas discursivamente, es decir, si, en definitiva, el acuerdo reinante de modo apriórico en el mundo de vida es la resultante de procesos de entendimiento intersubjetivos puestos en marcha y regidos por la confrontación consciente de dichas pretensiones, entonces el contraste radical entre la incuestionabilidad del apriori social y el saber criticable no resulta del todo comprensible. Y es que Habermas se ve obligado a suavizar el contraste de principio, que le asegura la posibilidad de vincular la racionalidad de la acción comunicativa de modo exclusivo a la articulación discursiva de las pretensiones de validez y deslindarla de la trivial prevalidéz del mundo de vida no sometible a crítica, si quiere acoplar de alguna manera dicho mundo con los imperativos de validez de los mundos formales.

Habermas realiza en este contexto una diferenciación que socava su propio concepto holístico de mundo de vida. Ahora, éste no sólo se compone de certezas cultura-

⁴⁵ J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen...*, *op. cit.*, p. 130s. [trad. cast., p. 116].

⁴⁶ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, T. I, p. 107 [trad. cast., p. 104].

⁴⁷ Cfr. *op. cit.*, T. II, p. 185ss [trad. cast., p. 173ss].

⁴⁸ J. Habermas: *Die Neue Unübersichtlichkeit*, *op. cit.*, p. 186 [trad. cast., p. 155]. Habermas afirma que el mundo de vida en cuanto tal «no puede en absoluto volverse problemático» (J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, T. II, p. 198 [trad. cast., p. 186]).

les, es decir, de convicciones de fondo sabidas de modo trivial, sino también de habilidades individuales y prácticas acostumbradas, solidaridades probadas y competencias experimentadas, que se amalgaman con el saber y las certezas culturales del mundo de vida. Esto no hace sino agudizar el problema de la mediación entre sus elementos vigentes precriticamente y los sometidos ya a crítica. Para responder a este problema, Habermas recurre al concepto de racionalización. Dicho concepto ha de explicar la forma en que los contenidos 'personales' y 'sociales' del trasfondo del mundo de vida llegan a separarse y disponerse en mundos formales, así como a exponerse a sus test específicos de validez. Pero el resultado es un mundo de vida racionalizado, una especie de 'hierro de madera' si tenemos en cuenta la definición inicial del mundo de vida omnicomprensivo, no tematizado y evidente.

«El mundo de vida racionalizado garantiza la continuidad de los universos de sentido a través de los medios de la crítica rompedores de continuidad; conserva el nexo de la integración social con los arriesgados medios de un universalismo que separa de manera individualista; y sublima, con los medios de la socialización extremadamente individualizadora, el poder abrumador de la estructura genealógica en una generalidad frágil y vulnerable.»⁴⁹

Como se puede ver, la racionalización supone para Habermas la pérdida progresiva de la naturalidad ('Naturwüchsigkeit') del contexto compartido en el mundo de vida, en favor de un consenso alcanzado a través de la confrontación y el ajuste de los logros interpretativos propios. Pero ¿no debería llevar esta redefinición del mundo de vida a replantearse su carácter totalizador e incuestionable, y esto no sólo para las culturas post-tradicionales? Y sobre eso, ¿no tendría Habermas que revisar entonces la dicotomía estricta entre discurso y consideraciones pre o extradiscursivas, usada por él como criterio de separación entre la razón y los modos deficientes de la misma? ¿No tendría que replantearse el estrechamiento que suponen los tres mundos formales — ciencia, moral, arte— y sus pretensiones de validez respecto a la riqueza y variedad de contenidos personales y sociales del mundo de vida, también respecto aquellos contenidos creativos y transformadores que nacen del recuerdo de los aniquilados y de la experiencia de solidaridad y anticipación de una vida liberada en el horizonte de la realidad de Dios?

¿No están vinculadas también las tradiciones religiosas, y no sólo desde la modernidad, a procesos constitutivos de interacción mediada lingüística y comunicativamente? ¿No son ellas las que han contribuido también a la génesis histórica de expectativas, inherentes a la comunicación, de reconocimiento mutuo y de respeto al otro como persona, expectativas que la reconstrucción teórica habermasiana parece encontrar como *ab ovo* en la estructura de la comunicación, para después presentarlas a guisa idealista como el ámbito formal con prioridad sobre las concreciones históricas? ¿No son dichas tradiciones además componente irrenunciable de un mundo de vida racionalizado, en el que no sólo son necesarias orientaciones formales, procedimentales y atemporales, sino también substanciales y efectivas? ¿No tendría pues que reconsiderar Habermas su concepción algo monolítica de dichas tradiciones y, en definitiva, su teoría de la evolución

⁴⁹ J. Habermas: *Der Philosophische Diskurs...*, op. cit., p. 400s. [trad. cast., p. 408]; cfr. Id.: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. I, p. 150 [trad. cast., p. 145].

social que tanto recuerda a la idea de los tres estadios de Comte?⁵⁰ ¿No es aquí víctima de figuras dogmáticas de pensamiento neoilustrado, que lejos de fundamentar racionalmente la necesidad del relevo de los modos de razón ordenados en progresión histórica, simplemente la postulan? Y ¿no es ésta la razón que lleva a decretar la destrucción de aquella parte de la teología que no se deja traducir sin más en la utopía de una autopoiesis de la razón a través de la historia del género humano?

V. PENSAMIENTO MÍTICO Y EVOLUCIÓN SOCIAL

En la comparación que Habermas realiza entre la relación mítica con el mundo y la manera moderna de relacionarse con él, toda su argumentación está orientada a probar la superioridad de la imagen moderna del mundo. Pero para este fin ha de buscar criterios formales y universales que puedan resistir a la crítica de que en la afirmación de dicha superioridad, lo que se hace no es sino erigir el punto de vista particular de una imagen del mundo en norma para todas las demás. Si se quiere pues evitar dicha crítica, hay que comparar lo diferente sólo mediante criterios *formales*. Para este fin Habermas dice utilizar un concepto formal de mundo de vida aplicable a todas las posibles formas de relación con el mundo. «Las concepciones del mundo y las pretensiones de validez correspondientes constituyen el *armazón formal* con el que los actores de la comunicación se hacen de las situaciones en cada caso problemáticas, es decir, necesitadas de compromiso, en su mundo de vida presupuesto como no problemático.»⁵¹

Definido el mundo de vida desde el punto de vista formal, puede medirse cada 'armazón', según cree Habermas, por sus propios criterios, es decir, por cómo se resuelven en él las contradicciones, incoherencias y desavenencias, sin entrar para ello a juzgar los contenidos culturales en cuestión. Pero cuanto más formal y procedimental sea la racionalidad, tanto mayor es la capacidad de aprendizaje y de hacerse de la complejidad del mundo de vida, tanto más independiente de los contenidos y las tradiciones. La pretensión de universalidad y hegemonía de la racionalidad moderna se ve así confirmada por el hecho de que, a través de la diferenciación de las esferas de valor y de la reflexividad argumentativa correspondiente, ha llegado a constituirse en la modernidad un tipo procedimental de racionalidad, que por un lado representaría los criterios formales con los que analizar los diferentes mundos de vida y al mismo tiempo sería el que mejor los cumple. Particularista en el mundo de vida moderno sólo sería la dominancia unilateral de la racionalidad cognitivo-instrumental más allá del trato con la naturaleza exterior. Por lo demás, la racionalidad procedimental moderna ofrece las condiciones formales para una sociedad emancipada, sin que por esta razón se pueda deducir de ella una idea substancial de vida buena.

Realmente no puede extrañar que sea el tipo de racionalidad constituido él mismo con carácter formal el que mejor cumple los criterios también formales que sirven para

⁵⁰ Se podrían traer infinidad de formulaciones similares que corroboran esta afirmación, como por ejemplo: «En la vía que va desde el mito, pasando por la religión, hasta llegar a la filosofía y la ideología, se impone cada vez más la exigencia de hacer efectivas discursivamente las pretensiones de validez normativas.» J. Habermas: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, op. cit., p. 23 [trad. cast., p. 27].

⁵¹ J. Habermas: *Theorie des komm. Handelns*, op. cit., T. I, 107 [trad. cast., p. 104] (la cursiva es nuestra).

realizar la comparación. Habermas observa que con ello tan sólo se han alcanzado las mejores condiciones de posibilidad de una forma de vida lograda, pero que esto no es suficiente para garantizar su cumplimiento concreto. Él quiere evitar la *petitio principii* de cierta etnología, que presupone la superioridad, no sólo formal, sino también substancial, del conocimiento científico y deduce de ahí el atraso del pensamiento mítico-religioso, pero pasa por alto hasta que punto los criterios funcionales y formales, que se distancian necesariamente de todo contenido, comulgan con las condiciones de ese conocimiento y vienen exigidas por él: la racionalidad estratégica de medios-fines es esencialmente, no lo olvidemos, una racionalidad procedimental. El peligro que proviene de una asimilación tal es el posible estrechamiento funcional de la autonomía, que puede así destruirse a sí misma. Pues el crecimiento de la disposición procedimental sobre cosas, valoraciones e identidad también puede volverse absoluto e incluso convertirse en una finalidad absoluta en sí. La *Dialéctica de la Ilustración* intentaba poner al descubierto precisamente esta situación.

Además, el concepto procedimental de racionalidad no considera las diferencias sociales reales por lo que se refiere a la capacidad de disponer ya sea sobre cosas o sobre sí mismo. Con ello se le escapa su complicidad constitutiva y no meramente añadida con las estructuras de dominio. La definición de autonomía basada en este concepto no percibe hasta qué punto, llegado el caso, la dependencia respecto a determinadas tradiciones alberga en sí verdaderamente potenciales de libertad y resistencia frente a una amenaza radical.⁵² Con esto no pretendemos defender una incuestionabilidad de la tradición en general y mucho menos cuando esa tradición es funcionalizada para legitimar estructuras de dominio. Tampoco se trata aquí de rehabilitar al mito. Pero sí que se trata de poner en claro que es equivocada una decisión entre tradición y autonomía bajo criterios puramente *formales* y que dichos criterios tienen que ilustrarse a sí mismos sobre las condiciones históricas de su génesis. La teoría de la evolución social de Habermas es insuficiente a este respecto.

En su reconstrucción del proceso de evolución social, la teoría de Habermas entresaca de la historia sólo aquellos acontecimientos que confirman la dilución comunicativa de instituciones prelingüísticas y soslaya las quiebras históricas, regresiones y discontinuidades, presentándose como una historiografía triunfalista que reprime la historia real

⁵² Cfr. O. John: «Die Tradition der Unterdrückten als Leitthema einer theologischen Hermeneutik», en: *Concilium (D)* 24 (1988), p. 519-526. R. Mate, por su parte, habla de una tradición del deber-ser, y no el sentido de Bloch de algo todavía no existente, es decir en un sentido orientado al futuro, sino en un sentido anamnético: «El ser habla ahí de un derecho pendiente» (R. Mate: *Mística y política*. Estella 1990, p. 48). De esta manera llama la atención sobre la diferencia entre una intersubjetividad *simétrica* y una *asimétrica*. Esta última se refiere a la relación entre sujetos desiguales por lo que se refiere a sus competencias, a su libertad y a sus posibilidades de hacerse valer. Las versiones de la dialéctica del amo y el esclavo de Hegel y Marx han convertido precisamente esa asimetría en el punto de partida de sus teorías del reconocimiento o de la revolución/reconciliación. Si dejamos aparte las implicaciones de filosofía de la historia de estas teorías, se puede hacer de la intersubjetividad asimétrica el fundamento de una teoría de la reconciliación que haga justicia a la situación real de los sujetos. «La reconciliación entre desiguales supone una ruptura del consenso existente, ya que éste se ha logrado al precio de la desigualdad que se trata de superar. [...] Es decir, la reserva crítica a la que puede recurrir el no-sujeto en su lucha por el reconocimiento no consiste en un momento de fuerza, sino de fracaso» (*ibid.*, p. 55). La tradición que cobija en sí esa reserva crítica, la 'débil fuerza mesiánica' de que hablaba W. Benjamin, es la tradición de los oprimidos y vencidos de la historia, es la tradición que mantiene la memoria de los sufrimientos pasados, reconociéndoles su derechos no saldados. Cfr. también G. Amengual: «La solidaridad según Jürgen Habermas», en: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIX (1992), p. 221-239.

de sufrimiento de las víctimas sin nombre. La teoría de la evolución social de Habermas incluso podría ser vista como una 'ratio-dicea' *formal*, que intenta demostrar *contra-fácticamente* un progreso estructural de las capacidades de aprendizaje del género humano a través de todas las vicisitudes históricas. Esto no queda tan lejos como parece a primera vista de la idea hegeliana de historia como 'progreso *en la conciencia* de la libertad'.⁵³ Ciertamente que Habermas tiene más cuidado en distinguir la conciencia de libertad de la libertad real, la lógica de la evolución de la dinámica de la misma y, en fin, la evolución de la historia, pero el tenor fundamental es común a los dos: contemplar el curso real de la historia como material sobre el que se han formado y transformado las estructuras de la racionalidad moderna. El sufrimiento es por consiguiente un fenómeno marginal, cuyo recuerdo no es recuperable en los procesos de aprendizaje determinados formalmente.

Esto no deja de reflejarse en su interpretación unilateralmente funcional y legitimadora de la religión. El concepto de protoconsenso normativo anterior a la separación de los ámbitos sacral y profano se basaría, según Habermas, en la identificación común con lo sacral que producía y conservaba la identidad colectiva. El consenso era aquí un fin en sí mismo: la identidad del grupo. A su vez, dicha identidad es la condición previa de la autoridad moral del 'otro generalizado' (Mead), así como el origen de la interacción mediada simbólicamente y de la acción vehiculada por roles sociales. Pero entonces habría que preguntarse de dónde proviene la fuerza vinculante de ese acuerdo 'pre-lingüístico', es decir, garantizado sacramentalmente, y si esa fuerza puede recibir el apelativo de 'normativa'. Habermas afirma: «La autoridad del grupo consiste simplemente en que él puede amenazar con sanciones para el caso de que sean violados sus intereses y ejecutar dichas sanciones. Esa *autoridad imperativa* sólo se transforma en una *autoridad normativa* por medio de la internalización.»⁵⁴

¿Produce la internalización de una coacción externa la transformación de lo fáctico en normativo simplemente por el hecho de presuponer la otorgación del consentimiento? Pues, si es sólo la internalización la que produce normatividad, hay que suponer que el orden existente y a internalizar no estaba fundamentado de modo normativo. «En efecto, resulta difícil colocar a la base del orden real de los tiempos primitivos un tipo de acción comunicativa en el sentido habermasiano.»⁵⁵ Quizás la posibilidad de una autonomía (moral) verdadera no tiene su origen, tal como opina Habermas, en la 'internalización' de la autoridad grupal y en su lingüistización posterior, sino más bien en la distancia respecto a la violencia objetiva, que suscita una experiencia corporal y masiva de sufrimiento.⁵⁶ En su crítica de la explicación que hace Habermas de la génesis de la normatividad por medio de la internalización, escribe G. Dux: «Las relaciones de las sociedades tradicionales fundadas sobre el dominio e impuestas con cruda violencia han

⁵³ Cfr. R. Eickelpasch: «Mit der Axt der Vernunft. Mythos und Vernunftkritik in der Kritischen Theorie», en: Id. (ed.): *Unübersichtliche Moderne? Zur Diagnose und Kritik der Gegenwartsgesellschaft*. Opladen 1991, p. 69.

⁵⁴ J. Habermas: *Theorie des komm. Handelns*, op. cit., T. II, p. 63 [trad. cast., p. 59s].

⁵⁵ G. Dux: «Kommunikative Vernunft und Interesse. Zur Rekonstruktion der normativen Ordnung in egalitär und herrschaftlich organisierten Gesellschaften», en: A. Honneth - H. Joas (eds.): *Kommunikatives Handeln...*, op. cit., p. 120.

⁵⁶ Cfr. G. Dux: *Op. cit.*, p. 121.

lesionado los intereses de los sometidos a la violencia de una manera tan flagrante, que se puede dar por supuesto que dichas lesiones fueron sentidas como tales. En efecto, existen pruebas de ello a lo largo de toda la historia. [...] Por lo menos en el sufrimiento tiene que ser registrada la oposición.»⁵⁷

VI. DISCURSO Y EXPERIENCIA CORPORAL

Sin embargo, describir la interacción en el mundo de vida a partir del concepto de 'situación', que ha de ser *definida* por los actores a través de manifestaciones e interpretaciones mediadas lingüísticamente, conlleva una consideración insuficiente de la significación de la corporalidad para la orientación en el mundo y por tanto para la definición de la interacción misma. En el planteamiento de Habermas, la reserva de evidencias implícitas, presupuestos de fondo, solidaridades y habilidades socializadas sólo adquiere relevancia para la situación de modo *temático*, es decir como articulación lingüística de estados de cosas, contenidos de normas o vivencias personales.⁵⁸ El entendimiento mutuo lingüístico-temático adquiere de este modo una situación de monopolio, que sólo se explica por el teorema onnipresente de complementariedad entre la validez precrítica de las estructuras de fondo del mundo de vida y el sistema de pretensiones de validez criticables de la acción comunicativa.

La tesis de la lingüistización de lo sacral, que como ha podido verse está directamente emparentada con el concepto de racionalización articulado en torno a la relación entre mundo de vida y discurso, conlleva a todas vistas una armonización de las ambivalencias inherentes a lo sacral en favor de un cognitivismo consensualista del que se ha eliminado toda dimensión de corporalidad. La dimensión somática de la experiencia de lo sacral, sin la que resultaría imposible explicar su dialéctica de prohibición y transgresión, felicidad y espanto, atracción y repugnancia, se pierde totalmente de vista. Para Habermas sólo poseen relevancia el consenso normativo y la fuerza de idealización inherentes a lo sacral, que posteriormente se hacen efectivos en la formación de las pretensiones racionales de validez.

Sin embargo, quedan fuera de consideración «las formaciones sociales arcaicas, en las que la generosidad, el deslindamiento y la salida de sí mismo, en las que, por tanto, las transgresiones son las que sirven de paradigma de la intersubjetividad y de la 'potencia de contagio' de la reciprocidad en general», tal como constata U. Matthiesen.⁵⁹ El intento de Habermas de explicitar el consenso normativo a partir exclusivamente de la 'dilución comunicativa' de lo sacral no puede tener éxito, pues también «el cuerpo, desde el comienzo portador y generador de significación, es ámbito donde se ejercitan prohibiciones fundamentales.»⁶⁰ Se puede hablar con razón de un estrechamiento unila-

⁵⁷ *L.c.*

⁵⁸ «Una situación es un segmento de los contextos referenciales del mundo de vida seleccionado *por medio de temas* y articulado a través de objetivos y planes de acción» (J. Habermas: *Theorie des Komm. Handelns*, *op. cit.*, T. II, p. 187 [trad. cast., p. 174], la cursiva es nuestra).

⁵⁹ U. Matthiesen: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. München 1983, p. 122.

⁶⁰ *Op. cit.*, p. 125.

teral en la teoría de la comunicación, pues la conexión entre ambigüedad, prohibición y atracción mediada somáticamente se resiste a una reconstrucción puramente formal de reglas de comunicación lingüística.

Considerar dicha conexión habría tenido sus consecuencias, como señala U. Matthiesen: «En vez de la celebración armónica de un 'consenso básico religioso' en los orígenes, habría que haber colocado como *medios cognitivos* más bien los componentes renitentes del hechizo aurático (ambivalencia, prohibición, atracción mediada somáticamente), para rastrear los núcleos de resistencia y los procesos locales y reclusivos de cualquier tipo de aislamiento, las 'condensaciones' que se oponen al programa de dilución propio de una *humanidad que aparentemente habla en principio sobre todo*. La perspectiva de la diferenciación de las pretensiones de validez habría que completarla por encima del nivel del mundo de vida cotidiano con la *perspectiva refractaria a los procedimientos de exclusión* de los supuestos de validez no racionalizables.»⁶¹ Ni la experiencia ni la significación pueden ser reducidas a lo lingüístico-cognitivo.⁶²

Por ello, habría que preguntarse hasta qué punto la 'tematización lingüística' puede transformar en efectivos de saber criticables y ajustables en un consenso la masa del saber implícito que forma el horizonte y la reserva de recursos de sentido del mundo de vida, indeterminable desde el punto de vista lógico de su extensión, hasta qué punto los sistemas diferenciados de saber en la modernidad (ciencia, moral, arte), separados del mundo de vida por un largo proceso de formación teórica y dependientes de procesos autónomos autorregulados, se pueden explicar simplemente desde las necesidades surgidas del intento de fundamentación argumentativa de las pretensiones de validez articuladas en el mundo de vida y hasta qué punto pueden ser retraducidos a saber cotidiano.

En este sentido habría que dar más valor a un aspecto que ha puesto de relieve el propio Habermas. Él señala que las razones sobre las que se basa la pretensión de validez de una manifestación problematizada tienen que ser dadas de modo argumentativo, es decir, por medio del recurso a una interpretación teórica de la realidad que explicita discursivamente dicha pretensión. Sin embargo, en tanto que los argumentos «tienen un contenido substancial, estos se apoyan en experiencias y necesidades, que son interpretados de modo diverso a la luz de teorías cambiantes y con la ayuda de sistemas cambiantes de descripción, y por lo tanto no poseen un fundamento definitivo».⁶³

Es evidente que Habermas pretende subrayar aquí el carácter abierto, plural y no dogmático del proceso de búsqueda de la verdad. Pero no deja de tener importancia que se impliquen 'experiencias' y 'necesidades', de las que evidentemente no se puede eliminar la *dimensión corporal*, como fundamento no definitivo de los procesos argumentativos de fundamentación de las pretensiones de validez, pues la fuerza de la motiva-

⁶¹ *Op. cit.*, p. 136.

⁶² Por este motivo hay que asentir a Agnes Heller cuando constata «una escasez de experiencias sensitivas de esperanza y desesperación, de atrevimiento y humillación» en la estructura de la teoría de la acción comunicativa; «en ella, los aspectos creaturales de la vida humana están ausentes.» A. Heller: «Habermas and Marxism», en: J.B. Thompson - D. Held (eds.): *Habermas. Critical Debates*. London 1982, p. 21.

⁶³ J. Habermas: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M. 1983, p. 76 [trad. cast., Barcelona 1985, p. 83].

ción racional, es decir, la fuerza de convicción de un discurso, proviene en gran medida del recurso a dichas experiencias y necesidades humanas.⁶⁴

Dado que Habermas sólo está interesado por la caracterización formal del procedimiento argumentativo, pasa por alto la significación de dicho hallazgo de cara a la determinación de los *contenidos* de la racionalidad. Sin embargo, esto no quedará sin consecuencias para la definición del concepto de 'reconciliación', dado que los contenidos materiales del mismo no pueden hacerse presentes sin más en un concepto *formal* de racionalidad comunicativa. Frente a éste, aquél implica 'un más' en contenidos de reflexión teórica referidos a la experiencia. El 'entendimiento mutuo', la utopía de la racionalidad comunicativa, sigue siendo excesivamente formal.

Como posible reacción a las conmociones que afectan a las certezas de la cotidianidad, Habermas sólo considera la acción orientada al entendimiento. Pero la comprensión mutua está comprometida de antemano en favor de la idea formal de lo universal y se encuentra orientada a la coordinación normativa y efectiva de las acciones. Así, la comprensión lingüística se define como el «*mecanismo* de coordinación de la acción, que conjunta en la interacción los planes de acción y las actividades orientadas a fines de los participantes.»⁶⁵ Por ello se tiene que establecer el consenso como *telos* propio de la comunicación mediada discursivamente, consenso que en el fondo sólo se puede basar en la evidencia compartida o en la plausibilidad de las argumentaciones intercambiadas con fundamento teórico.⁶⁶

⁶⁴ Habermas mismo manifiesta que el saber de fondo e implícito que define el horizonte y la reserva de recursos de sentido del mundo de vida, «tiene que completar tácitamente el conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las manifestaciones lingüísticamente estandarizadas». J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, op. cit., T. I, p. 450s [trad. cast., p. 430].

⁶⁵ Op. cit. T. I, p. 143 [trad. cast., p. 138], la cursiva es nuestra. Habermas no parece percibir en absoluto la determinación *instrumental* de este concepto de interacción. La 'coacción no coactiva del mejor argumento' exige zanjar las diferencias sobre las distintas pretensiones de validez y conseguir un acuerdo de cara a la acción conjunta, pero olvida que el hacer explícitas discursivamente las propias pretensiones e incluso un acuerdo hipotéticamente alcanzado sin ejercicio de dominación alguna, todavía no dice nada acerca de una posible interiorización compartida de la violencia. Esto sólo puede ser reconocido cuando se recuerde lo que ha sucumbido al proceso de constitución de lo que posee validez y vigencia y que en cuanto tal ha sido entregado al olvido, es decir, cuando se recuerde la génesis de lo existente.

⁶⁶ Como es conocido, Habermas ha elaborado una teoría consensual de la verdad: «Llamamos verdaderas las proposiciones que podemos fundamentar» (J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen*, op. cit., p. 136). Esto quiere decir que una proposición es verdadera cuando es posible hacer efectiva discursivamente la pretensión de validez articulada en la acción comunicativa. El consenso producido en condiciones ideales sería la verdad, con lo que ésta puede ser vista como una forma de intersubjetividad lograda. H. Schnädelbach (*Vernunft und Geschichte. Vorträge und Abhandlungen*. Frankfurt a.M. 1987, p. 169ss.) se ha referido a las dificultades de Habermas para determinar con precisión la diferencia y la relación mutua entre objetividad y verdad. Si bien parece a veces recurrir en su teoría consensual de la verdad a las condiciones externas (experienciales) de la generación y constitución discursiva del consenso (cfr. J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen*, op. cit., p. 136), otras veces parece excluir el valor de la evidencia experiencial, para conceder el papel decisivo al curso de la argumentación (cfr. op. cit., p. 135). La separación del problema gnoseológico de la constitución del objeto del problema de cómo hacer efectivas las pretensiones de validez, resulta a todas luces insuficiente y deja fuera de consideración la posibilidad contemplada por Adorno, de que la verdad es objetiva, pero no plausible (cfr. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 52 [trad. cast., p. 49]). Lejos de haber superado el paradigma de la filosofía del sujeto, el concepto de verdad como intersubjetividad lograda no es más que su ampliación: «La construcción de la verdad según la analogía de una *volonté de tous* —consecuencia última del concepto subjetivo de razón— defraudaría en nombre de todos esa verdad respecto a lo que ellos necesitan» (op. cit., p. 51 [trad. cast., p. 48s.]). Para Adorno, la verdad no está vinculada a la comunicabilidad,

Esto lleva a denegar el rango discursivo precisamente a aquella esfera cultural, en la que se considera imposible, o quizás incluso no deseable, alcanzar un consenso, es decir, la esfera expresivo-estética. A diferencia de las pretensiones de verdad y legitimidad, según Habermas, a las pretensiones de veracidad no se les puede dar cumplimiento de modo discursivo. La autenticidad y veracidad de las expresiones estéticas sólo pueden ser mostradas, pero no fundamentadas,⁶⁷ se sustraen al discurso. «Por ese motivo, las argumentaciones que sirven a la justificación de estándares valorativos no cumplen las condiciones de los discursos. En el caso prototípico poseen la forma de la *crítica estética*.»⁶⁸

Es cierto que la necesidad de alcanzar un acuerdo intencional depende de la presión que empuja a la acción y con ello a la coordinación. Tampoco se puede negar que no es posible imaginarse una autoconservación del género humano sin esa presión. Pero la autoconservación está entrelazada —y no sólo desde la modernidad— con procesos de hegemonización del sujeto y con las estructuras de dominio que los mediatizan, y estos no pueden ser separados limpiamente como pretende Habermas de las pretensiones de validez articuladas discursivamente.

Por el contrario, a la base de la idea de reconciliación de Adorno se encuentra un concepto de verdad *no-intencional* que ha descubierto de la ilusión de la razón subjetiva de querer fundar el sentido y demostrarlo desde sí misma. «Como en la supuestamente superada filosofía de la conciencia» —constata H. Hesse frente a Habermas— «la *Teoría de la acción comunicativa* parte de la hegemonización del sujeto en la modernidad, que quiere demostrar de modo emancipado la verdad de sus conocimientos y fundamentar de modo autónomo la corrección de su acción.»⁶⁹ Mientras que la 'antigua' Teoría Crítica analiza las contradicciones de la constitución intencional de la racionalidad moderna, sin postular por ello un comienzo no intencional o libre de violencia, Habermas sólo puede identificar la no intencionalidad con la fuerza totalitaria de la imágenes míticas del mundo, que no permiten ninguna subjetividad autónoma:⁷⁰ «la modernidad [...] tiene que sacar su normatividad de sí misma».⁷¹

Esa contraposición impide ver la recaída en el mito, quizá incluso el vuelco en totalitarismo, de una intención subjetiva que se ha vuelto absoluta, así como también la posi-

sino a la posibilidad precaria, amenazada y nunca segura de experiencia, es decir, a la posibilidad de «entregarse *à fond perdu* a los objetos. El vértigo que da es *index veri*; el shock de lo abierto, que en lo garantizado y siempre igual aparece necesariamente como la negatividad, es la no-verdad sólo para lo falso» (*op. cit.*, p. 43 [trad. cast., p. 40]). Sobre las teorías de la verdad de Habermas y Adorno cfr. también J. Früchtl: «Radikalität und Konsequenz in der Wahrheitstheorie. Nietzsche als Herausforderung für Adorno und Habermas», en: *Nietzsche-Studien* 19 (1990), p. 431-461.

⁶⁷ J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, *op. cit.*, T. I, p. 69 [trad. cast., p. 67].

⁶⁸ *Op. cit.*, T. I, p. 41 [trad. cast., p. 40].

⁶⁹ H. Hesse: *Vernunft und Selbsterhaltung. Kritische Theorie als Kritik der neuzeitlichen Rationalität*. Frankfurt a.M. 1984, p. 145.

⁷⁰ Cfr. J. Habermas: *Theorie des komm. Handelns*, *op. cit.* T. I, 72-113 [trad. cast., p. 69-110].

⁷¹ J. Habermas: *Der philosoph. Diskurs...*, *op. cit.*, p. 16 [trad. cast., p. 18] Habermas no puede evitar a pesar de todo un decisionismo último. «En efecto» —escribe él— «la pregunta —¿por qué ser moral en general?— no puede ser contestada por una filosofía que piense postmetafísicamente.» (J. Habermas: «Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits», en: *Texte und Kontexte*, *op. cit.*, 144). La necesidad de 'ser moral' sólo es garantizada por convicciones morales existentes de hecho en el mundo de vida y ancladas en sus tradiciones.

bilidad de una liberación emancipadora respecto al dictado de los intereses y necesidades propias conservada en ciertas tradiciones (religiosas), no libres ellas mismas de estar enredadas en las tramas del poder y la opresión. Pero la desmitologización seguirá atrapada bajo el hechizo del miedo mítico mientras que no permita la existencia de lo que está fuera de sí, como constataban Horkheimer y Adorno: «Nada absolutamente debe existir fuera, pues la sola idea del exterior es la genuina fuente del miedo.»⁷²

No debería pues parecer ilegítima, según lo que hemos visto hasta ahora, la sospecha de que en la teoría de la racionalidad comunicativa, la esfera expresivo-estética, tan vinculada a la experiencia en su mediación más somática, sirve para acoger todo aquello que en la relación entre mundo de vida y discurso y en el concepto de racionalización articulado en torno a ella no ha podido pasar por el estrecho embudo discursivo-fundamentador de las pretensiones de validez vinculadas a los mundos formales de la ciencia, la moral y el derecho.

VII. EL ESTRATO SEMÁNTICO MÁS ANTIGUO⁷³

Sorprende el hecho de que, mientras que Habermas ha desarrollado una teoría consensual de la verdad y una ética discursiva, haya tratado la función expresiva y de abrir mundo propia del lenguaje, según su propia confesión, «de modo negligente».⁷⁴

Habermas se enfrenta por primera vez de un modo algo extenso con la problemática de esta función en su importante artículo sobre W. Benjamin de 1972. Allí presenta la teoría mimética de lenguaje esbozada por éste. Él está de acuerdo con su suposición «de que el estrato semántico más antiguo es el de las expresiones».⁷⁵ La capacidad mimética del lenguaje expresivo testimonia tanto la vinculación originaria del organismo humano con la naturaleza como también la coacción a adaptarse a una naturaleza todavía prepotente. En esa capacidad mimética se encuentra depositado un potencial semántico con el que los seres humanos pueden interpretar el mundo a la luz de sus necesidades.

La protohistoria de la modernidad que pretendía escribir Benjamin no sería otra cosa, según Habermas, que la búsqueda de las fantasías plásticas depositadas tanto en los caracteres expresivos de la cotidianidad como en el arte y la literatura, fantasías en las que comulgan los potenciales de experiencia arcaico-miméticos y semánticos, con las condiciones de vida capitalistas y que debían ser puestas al servicio de una emancipación política en el presente.

Habermas reconoce la necesidad social y cultural de que esos potenciales semánticos de experiencia no se agosten, pues sólo ellos pueden proteger contra aquello frente a lo que el discurso no ofrece ninguna garantía: contra un acuerdo absolutamente banal. Y

⁷² M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 32 [trad. cast., p. 70]; cfr. también p. 49 [trad. cast., p. 85].

⁷³ No es posible entrar aquí en el problema frecuentemente abordado por los críticos de Habermas del dudoso *status* de la esfera estético-práctica en su teoría de la acción comunicativa, por lo menos en la extensión que merece. Sin embargo, sí es necesario examinar algunos aspectos relacionados, como se verá, con el tema de que tratan estas páginas.

⁷⁴ J. Habermas: «Entgegnung», en: A. Honneth - H. Jonas (eds.): *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' »Theorie des kommunikativen Handelns«*. Frankfurt a.M. 1986, p. 336.

⁷⁵ J. Habermas: *Philosophisch-politische Profile*, op. cit., p. 361 [trad. cast., p. 319].

llega a preguntarse: «¿Podría un día encontrarse una humanidad emancipada en los espacios ampliados de formación discursiva de la voluntad y estar despojada de la luz en la que ser capaz de interpretar su vida como una vida buena? [...] sin el suministro de aquellas energías semánticas a las que se dirigía la crítica salvadora de Benjamin, quedarían completamente baldías las estructuras del discurso práctico por fin impuestas con éxito.»⁷⁶

La razón comunicativa quiere, pues, recoger la herencia de esos potenciales semánticos, pero en cuanto que son potenciales de contenido substancial los tiene que considerar como ya no recuperables en sus estructuras definidas procedimentalmente: de hecho, todo lo que no es posible recoger en las determinaciones formales de una racionalidad comunicativa orientada al entendimiento, se deposita en el cajón estético-expresivo y queda neutralizado tanto desde el punto de vista cognitivo como práctico-moral. Pues dichos potenciales no articulan, según Habermas, pretensiones de verdad o legitimidad, sino sólo una pretensión de autenticidad, es decir, necesidades, sentimientos e ideas que no permiten ninguna simetría entre los participantes en una comunicación, con lo que queda excluida de principio la posibilidad de alcanzar un consenso basado en la evidencia.

Es cierto que Habermas ha corregido algunos aspectos de esta concepción como resultado de la confrontación con sus críticos. Él habla ahora de un 'potencial de verdad' que no puede ser identificado exclusivamente con una de las tres formas de racionalidad y que, por tanto, también puede ser atribuido a la racionalidad estético-expresiva. Sin embargo, ese potencial está referido sólo al ensamblamiento de las tres esferas en la experiencia del mundo de vida, pero no a las pretensiones de validez articuladas en sus institucionalizaciones discursivas o, en su caso, no discursivas. En relación al arte, sólo se puede hablar de 'verdad' en un sentido *metafórico*.⁷⁷ Habermas no niega que el arte tiene la prerrogativa de generar de modo creativo cambios en las reglas de uso del lenguaje, reglas que constituyen las condiciones de posibilidad de la categorización, tematización y objetivación del mundo, pero esa función del lenguaje artístico sólo juega un papel importante también en los sistemas teóricos de lenguaje en tiempos de una ciencia 'anormal', es decir, cuando se producen cambios de paradigma.⁷⁸

Sin embargo, en contra de esta posición de Habermas, sería posible mostrar que tanto en la crítica estética como en los discursos teórico y práctico «se introducen supuestos y presuposiciones en cada una de esas fundamentaciones, que por su parte no pueden ser tematizados en la argumentación correspondiente de modo crítico respecto a la validez.»⁷⁹ Significación, validez y fundamentación son pues magnitudes diferentes que no pueden ser reducidas a un sólo modelo explicativo. Según esto, no sólo existiría una conexión en el plano de la experiencia del mundo de vida, sino también una interdependencia de las diferentes formas argumentativas en los mundos formales, así como la posibilidad y, dado el caso, la necesidad de un cambio en la forma de argumentación.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 375 [trad. cast., p. 331].

⁷⁷ J. Habermas: «Questions and Counterquestions», en: R.J. Bernstein (ed.): *Habermas and Modernity*. Cambridge/Massachusetts 1985, p. 203 [trad. cast. Madrid 1988, p. 322].

⁷⁸ Cfr. J. Keulartz: *Die verkehrte...*, *op. cit.*, p. 17.

⁷⁹ M. Seel: «Die zwei Bedeutungen 'kommunikativer' Rationalität. Bemerkungen zu Habermas' Kritik der pluralen Vernunft», en: A. Honneth - H. Jonas (eds.): *Kommunikatives Handeln*, *op. cit.*, p. 57.

Cada uno de los tipos de discurso presupone de hecho elementos argumentativos de los otros tipos y choca con límites en los que sólo es posible seguir argumentando en otra forma de argumentación. Con esto no se restaura la unidad substancial y totalizadora de la razón metafísica, pero se rompe la impermeabilización mutua de los mundos formales por medio de un concepto relacional de racionalidad.

Sería pues preciso preguntarse, si lo moral puede identificarse sin más con lo racionalmente fundamentado o si el interés de la teoría crítica por la realización histórica de la felicidad contra la injusticia social no implica de hecho una ética de la compasión en la que lo racional y lo voluntativo, lo cognitivo y lo emotivo ganan una vinculación originada por un sentimiento moral que no carece de orientación conceptual. La perspectiva teórica acerca de la utopía de la felicidad provee a ésta de una pretensión universal, que ciertamente se encuentra ligada a la crítica racional, pero que carece de protección frente a exigencias de fundamentación discursiva última. Dicha perspectiva tiene más bien que ver con la lógica de esperanza de la razón práctica y con el *status* inseguro de los postulados, que, tal como constata L. Nagl, «perfilan los espacios lógicos de lo pensable (y creíble)», sin que por ello se trate sólo de «construcciones metafísicas compensatorias».⁸⁰

Ésta es una de las razones de que Habermas vacile entre un afán discursivo-formal de dilución de las tradiciones religiosas y de los potenciales expresivo-semánticos del arte, por un lado, y un titubeo frente a su asimilación definitiva, por otro. Sin embargo, lo que no es posible introducir en las rígidas vías de una teoría consensual de la verdad definida de modo formal-procedimental o de una ética discursiva, recibe un valor marginal en el plano de la motivación, sensibilización, enriquecimiento y obtención de felicidad de los individuos, universalmente no vinculante e irrelevante para el concepto de racionalidad.

Los fragmentos de auténtica experiencia, en los que, como escribía W. Benjamin, «se hace sentir algo verdaderamente nuevo por primera vez con la sobriedad del amanecer»,⁸¹ se originan y viven a contrapelo de la 'historia natural' del progreso, en la que se prolonga el destino mítico de lo siempre igual. Se trata de experiencias de sufrimiento y felicidad que han encontrado expresión en el arte, en la tradición de los oprimidos y también en las tradiciones teológicas y místicas, y en las que se enciende la utopía de una reconciliación universal. Para Benjamin, tanto los potenciales semánticos que se alimentan de esas experiencias, como sus sujetos se encuentran sumamente expuestos, incluso amenazados de sucumbir, precisamente por la historia natural del progreso. De ahí su programa de *crítica salvadora*.

Lo que ésta se plantea es cómo se puede vencer el mito en cuanto expresión del destino y la fatalidad históricas, sin perder con ello la utopía de reconciliación contenida en la experiencia enfática de felicidad. Aquí es donde tiene su sitio la idea benjaminiana de historia, que intenta conectar de modo fulminante y *kairológico*, en imágenes dialécticas, el presente con un pasado necesitado de redención y con sus potenciales liberadores, para hacer saltar así en pedazos el continuo catastrófico del tiempo.

⁸⁰ L. Nagl: «Das verhüllte Absolute. Religionsphilosophische Motive bei Habermas und Adorno», en: *Mesotes* 4 (1994) 2, p. 184.

⁸¹ W. Benjamin: *Das Passagen-Werk*, en: *Gesammelte Schriften*, op. cit., T. V, p. 593.

Todo esto indica que la idea enfática de felicidad y la sensibilidad agudizada frente al carácter catastrófico de la historia van de la mano. Sin embargo, ambas parecen estar ausentes del pensamiento de Habermas. Su descripción del mundo de vida es un testimonio fehaciente de dicha ausencia. La praxis cotidiana en ese mundo de vida rebosa por todos sus poros una normalidad inspirada y sostenida por la confianza de que los discursos pueden hacerse de todas o casi todas las conmociones que ella sufra, si prescindimos de la contingencia y finitud atribuible a la constitución corporal y moral de los individuos. Difícilmente se encuentra aquí un vestigio de la sensibilidad desplegada por Benjamin ante el fenómeno fascista europeo, quien supo aprender de la tradición de los oprimidos «que el 'estado de excepción' en que vivimos es la regla.»⁸² Sólo la claridad adquirida de modo instantáneo y como por medio de un shock ante el horror de la historia, capacita para captar su verdad.

Sin embargo, las conmociones del horizonte no problemático del mundo de vida tematizadas por Habermas no llegan nunca a la altura del verdadero carácter negativo y catastrófico de la historia de sufrimiento de la humanidad. De otro modo, le tendría que haber parecido insuficiente la trinidad inviolable de pretensiones de verdad, legitimidad y autenticidad que configura su concepto de racionalidad. ¿Es posible limitar el horizonte de esperanza, inherente a la lógica de la praxis humana, a la anticipación contrafáctica de una comunidad universal libre de dominio, implícita en las reglas de la comunicación? ¿No se articulan en conexión con las experiencias históricas de injusticia y sufrimiento 'pretensiones de salvación'⁸³ o pretensiones de justicia radical también para las víctimas del pasado, sin cuyo reconocimiento los esfuerzos presentes por una mejora de la sociedad podrían acabar en la resignación? ¿Se pueden rechazar esas pretensiones simplemente porque no son aptas para una argumentación domesticada bajo el principio de evidencia? ¿No existe también una pretensión legítima del pasado a la que es imposible sin embargo dar espacio en una comunidad comunicativa constituida de modo simétrico? ¿Es la percepción y articulación de la pretensión de salvación de lo históricamente quebrantado y aparentemente perdido simplemente la expresión del deseo actual de consuelo ante el hecho inevitable de la propia muerte o es más bien la visión bajo la cual la profanidad alcanza su verdadera dignidad? Y por último, ¿existe una posibilidad que no sea la especulativa de abordar el problema de la escisión entre virtud y marcha real del mundo, escisión que motivó la doctrina kantiana de los postulados de la razón práctica?

VIII. AUSCHWITZ Y LA IDEA DE RECONCILIACIÓN

«Paralizada quedó la aptitud para la metafísica, porque lo que sucedió le hizo añicos al pensamiento metafísico especulativo la base de su compatibilidad con la experiencia.»⁸⁴ Adorno pone en claro con estas palabras que sus 'Meditaciones sobre metafísica'

⁸² W. Benjamin: «Über den Begriff der Geschichte», *op. cit.*, p. 697 [trad. cast., p. 182].

⁸³ Tomo el concepto de pretensiones de validez 'soteriológicas' de M. Knapp: *Gottes Herrschaft als Zukunft der Welt. Biblische, theologiegeschichtliche und systematische Studien zur Grundlegung einer Reich-Gottes-Theologie in Auseinandersetzung mit Jürgen Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns.* Würzburg 1993, p. 575.

⁸⁴ Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 354 [trad. cast., p. 362].

ca', el pasaje final de la *Dialéctica Negativa*, no intentan ninguna restauración de un concepto positivo de la misma. 'Después de Auschwitz', la metafísica, tan emparentada con la teodicea, ha perdido toda su credibilidad. Sobre Auschwitz no es posible ni siquiera elaborar un metafísica de las situaciones límite, en las que todavía el existencialismo creía poder encontrar la fuente de la 'autenticidad' humana.⁸⁵ Si ya las reflexiones que pretenden dar sentido a la muerte, independientemente de como ésta tenga lugar, resultan impotentes frente a la inconmensurabilidad de la misma para la 'experiencia' humana⁸⁶, Auschwitz significa una imposibilitación de dichas reflexiones incomparablemente más radical, pues «desde Auschwitz, temer la muerte significa temer algo mucho peor que la muerte»⁸⁷.

Ch. Menke-Eggers no ha percibido la radicalidad que se expresa en estas frases. Él caracteriza la concepción adorniana de la experiencia moderna de muerte como «experiencia de crisis» y añade que «no es decisivo, qué figura empírica se identifique con la experiencia de crisis bosquejada por ella»⁸⁸. Esto no se corresponde en absoluto con la posición de Adorno, que como hemos visto define la singularidad de la experiencia moderna de la muerte a partir de Auschwitz: «La afirmación de que la muerte es siempre igual resulta tan abstracta como falsa; la forma en que la conciencia se resigna a la muerte varía junto con sus condiciones concretas, y este cambio puede llegar a afectar a la misma esencia.»⁸⁹

Ignorando este aspecto fundamental del planteamiento adorniano, Menke-Eggers intenta diferenciar entre una 'negación de la capacidad de nuestros discursos' frente a la experiencia de la muerte, negación que sería articulable discursivamente y por ello no es absolutamente radical, y una 'pérdida total de su relevancia para los sujetos de experiencia', pérdida que según Menke-Eggers sólo se podría denunciar, si se hace valer una pretensión absoluta de validez de los discursos también para los no participantes en ellos. Pero tal pretensión no se podría fundamentar dentro de un marco de referencia no estético.

Si una crítica de la discursividad realizada discursivamente queda absorbida nuevamente por la discursividad, que se muestra como un espacio hermético intrascendible, tampoco existe una experiencia o acontecimiento histórico con una relevancia tal que suspenda el funcionamiento mismo de los discursos. La negatividad en sentido auténtico, es decir, la fuerza que hace tambalearse completamente la confianza en el sentido de la realidad, que desmiente la pretensión de la razón de ofrecer un fundamento seguro de sentido, no es inherente a la experiencia articulada discursivamente, que según Menke-Eggers sólo afecta al problema de nuestra participación en los discursos y no a su funcionamiento. Dicha fuerza sólo es propia de la experiencia estética, en cuanto experiencia del fracaso de la discursividad en cuanto tal, experiencia que se sitúa en un ámbito diferente al de los discursos, pero los cuestiona radicalmente sin suspenderlos. De este

⁸⁵ Cfr. Th.W. Adorno: «Engagement», en : GS 11, p. 424; Id.: «Zur Schlußszene des Faust», en: GS 11, p. 129; Id.: *Jargon der Eigentlichkeit. Zur Deutschen Ideologie*, en: GS 6, p. 500ss. [trad. cast., Madrid 21982, p. 98ss.].

⁸⁶ Cfr. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 362 [trad. cast., p. 369].

⁸⁷ Op. cit., p. 364 [trad. cast., p. 371]

⁸⁸ Ch. Menke-Eggers: *Souveränität der Kunst. Ästhetische Erfahrung nach Adorno und Derrida*. Frankfurt a.M. 1988, p. 232.

⁸⁹ Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 364 [trad. cast., p. 371].

modo quedan aseguradas tanto la autonomía como la soberanía de la experiencia estética sin renunciar a la diversificación moderna de la razón.

Sin embargo, el intento de diferenciación de Menke-Eggers no tiene en cuenta la singularidad y radicalidad de la 'experiencia' de Auschwitz. Pues en Auschwitz nos encontramos con una experiencia que de ninguna manera puede ser realizada de un modo comprensible —ni siquiera como no idéntica— por los participantes en ella, si es que se puede utilizar la palabra 'participante' para referirse a los prisioneros de los campos de concentración. De modo que la negación de la capacidad de los discursos ante esa 'experiencia' no podría ser recuperada nuevamente desde un horizonte de comprensión no afectado por dicha negación. Ésta afecta sin embargo no sólo a la participación en los discursos, como sería el caso de considerar pura y simplemente la muerte, ya que en el caso de Auschwitz la experiencia de muerte invade paradójicamente el ámbito mismo de lo viviente. Por otro lado no se trata meramente de una 'experiencia estética' o ajena a toda discursividad.

Lo que queda fuera de la consideración de Menke-Eggers es que en Auschwitz la frontera entre la vida y la muerte sufrió una transformación hasta ese momento desconocida. Con ello queda reinsertado dentro del ámbito de la experiencia y del discurso aquello que lo cuestiona radicalmente. Esto es precisamente lo que determina esencialmente el pensamiento de Adorno: «En los campos de concentración del fascismo se eliminó la línea de demarcación entre la vida y la muerte. Esos campos crearon un estado intermedio, esqueletos vivos y seres putrefactos, víctimas a las que les falló el suicidio, la risa de Satanás sobre la esperanza de vencer a la muerte. Como en los *epos* invertidos de Kafka pereció allí aquello que da la medida a la experiencia: la vida vivida desde sí misma hasta su final.»⁹⁰

Desde Auschwitz hay que replantear la relación entre discursividad y expresividad artística. Las obras de arte, en este caso los *epos* de Kafka, son recuerdo de lo derrotado y reprimido, cuya destrucción es coproducida y sancionada por los discursos cotidianos ejercitados en el olvido de la negatividad. Sin embargo, el concepto de la misma que queda expresado en dichas obras de arte no es atribuible a la actitud estética adoptada frente a la realidad, sino que se trata de una negatividad realmente experimentable, que obliga al pensamiento discursivo a volverse contra sí mismo o a moverse al límite de sus posibilidades, que le obliga a una exploración *aporética* de la pregunta por el sentido.

Por eso, la afinidad entre pensamiento y arte no significa que la crítica filosófica renuncie al conocimiento conceptual, sino que el discurso filosófico recupere la dimensión retórica que lo acerca al lenguaje configurativo, devolviéndole su dimensión expresiva y experiencial. Adorno rechaza decididamente una convergencia entre ambos que suponga pseudomorfosis. «El concepto filosófico no puede renunciar al anhelo que anima al arte en cuanto a-conceptual y cuyo cumplimiento escapa a su inmediatez por tratarse de una apariencia. El concepto, organon del pensamiento y al mismo tiempo muro entre él y lo que es pensado, niega ese anhelo. La filosofía no puede ni evadir tal negación, ni someterse a ella.»⁹¹ Filosofía y arte convergen por tanto no en una asimila-

⁹⁰ Th.W. Adorno: «Aufzeichnungen zu Kafka», en: *GS 10*, p. 273 [trad. cast. en *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona 1970, p. 156].

⁹¹ Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 27 [trad. cast., p. 23s].

ción de su procedimientos y formas de actuar, sino en sus esfuerzos por dar expresión sin recortes al sufrimiento y la negatividad y en la utopía de la reconciliación. En ambos tiene esta tarea una estructura antinómica.

Tanto la articulación de la negatividad radical (Auschwitz) como la de su opuesto, la idea de reconciliación, supone pues una tarea irrealizable pero irrenunciable para el pensamiento, tarea que le imprime un carácter paradójico y aporético, sobre todo si se tiene en cuenta que ambas articulaciones son inseparables. La utopía de la eliminación del sufrimiento histórico tiene su origen en la desesperanza, más aún, en la desesperación por la situación en que se encuentra el mundo, una situación en la que el sufrimiento determina la vida de tantos seres humanos. Fácilmente puede reconocerse en esto la idea de W. Benjamin de la 'salvación de lo que carece de esperanza', que acompañó siempre los esfuerzos críticos de Adorno. En esa idea se unen de forma comprimida tanto una vinculación radical a lo intramundano como un anhelo de salvación sin concesiones.⁹²

Por ello, según Adorno, el motivo temático de la salvación sólo se puede expresar en la crítica radical de lo existente negativo y está sometido por lo demás a la 'prohibición de imágenes', es decir a la prohibición de todo intento de determinación positiva. Como en la religión judía, Adorno liga la esperanza de modo exclusivo a la prohibición de «invocar como Dios a lo falso, como infinito a lo finito, como verdad a la mentira».⁹³ Una determinación positiva traicionaría la idea enfática de salvación recortándola a la realidad existente y con ello traicionaría también las esperanzas de las víctimas de la historia, por mor de las cuales únicamente nos está dado tener esperanza.

En ningún otro texto se expresa mejor este carácter paradójico de la idea de salvación que en el tan citado aforismo con que acaba la *Minima Moralia*.⁹⁴ Adorno exige de la filosofía que contemple todas las cosas desde punto de vista de la salvación. Pero paradójicamente, bajo su luz esas cosas no aparecen salvadas, sino indigentes y desfiguradas. No son el resplandor proléptico del absoluto a través de su participación en él, tal como había pretendido la metafísica tradicional. Al contrario, bajo esta perspectiva aparece con mucha más claridad el abismo que separa su existencia real del estado de salvación.⁹⁵

⁹² Cfr. M. Brumlik: «Theologie und Messianismus im Denken Adornos», en: H. Schröter - S. Gürtler (eds.): *Parabel. Ende der Geschichte. Abschied von der Geschichtskonzeption der Moderne?* Münster 1986, p. 36. Sobre el concepto de salvación en Adorno cfr. también H. Schweppenhäuser: «Die Religion in der Kritischen Theorie», en: *Evangelischer Erzieher* 23 (1971), p. 173-181; T. Koch - K.-M. Kodalle - H. Schweppenhäuser: *Negative Dialektik und die Idee der Versöhnung. Eine Kontroverse über Th.W. Adorno*. Stuttgart et al. 1973; H. Hrachovec: «Was läßt sich von Erlösung denken? Gedanken von und über Th. W. Adornos Philosophie», en: *Philosophisches Jahrbuch* 83 (1976), p. 357-370; W. Ries: «"Die Rettung des Hoffnungslosen". Zur "theologia occulta" in der Spätphilosophie Horkheimers und Adornos», en: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 30 (1976), p. 69-81; P. Steinacker: «Verborgeneheit als theologisches Motiv der Ästhetik», en: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 23 (1981), p. 254-271. Frente a los intentos de explicar teológicamente la idea adorniana de salvación, creemos que ella representa más bien una interpretación materialista de la teología que debe ser reconocida en cuanto tal. Lo que Adorno pretendía era pasar a la filosofía materialista y a la teoría de la sociedad los contenidos de verdad de los temas teológicos, una vez transformados.

⁹³ M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 40 [trad. cast., p. 77].

⁹⁴ Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, en: *GS* 4, p. 281 [trad. cast., Madrid 1987, p. 250].

⁹⁵ Cfr. Th. W. Adorno: «Charakteristik Walter Benjamins», en: *GS* 10, p. 252 [trad. cast. en: *Crítica cultural y sociedad*, op. cit., p. 130].

Sólo a una contemplación del mundo *sub specie redemptionis* se le revela la verdadera magnitud de la deformación y el deterioro de la existencia, que toda ideología encubre negándola, ayudando cínicamente a subestimarla o simplemente distrayendo de su presencia. Pero no menos se revela también a dicha contemplación el deseo inscrito en la existencia dañada de una transformación radical de la situación constituida e injusta.

Adopar el punto de vista de la salvación, no significa por tanto ser dueño de él, sino ganar la única perspectiva que puede hacer justicia a los objetos, es decir, que puede dar expresión a su desfiguración bajo la negatividad acabada y a la necesaria eliminación de la misma. Esa perspectiva desenmascara lo-que-existe como lo-que-no-debe-existir, y presenta la salvación como el único estado que haría justicia a lo desfigurado y dañado en la historia, si es que un día llegara a realizarse.⁹⁶

Pero aunque ésta sea la perspectiva más evidente cuando se contempla la negatividad de la historia detenidamente, es al mismo tiempo una perspectiva totalmente imposible. Ninguna filosofía puede adoptar de modo real el punto de vista de la salvación, ninguna ha escapado al ámbito de la existencia. La filosofía no posee la distancia que necesita para contemplar el mundo desde la salvación. Más bien se encuentra marcada con la misma indignancia que alimenta las exigencias de salvación que ella ha de articular. Es más, la misma razón subjetiva está involucrada en la lógica de dominación que subyace a la negatividad social e histórica y que en Auschwitz presenta su rasgos más horribles.⁹⁷

Por eso, para que ella sea posible, la filosofía tiene que intentar comprender y articular su propia imposibilidad. El ejercicio imposible del pensamiento de adoptar el punto de vista de la salvación, sin poder hacerlo realmente, es la tarea de toda filosofía empeñada por la verdad. El único camino que le queda al pensamiento, según Adorno, es el de la crítica de la negatividad existente. Aunque también parece atisbarse otro camino, que no puede recorrerse si esa crítica, en una empatía con los objetos libre de violencia y arbitrariedad, pues ésta tendría que percibir en su indignancia y desfiguración el anhelo infinito, cuyo cumplimiento no puede ser pensado ni afirmado con sentido desde la perspectiva de la finitud de la existencia y de la capacidad de conocer tomada radicalmente en serio, pero a la que el pensamiento no puede renunciar sin convertirse en una simple reproducción de lo que hay, en su confirmación ideológica.

Este camino permite a Adorno traspasar los límites que él mismo ha puesto al pensamiento, para conjeturar, no sin una pizca de ironía, sobre el estado de reconciliación:

«Si estuviera permitido especular sobre la situación de reconciliación, no cabría representarse en ella ni la unidad indiferenciada de sujeto y objeto ni su antítesis

⁹⁶ Para Adorno, la negatividad es la 'escritura invertida' de su opuesto. Así reformula la conocida frase de Spinoza 'verum index sui et falsi' convirtiéndolo en 'index sui et veri'. «Esto significa que partiendo de lo falso, es decir, de aquello que se conoce como falso, se determina lo verdadero. Y así como no debemos "dibujar en todos sus detalles" la utopía, tampoco sabemos cómo sería lo verdadero, pero sí que sabemos exactamente lo que es falso.» («Etwas fehlt ... Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno», en: *Gespräche mit Ernst Bloch*. (eds.) R. Traub - H. Wieser. Frankfurt a. M. 1975, p. 70).

⁹⁷ La crítica del pensamiento identificador realizada por Adorno no puede entenderse si no se ve su conexión con la organización social y los procesos históricos que lo han generado y que él, en cuanto su expresión, refuerza y sostiene. «El genocidio es la integración absoluta que se prepara en todas partes donde los hombres son uniformados, pulidos —como se decía en el ejército—, hasta que se los extermina literalmente como desviaciones del concepto de su completa nulidad. Auschwitz confirma el filosofema de la pura indentidad como la muerte.» Th. W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 355 [trad. cast., p. 362].

hostil; más bien, la comunicación de lo diferente. Solo entonces encontraría su lugar apropiado el concepto de comunicación, en cuanto concepto objetivo. El actual es tan indigno porque traiciona lo mejor, el potencial de un acuerdo entre los hombres y las cosas, en favor de una comunicación entre sujetos según las exigencias de la razón subjetiva. La relación de sujeto y objeto, también desde el punto de vista de la teoría del conocimiento, estaría en su justo lugar en la paz realizada tanto entre los hombres como entre ellos y su otro. La paz es la situación de lo diferenciado ausente de dominación, en la que lo diferente participa uno en otro.»⁹⁸

Lejos de definir la reconciliación, tal como pretende Habermas, «en conceptos de una intersubjetividad sin menoscabo, que se constituye y mantiene en la reciprocidad del entendimiento basado en el libre reconocimiento mutuo»,⁹⁹ Adorno establece como condición de una subjetividad y, cómo no, también de una intersubjetividad sin menoscabo, el acuerdo entre los hombres y las cosas así como «la rememoración de la naturaleza en el sujeto»,¹⁰⁰ es decir una relación sin menoscabo con la naturaleza interna y externa. Lo que Adorno se plantea no son pues *las determinaciones formales* de la infraestructura comunicativa,¹⁰¹ sino la *dimensión material* de la emancipación, la felicidad y la plenitud de vida, que se resiste a una reconstrucción científico-discursiva. La idea de reconciliación universal no queda cumplida en el discurso libre de dominio entre personas emancipadas. Ella pretende ayudar a la naturaleza a alcanzar lo que en vano desea y sólo las obras de arte realizan, «abrir los ojos».¹⁰²

⁹⁸ Th.W. Adorno: «Zu Subjekt und Objekt», en: *GS 10*, p. 743 [trad. cast. en *Consignas, op. cit.*, p. 145], la cursiva es nuestra.

⁹⁹ J. Habermas: *Theorie des kom. Handelns, op. cit.*, T. I, p. 523 [trad. cast., p. 498].

¹⁰⁰ M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung, op. cit.*, p. 58 [trad. cast., p. 93].

¹⁰¹ Cfr. J. Habermas: *Vorstudien und Ergänzungen, op. cit.*, p. 489 [trad. cast., p. 411].

¹⁰² Th.W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, en: *GS 7*, p. 104 [trad. cast., Madrid 1971, p. 92]. Habermas contempla este planteamiento con gran escepticismo. La idea de una 'naturaleza que abre los ojos' o la de una 'resurrección de la naturaleza' no son para él más que residuos románticos de una fantasía utópica, no sometibles a concretización conceptual. Respecto a la crítica de la idea de una resurrección de la naturaleza cfr. J. Habermas: *Theorie und Praxis, op. cit.*, p. 348ss. y Id.: *Philosophisch-politische Profile, op. cit.*, p. 163ss. [trad. cast., p. 147ss.] No podemos renunciar, escribe Habermas, «a la explotación necesaria de la naturaleza externa por mor de la eliminación de una represión social evitable. El concepto de una ciencia y una técnica categorialmente distintas es tan vacío como la idea de una reconciliación universal carece de fundamento. Esta idea tiene otra razón de ser: la necesidad de consuelo y de confianza frente la realidad de la muerte, necesidad a la que la crítica más ferviente no puede dar satisfacción» (*ibid.*, p. 177 [trad. cast., p. 159]). Pero habría que plantearse si, una vez que se dé espacio a la idea de una comunicación libre de coacción, considerando además la dialéctica de dominación de la naturaleza exterior e interior, podrá permanecer la idea de emancipación sin ir más allá de sí misma o si, por el contrario, no tendrá que ampliarse a un trato fraternal con la naturaleza (cfr. A. Allkemper: *Retung und Utopie. Studien zu Adorno*. Paderborn et alii 1981, p. 240, nota 531). Habermas mismo admite la relevancia de una relación estético-moral con la naturaleza para el comportamiento moral, aunque carente según él de valor cognitivo: «El impulso que nos lleva a prestar asistencia, a solidarizarnos con la criatura herida y humillada, la compasión ante sus tormentos, la repugnancia ante la desnuda instrumentalización de la naturaleza para fines que son nuestros fines, pero no los suyos, en una palabra: las intuiciones que con toda razón las éticas de la compasión hacen pasar a primer plano, no deberían quedar eliminadas en términos antropocéntricos.» (Id.: *Vorstudien...*, *op. cit.*, p. 515 [trad. cast., p. 431s.]) Sólo que Habermas considera que en este tipo de experiencias y en su formulación lo que se manifiesta no es otra cosa que los límites de la ética discursiva y lo destierra al ámbito prediscursivo del mundo de vida o a la esfera estético-práctica.

No puede extrañar pues, que la experiencia corporal se convierta en modelo de la comunicación con la naturaleza (externa e interna) y en escenario privilegiado de la tematización de la idea de reconciliación. Adorno sostiene que es en el sufrimiento donde de manera singular se hace presente la dimensión corporal del conocimiento, dimensión reprimida por su identificación con el pensamiento discursivo. Por eso es también en la experiencia de sufrimiento donde se encuentra la fuente del desencantamiento del concepto y de la identidad con su otro. La inervación somática se comporta como un sismógrafo que registra en las experiencias de sufrimiento la negatividad de la sociedad y atisba a percibir el carácter ideológico de sus legitimaciones. Sin que sea posible constituir a las necesidades y experiencias de ahí derivadas en un primer principio, ya que también ellas pueden ser objetivamente ideología, algo reacciona en dichas «necesidades, incluso de los seres humanos manipulados y administrados [...], en lo que no están del todo atrapados: el excedente de la parte subjetiva, de la que el sistema todavía no se ha adueñado por completo».¹⁰³

Esta es la razón de que el sufrimiento, en cuanto factor corporal de la experiencia, quiebre, aunque no sin mediación subjetiva, la tendencia del *status quo* a perpetuarse. En la frase de Nietzsche —«El dolor dice: ¡pasa!»— se expresa aquello que la dimensión corporal del conocimiento continuamente reclama, «que el sufrimiento no debe ser, que debería ser de otra manera».¹⁰⁴ Por esa razón, también las fantasías, los anhelos, sueños y desiderata podrían ser vistos como mensajeros del impulso somático-natural, que da el 'estímulo exterior' por el que el espíritu, impulso diferenciado y modificado, se hace consciente de su base natural. La dialéctica negativa no hace sino acoger en su seno y movilizar productivamente tanto los sufrimientos como las fantasías, porque su meta, a diferencia de la dialéctica idealista, no es la identidad absoluta de identidad y no-identidad, sino la liberación de lo no idéntico: sólo ésta inauguraría verdaderamente la multiplicidad de lo diferente que representa la idea de reconciliación:

«El estado de reconciliación no se anexionaría lo ajeno con imperialismo filosófico, sino que encontraría su dicha en que lo lejano y diferente siga siéndolo en la cercanía otorgada, más allá de lo heterogéneo y de lo propio.»¹⁰⁵

El hecho de que esta idea de reconciliación se resista a ser asimilada por el reino del discurso argumentativo, es decir, que se resista de modo irreconciliable «a su afirmación en el concepto»,¹⁰⁶ no hace sino mostrar el carácter aporético pero irrenunciable de un pensamiento que quiera ser más que pura reconstrucción de lo que hay. Sin embargo, Adorno no busca una alternativa en la *mimesis*, en cuanto lo otro del concepto, para fijar en ella la posibilidad de acceso a la idea de reconciliación, tal como repetidamente se dice,¹⁰⁷ sino que asume el trabajo de Sísifo de la autorreflexión del concepto sobre su

¹⁰³ Th.W. Adorno; *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 99 [trad. cast., p. 96].

¹⁰⁴ *Op. cit.*, p. 203 [trad. cast., p. 204].

¹⁰⁵ *Op. cit.*, p. 192 [trad. cast., p. 192].

¹⁰⁶ *Op. cit.*, p. 163 [trad. cast., p. 163].

¹⁰⁷ Un aspecto importante de la crítica de Habermas a la 'antigua' Teoría Crítica consiste precisamente en la afirmación de que ésta opone a la universalización exagerada de la racionalidad medios-fines una *teoría* contradictoria de la *mimesis*. El concepto de *mimesis* de Adorno y Horkheimer designa según Habermas lo otro de la razón instrumental, por ello no puede ser recuperada en el discurso (cfr. J. Habermas: *Theorie des kom.*

propia falsedad, para así intentar sacar a la luz lo no conceptual con ayuda del concepto.¹⁰⁸ En definitiva, lo que Adorno pretende es ir más allá de los conceptos, pero a través de ellos.¹⁰⁹ Su filosofía está movida por la esperanza de destruir «en una reflexión de segundo grado la supremacía del pensamiento sobre su otro».¹¹⁰

Su verdadero interés se dirige pues a lo singular, a lo no conceptual, excluido y olvidado, es decir, a aquello por lo que la filosofía tradicional sólo mostró desinterés. Por esta razón se enfrenta Adorno en su crítica de la conciencia constitutiva a la supresión de lo no-idéntico. Una filosofía transformada, lejos de creerse poseedora de lo infinito, como pretendía la *prima philosophia*, tendría que abandonarse y hundirse en su heterogéneo, desposeída de categorías prefabricadas. Dicha filosofía no sometería la diversidad de sus objetos bajo un esquema, sino que intentaría literalmente ajustarse a ellos, para poder ser en el *medium* de la reflexión conceptual *experientia* plena y sin recortes. «Sólo de esta forma puede defender el concepto la causa de aquello que él desbancó, la mimesis, apropiándose algo de esta en su propia forma de comportamiento, sin asimilarse a ella.»¹¹¹

Como puede verse, el *telos* de la posible reconciliación es lo no-idéntico, eso indisoluble que el concepto no puede recuperar completamente y hacer desaparecer en sí mismo, es decir, eso a lo que la utopía de una *experientia no recortada ni reglamentada* quiere hacer justicia, convirtiéndose así en otra expresión de la *idea de reconciliación*.¹¹² Pero sólo el conocimiento que se esfuerza por destruir la violencia ejercida sobre su objeto, por desbaratar el velo que teje continuamente en torno a él, es capaz de entregarse confiadamente a la propia experiencia en una pasividad libre de miedo.¹¹³ A través de la rememoración de lo reprimido en y por el sujeto, puede éste oponerse al dominio

Handelns, op. cit., T. I, 512ss. [trad. cast., p. 487ss.]. Más bien habría asumido «el papel de lugarteniente de una razón originaria, cuyo lugar ha sido usurpado por la razón instrumental» (*op. cit.*, p. 512, nota [trad. cast., p. 487]). Pero esto es precisamente lo que ella no puede hacer, puesto que la mimesis representa lo otro de la razón. Acertadamente rechaza H. Hesse esta interpretación habermasiana, pues un constante motivo del pensamiento de Adorno y Horkheimer es la crítica de toda filosofía del origen o *prima philosophia* y el rechazo de la idea de un origen incólume, de modo que para ellos también la mimesis está afectada por la misma ambivalencia que el pensamiento conceptual (cfr. H. Hesse: *Vernunft und Selbsterhaltung, op. cit.*, p. 143, nota 20). La interpretación que Habermas hace del concepto adorniano de mimesis es en el fondo una proyección de su propio esquema de pensamiento. Él busca un punto de apoyo arquimédico e inatacable para la crítica y cree poder alcanzarlo estableciendo una separación originaria de dos ámbitos lógicamente diferentes 'trabajo' e 'interacción'. Desde esa perspectiva puede explicarse su designación de la mimesis como 'lugarteniente de la razón'. Sin embargo, para Adorno, mimesis y pensamiento son dos aspectos de la subjetividad que participan de igual modo en la lógica del dominio de la naturaleza y que a pesar de ello no se agotan en dicho dominio. Ambos están activos en la misma medida en los fenómenos culturales que interrumpen el continuo de la autoconservación salvaje e irreflexiva. Cfr. J.P. Arnason: «Die Dialektik der Aufklärung und die postfunktionalistische Gesellschaftstheorie», en: A. Honneth - A. Wellmer (eds.): *Die Frankfurter Schule und die Folgen*. Berlin/New York 1986, 214s. Para una elaboración más completa del concepto de mimesis en Adorno, cfr. J. Früchtel: *Mimesis. Konstellation eines Zentralbegriffs bei Adorno*. Würzburg 1986.

¹⁰⁸ Cfr. Th.W. Adorno: *Negative Dialektik, op. cit.*, p. 21 [trad. cast., p. 18].

¹⁰⁹ Cfr. *op. cit.*, p. 27 [trad. cast., p. 25].

¹¹⁰ *Op. cit.*, p. 201 [trad. cast., p. 202].

¹¹¹ *Op. cit.*, p. 26 [trad. cast., p. 23].

¹¹² Cfr. A. Thyen: *Negative Dialektik und Erfahrung, op. cit.*, p. 218.

¹¹³ Cfr. Th.W. Adorno: «Zu Subjekt und Objekt», *op. cit.*, p. 752 [trad. cast., p. 153].

que le sirve de fundamento. Rememoración es un acto de reflexión del espíritu sobre sí mismo en cuanto naturaleza escindida. En esa autorreflexión «la naturaleza se invoca a sí misma [...] como algo mutilado».¹¹⁴ No se trata pues de un retorno romántico a la naturaleza (primera), sino de la crítica de la razón instrumental en cuanto función de la autoconservación. Se trata, en fin, de la búsqueda de las huellas de lo reprimido y desfigurado por ella, de las pretensiones de la naturaleza viva en el sujeto y de los impulsos del cuerpo, más allá de su figura deformada bajo condiciones represivas.

Con todo lo que hemos visto, podría decirse que la idea de reconciliación recoge en sí la utopía de un conocimiento presidido por la libertad para su objeto, es decir, por la libre comunicación entre sujeto y objeto, pero también por la comunicación de lo diferente; que supone la superación del dominio derivado de la hegemonización del sujeto, la eliminación del sufrimiento sin sentido, la convergencia de la conciencia teórica y la corporalidad, etc. Sin ser puramente formal, recuperando la *dimensión material* de la emancipación, la felicidad y la plenitud de vida, la idea de reconciliación defendida por Adorno, no se vuelve afirmativa en un sentido metafísico malo, sino que permanece vinculada a la crítica de la realidad negativa y a la experiencia no recortada ni reglamentada de lo no-idéntico, así pues, con un resultado abierto. Pero, ¿es esta idea de reconciliación algo más que un vano deseo?

IX. LA IMPOSIBILIDAD DE PENSAR HASTA EL FINAL LA DESESPERACIÓN

Adorno coincide con Nietzsche, que criticaba la teología por confundir la esperanza con la verdad: desde la imposibilidad de vivir sin el absoluto, es decir, sin salvación, desde el deseo de Dios la teología pasa a afirmar su existencia.¹¹⁵ Con razón se ha opuesto el pensamiento ilustrado por medio de la crítica de la religión y de las ideologías a la tendencia tan frecuente a inferir la existencia de algo partiendo de la necesidad que se siente de ello. Pero, «si ya no pensamos desde la necesidad, si pensamos por tanto de tal manera que en nuestros pensamientos ha sido totalmente reprimido el *wishful thinking*, el deseo como padre del pensamiento, entonces no podemos pensar verdaderamente nada en absoluto: Porque entonces no podríamos ir más allá de lo que hay, porque ya no seríamos capaces de trascender lo puramente existente.»¹¹⁶

La sociedad absolutamente socializada se presenta como «una densa trama de inmanencia sin salida»,¹¹⁷ es decir, con la apariencia mítica de una naturaleza dominada por la repetición hermética: Al transformarse en un sistema que se reproduce y crece bajo condiciones establecidas por ella misma y de modo autorregulado, la sociedad ensancha sus dimensiones convirtiéndose en un cosmos del que no existe escape, obstruyendo así la posibilidad de cuestionar sus presupuestos e imperativos supuestamente objetivos. Pero un mundo que se hace absoluto se vuelve un infierno.¹¹⁸ Adorno necesita del abso-

¹¹⁴ M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., p. 57 [trad. cast., p. 92].

¹¹⁵ Cfr. Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, op. cit., p. 107 [trad. cast., p. 96].

¹¹⁶ Th.W. Adorno: *Philosophische Terminologie*, op. cit., T. I, p. 129 [trad. cast., p. 97].

¹¹⁷ Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 362 [trad. cast., p. 369].

¹¹⁸ Cfr. Th.W. Adorno: «Versuch, das Endspiel zu verstehen», en: *GS* 11, p. 281-231, p. 320.

luto, es decir de la valentía y la capacidad para su concepto, si quiere socavar «la pretensión absoluta de aquello que es así sin más ni más».¹¹⁹

Por eso, en el concepto nietzscheano de *amor fati* habría que ver una deducción errónea del mismo rango que en la afirmación especulativa de la existencia de Dios de la vieja metafísica, aunque con sentido contrario, a saber, en la afirmación de lo que hay, sólo porque aquello que sería radicalmente distinto, sólo puede ser esperado y deseado. Afirmar de principio la imposibilidad de realizar la utopía no es una violación menor de la prohibición de imágenes que el intento de dibujarla en todos sus detalles. Ni se le puede atribuir realidad al deseo, ni tampoco sentido a la marcha absurda de las cosas. Al fetiche del es-así-y-no-de-otra-manera se opone la mirada detenida sobre el carácter devenido de lo existente y sobre las posibilidades no realizadas de aquello que existe. «Con lo que la dialéctica negativa penetra sus objetos petrificados es la posibilidad, sobre la que su realidad les ha engañado y que a pesar de todo asoma en cada uno de ellos.»¹²⁰

Adorno opta pues por un pensamiento que asume en sí la esperanza como una dimensión esencial, que le acompaña y le muestra sus límites, ya que el pensamiento sólo va más allá de sí mismo por medio de la esperanza, sin poder sin embargo atribuir realidad a lo esperado:

«Al final, es la esperanza, tal como ésta es arrebatada a la realidad al negarla, la única figura en la que aparece la verdad. Sin esperanza sería casi imposible pensar la idea de verdad, y es la falsedad más cardinal hacer pasar por la verdad la existencia reconocida como mala, sólo porque fue conocida una vez».¹²¹

Sólo el pensamiento que niega la injusticia es expresión de la verdad.¹²² Ésta no es posible para Adorno, más que en la esperanza de que la opresión y la ausencia de libertad no tengan la última palabra.¹²³ El absoluto se convierte de esta manera en el índice de una posibilidad de salvación, de la que es responsabilizado el pensamiento, a pesar de o incluso contra sus propias posibilidades, por la negatividad de lo existente y por la desesperación que ella provoca. Aunque, naturalmente, la desesperación no garantiza «la existencia de lo desesperadamente ausente».¹²⁴ La esperanza dista mucho de ser una posesión segura. Además, en cuanto tal se impermeabilizaría frente al sufrimiento, que obliga más bien a la desesperación, y obraría así contra él, que es el único motivo por el que se debe seguir teniendo esperanza.

Así pues, aquello que ofrezca fundamento a la esperanza no puede ser una trascendencia fijada especulativamente, que se manifiesta en la naturaleza o en la historia. Lo que se entrega en la faz de lo existente al contemplador amoroso no es la verdad sin

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 319.

¹²⁰ Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 62 [trad. cast., p. 158].

¹²¹ Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 108 [trad. cast., p. 97].

¹²² Cfr. M. Horkheimer - Th.W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*, *op. cit.*, p. 248 [trad. cast., p. 261].

¹²³ Cfr. Th. W. Adorno: «Wozu noch Philosophie», en: *GS* 10, p. 465 [trad. cast. en: *Filosofía y superstición*, Madrid 1972, p. 16]. La conexión entre verdad y salvación se hace comprensible, si se interpreta la verdad como redención definitiva de los fenómenos (cfr. R. Buchholz: *Zwischen Mythos und Bilderverbot. Die Philosophie Adornos als Anstoß zu einer kritischen Fundamentaltheologie im Kontext der späten Moderne*. Frankfurt a.M. et al. 1991, p. 126).

¹²⁴ Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 363 [trad. cast., p. 372].

apariciencia. Al contrario, sólo en el desmoronamiento, en lo oscuro de la naturaleza, en las fisuras y grietas de la realidad desfigurada, resplandece el reino plástico del deseo y el anhelo, reino en el que chispaguean súbitamente las huellas apenas perceptibles de lo otro, de lo carente de imágenes.

«La conciencia no podría desesperar ante el gris lúgubre, si no albergara el concepto de un color distinto, cuyas huellas dispersas no faltan en la totalidad negativa. Dichas huellas provienen siempre del pasado, la esperanza de su contrario, de lo que tuvo que irse abajo o está condenado.»¹²⁵

No es que la naturaleza o su indigencia sean ahora un garante de la salvación. Más bien es la fantasía, en la que la naturaleza se supera a sí misma y va más allá de sí, la que transforma por medio del recuerdo las huellas del desmoronamiento en signos de esperanza. Los fragmentos de la realidad desmoronada sólo pueden ser transformados en signos cifrados de la promesa por medio de un recuerdo que aspira a redimir. En las imágenes que la fantasía rescata en las fisuras abiertas por la desintegración, vive el anhelo que no puede garantizar desde sí ninguna salvación, pero que podría abrirle el camino por que el un día se hiciera realidad. Aquí habría que situar el intento de Adorno de salvar la apariencia/ilusión de la metafísica y del arte.

En la teología y en su forma secularizada, la metafísica, no sólo se articula una superestructura legitimadora del *status quo*, que con razón ha sido víctima de la crítica de las ideologías, sino también 'la protesta contra la miseria real', para decirlo con palabras de K. Marx. Así pues, la 'rememoración de la transcendencia' pretendida por Adorno aspira en el fondo a hacer memoria del impulso de protesta contra la injusticia, la desfiguración y el deterioro de la existencia, impulso que es inherente a la religión y la metafísica y que hay que hacer valer contra su encubrimiento idealista.

Lo que tiene que ser rescatado no es el sentido irradiado por una transcendencia establecida positivamente y fijada especulativamente, sentido que se manifestaría entonces como el sentido 'verdadero' de la inmanencia. Semejante planteamiento metafísico, desmentido repetidamente por la historia, se ha vuelto definitivamente inviable después de Auschwitz. Una salvación de la apariencia/ilusión de la metafísica ya sólo es posible a través de su transformación materialista: «La marcha de la historia obliga a la metafísica al materialismo, ella que fue tradicionalmente su opuesto directo.»¹²⁶ La pregunta metafísica no puede situarse ya lejos de lo material, somático e inferior, tal como pretendía su vieja versión, sino que tiene que introducirse en todo esto, en la existencia material en cuanto escenario del sufrimiento, si no quiere perder el derecho de existencia junto a la cultura con la que estuvo fusionada y que en Auschwitz demostró irrevocablemente su fracaso. «Ninguna palabra que suene desde lo alto, tampoco una palabra teológica, tiene derecho después de Auschwitz, si no es transformada.»¹²⁷

Adorno pretende pues reconectar con la realidad histórica aquello que un día representó la metafísica: el ir más allá de lo que existe, pues siempre que la transcendencia quedó sometida al dualismo metafísico o teológico, siguió siendo impotente frente a la

¹²⁵ *Op. cit.*, p. 370 [trad. cast., p. 378].

¹²⁶ *Op. cit.*, p. 358 [trad. cast., p. 365].

¹²⁷ *Op. cit.*, p. 360 [trad. cast., p. 367].

existencia y no fue más que su confirmación o su compensación. La transcendencia, en el sentido que Adorno defiende, remite a la transformación real de lo existente: «Únicamente si lo que existe se puede cambiar, sólo entonces, aquello que es no lo es todo.»¹²⁸

Adorno quiere salvar en la apariencia/ilusión metafísica algo más que un regulativo necesario de la razón, es decir, el quiere salvar la posibilidad real de transcendencia en lo existente. Pero dicha posibilidad sólo se manifiesta en el instante mismo del derrumbamiento de la metafísica. «El impulso trascendedor no busca un más allá del mundo histórico, sino una constitución distinta del mundo».¹²⁹ La reflexión en cuanto crítica de ese mundo histórico se ve impelida a trascenderlo, motivada precisamente por lo que existe. La transformación materialista de la metafísica confiere pues a lo intramundano e histórico una nueva relevancia justamente para aquello que la metafísica tradicional separó del mundo elevándolo a transcendencia. «No es posible otra rememoración de la transcendencia que en virtud de la caducidad; la eternidad no se manifiesta en cuanto tal, sino precariamente a través de lo mas percedero.»¹³⁰

Esto se pone de manifiesto con toda claridad en la experiencia de la muerte. Si la metafísica idealista intentaba transfigurar ilusoriamente la muerte, consolar engañosamente sobre su inconmensurabilidad con la vida o introducirla en la inmanencia del espíritu, que en realidad debía ser su adversario, la metafísica transformada de modo materialista desea más bien movilizar toda fuerza de resistencia contra la integración civilizadora de la muerte y contra la cosificación que se manifiesta en dicha integración, fuerza de resistencia que no se expresa en los altos vuelos especulativos, sino que se anuncia en la percepción somática de su inconmensurabilidad.

«Al no concebirse la muerte más que como la separación de un ser natural del consorcio de la sociedad, éste ha terminado domesticándola: el morir sólo confirma la irrelevancia absoluta del ser vivo natural frente al absoluto social. [...] Lo que los nacionalsocialistas hicieron con millones de hombres, la catalogación de los vivos como si se tratara de muertos, y con posterioridad la producción en masa y el abaratamiento de la muerte, ya se anunciaba premonitoriamente sobre aquellos que se dejan mover a la risa por los cadáveres. Lo determinante es la asunción de la destrucción biológica en la voluntad social consciente. Sólo una humanidad para la que la muerte se ha vuelto tan indiferente como sus miembros, sólo una humanidad que ha muerto para sí misma, puede condenar a muerte por vía administrativa a tantos seres.»¹³¹

Para la metafísica 'negativa', la muerte no es una magnitud invariante, sino que está determinada históricamente hasta en su dimensión biológica, tal como Auschwitz nos ha puesto ante los ojos. Por ello, en la imposibilidad de pensar la muerte hasta el final, que no se impone menos enérgicamente que la imposibilidad de pensar la inmortalidad, no sólo hay que buscar el autoengaño de una subjetividad generada por el interés de autoconservación, sino también el punto de partida de la resistencia contra la situación

¹²⁸ *Op. cit.*, p. 391 [trad. cast., p. 397].

¹²⁹ A. Wellmer: «"Metaphysik im Augenblick ihres Sturzes"», en: D. Henrich - R.-P. Horstmann (eds.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß 1987*. Stuttgart 1988, p. 771.

¹³⁰ Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, *op. cit.*, p. 353 [trad. cast., p. 359].

¹³¹ Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, *op. cit.*, p. 263s. [trad. cast., p. 234s.].

social establecida, de la que siempre depende la figura histórica concreta de la muerte.

La *Crítica de la razón práctica* de Kant deja entrever algo de este contenido objetivo del postulado de la inmortalidad, contenido que no se agota en pura construcción subjetiva.

«Que ninguna mejora intramundana alcanzaría a hacer justicia a los muertos; que ninguna afectaría a la injusticia de la muerte, impulsa a la razón kantiana a esperar contra la razón. El secreto de su filosofía es la imposibilidad de pensar hasta el final la muerte.»¹³²

Kant articula en su filosofía de modo incomparable la aporética de la esperanza, abriendo el espacio en que ella ha de existir y que una teoría de la acción colectiva meliorista reduce a lo factible y producible, pero él no cae en la tentación de querer fijar su objeto, la transcendencia, lo que no haría sino traicionarlo. El carácter de postulado no asegurable protege a esa esperanza de confundirse con un argumento cognitivamente concluyente. De ese modo, la doctrina de los postulados de la razón práctica respeta los límites puestos por la razón teórica y se resiste a dar el salto a una afirmación especulativa del absoluto. Sin embargo, añade Adorno, la frontera que Kant traza entre las ideas de la razón y la experiencia objetiva, que preserva a su afán de salvación de degenerar en afirmación, le impide por otra parte penetrar hasta la esfera de la experiencia viva que se resiste a la prohibición de pensar al absoluto: dicha experiencia quiere escapar hacia los espacios abiertos.

Así pues; si bien los postulados de la razón práctica no son juicios de existencia, sí que exigen la salvación de su objetividad pasando a través del sujeto. Esto no se consigue rehabilitando la metafísica falsamente afirmativa, sino haciendo valer un concepto enfático de experiencia, es decir a través de una rehabilitación de la dignidad de lo corporal en la experiencia. Como ya hemos señalado, el estrato de lo somático, quizás lejano a todo sentido, pero respecto a cuya expresión ha de medirse el pensamiento, es precisamente el 'escenario del sufrimiento'. Todo lo que no sea el intento de darle expresión, «resulta ser de antemano de la misma especie que la música de acompañamiento, con la que la SS gustaba de cubrir los gritos de sus víctimas».¹³³ Para Adorno, «la necesidad de hacer elocuente el sufrimiento es la condición de toda verdad».¹³⁴

Pero para llegar a entender la verdad como expresión del sufrimiento, el pensamiento tiene que percibir en sí mismo el instinto, la necesidad y el deseo. Sólo entonces se convierte la duración en su forma necesaria, es decir, la rememoración, el impulso a salvar lo pasado como viviente. La transcendencia a la que el impulso salvador del espíritu se refiere y hasta la que una experiencia en sentido enfático quiere llegar, es la de una salvación que penetre hasta ese estrato de lo somático, del sufrimiento experimentado corporalmente. Aquí se encuentra anclada la necesidad de que la experiencia tenga que alcanzar la esfera de lo inteligible.¹³⁵ Esta no es la pura negación abstracta de la esfera de lo existente. Su concepto sería «el de algo, que no es y sin embargo no simplemente no es».¹³⁶

¹³² Th.W. Adorno: *Negative Dialektik*, op. cit., p. 378 [trad. cast., p. 385].

¹³³ Op. cit., p. 358 [trad. cast., p. 365].

¹³⁴ Op. cit., p. 29 [trad. cast., p. 26].

¹³⁵ Cfr. op. cit., p. 377 [trad. cast., p. 384].

¹³⁶ Op. cit., p. 385 [trad. cast., p. 392].

Precisamente en la marcha dañada y sobresaltada del mundo se anuncia de modo perceptible la exigencia experimentada por el pensamiento no sólo de eliminar el sufrimiento presente, sino también de una constitución del mundo, en la que «incluso sería revocado el sufrimiento sucedido irrevocablemente.»¹³⁷ La fe en la resurrección de la carne está mucho más cerca de este anhelo no garantizado de las criaturas, que todas las sublimes ideas de la metafísica especulativa. Dicho anhelo, presente en toda conciencia utópica, no se proyecta en el cielo de las ideas, sino que busca cobijo en las constelaciones de elementos de la realidad, en las que el resplandor/apariencia de algo otro promete lo que no es apariencia. «Las trazos intramundanos más pequeños tendrían relevancia para lo absoluto.»¹³⁸

Sólo abismándose sin reservas en las cosas, en su dimensión histórica, puede la crítica sacar a la luz lo que ha quedado pendiente y dar expresión al derecho de lo posible frente a lo que existe. «"Toda cosificación es un olvido"» —afirmaba Adorno en una de sus clases del semestre de verano de 1968— «y la crítica no consiste en otra cosa que en el recuerdo, es decir, en movilizar en los fenómenos aquello por lo se convirtieron en lo que son y así percibir la posibilidad de que habrían podido llegar a ser otra realidad y por ello pueden ser otra realidad».¹³⁹ Al servicio de esta dimensión anamnética de la crítica se encuentra el concepto de *constelación* en cuanto figura mimética de racionalidad. Mientras que en el concepto aislado se anuncia la pretensión de ser idéntico con lo considerado por él y la verdad no se entiende más que como hacer desaparecer la diferencia, que no es sino errar su verdad, Adorno espera alcanzar no sólo de una pluralidad de conceptos, sino sobre todo de su ordenación 'constelativa' lo que el concepto identificador impide: penetrar en el interior de las cosas y movilizar la historia caogulada en ellas, sin asimilárselas.

Historicidad significa aquí su concreción, su singularidad, su no-identidad con ellas mismas, su devenir. La pseudonaturalidad de lo existente queda desenmascarada como apariencia ilusoria a la luz de su devenir y de los potenciales utópicos de lo fáctico puestos a la vista como la posibilidad de ser otra realidad. Al hacer visible la negatividad acabada del sufrimiento desprovisto de todo sentido, las constelaciones objetivan su indigencia y precisamente así se convierten en escritura invertida de la transcendencia. No pueden garantizarla, pero testimonian por medio de la relativización de lo existente, al mantener distancia frente a la inmanencia que pasa por alto los sacrificios que exige para perpetuarlos implacablemente, la posibilidad de lo transcendente.

El valor del arte consiste, a los ojos de Adorno, en dar cumplimiento a ese *desideratum*. Él se atiene al teologúmeno judío, según el cual en la situación justa todo sería mínimamente de otra manera a lo que hay.¹⁴⁰ Las obras de arte son el lenguaje de la voluntad de eso otro. Sus elementos se encuentran congregados en la realidad; sólo necesitan ser reordenados mínimamente para encontrar su lugar auténtico en una nueva constelación. De esta manera indican «que lo no existente podría ser».¹⁴¹ La síntesis

¹³⁷ *Op. cit.*, p. 395 [trad. cast., p. 401].

¹³⁸ *Op. cit.*, p. 400 [trad. cast., p. 405].

¹³⁹ Th.W. Adorno: *Einleitung in die Soziologie (1968)*. Ch. Gödde (ed.). Frankfurt a.M. 1993, p. 250.

¹⁴⁰ Th.W. Adorno: *Negative Dialektik, op. cit.*, p. 294 [trad. cast., p. 295].

¹⁴¹ Th.W. Adorno: *Ästhetische Theorie*, en: *GS 7*, p. 200 [trad. cast., p. 177].

estética se diferencia de la totalidad funcional y su elevación idealista a identidad porque ella no elimina ni subsume lo singular, los momentos singulares y los detalles. Ella es una dimensión y no la totalidad de la obra de arte.¹⁴²

Esta descripción se corresponde sobre todo con las obras de arte moderno que conservan un carácter fragmentario. En la configuración paratáctica de sus elementos, lo individual y concreto no queda sometido a una totalidad establecida. Dichas obras de arte apuntan de esa manera a una convivencia de lo diferente libre de dominio. Por ello, pueden ser vistas como modelos de lo no-idéntico. La experiencia de lo no-idéntico en el arte expresa una relación de aproximación, una distancia insuperable que se acorta hasta la cercanía más cercana. Precisamente aquí se ve que lo no-idéntico no es la pura facticidad, sino la utopía de una relación sin dominio con la naturaleza externa e interna. Pero esa utopía no es lo completamente otro de lo fáctico. Más bien se alimenta de la indigencia de todo lo existente, que se manifiesta en la rememoración de su génesis y de la historia de sufrimiento vinculada a ella. Lo que es 'más' de lo que es, existe en aquello que es como pasado no liquidado, que insta a hacer efectivas sus pretensiones y expectativas, sin que se pueda decir si esto se va cumplir.

Pero las obras de arte no tienen que expresar abstractamente la luz de la reconciliación y mucho menos representar la realidad como si estuviera reconciliada. Más bien tienen que permitir a los elementos de la realidad falsa e injusta constituirse en nuevas constelaciones de tal manera, que dicha realidad aparezca bajo la luz de la reconciliación. La intención de una vida verdaderamente humana se articula en el arte sólo de un modo negativo, como expresión de la experiencia de sufrimiento. Por eso, el arte ha de «testimoniar lo irreconciliado y al mismo tiempo reconciliarlo tendencialmente».¹⁴³ Lo cualitativamente nuevo y distinto sólo aparece en el arte en correspondencias con el pasado a través de su negación determinada, que se articula como dialéctica entre la expresión mimética y la construcción racional. El arte es expresión del sufrimiento por medio de su dimensión expresiva. Pero por medio de la construcción racional, que también le es propia, intenta resistir al sufrimiento y mantener abierto el horizonte utópico de su superación. De esta manera el arte se convierte en recuerdo de una promesa: de la promesa «de felicidad, que es quebrantada».¹⁴⁴

El recuerdo de la felicidad en cuanto felicidad perdida recibe en el arte el mismo valor crítico que el recuerdo del sufrimiento: es 'reflejo de la esperanza pasada', de posibilidades perdidas, que son acogidas por el presente como un futuro prometido. Dicha esperanza se transforma dentro del recuerdo en anhelo y ansia de plenitud dirigidas al presente. Pero aun logrando realizar esta paradoja, el resultado del arte seguirá siendo apariencia y no reconciliación real. No obstante, si el arte no enmascara esa antinomia, es decir, ser aparición de la reconciliación y al mismo tiempo su apariencia ilusoria, si no encubre su carácter irreal y aparente, entonces promete en la apariencia lo que no es tal: la reconciliación real.

Se puede interpretar el intento de Adorno de salvar de modo materialista la idea de salvación como un intento de depontenciar a Dios convirtiéndolo de una realidad, por la

¹⁴² Cfr. *op. cit.*, p. 450 y p. 263 [trad. cast., p. 395 y p. 233].

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 251 [trad. cast., p. 222].

¹⁴⁴ *Op. cit.*, p. 205 [trad. cast., p. 181].

que lo tenía la metafísica tradicional, en una posibilidad, esto es, en una denominación de los anhelos de salvación del hombre sufriente, anhelos por la constitución de una identidad lograda y de una reconciliación social. Pero también sería legítimo interpretar dicho intento como la negativa todavía actual a reducir el pensamiento y la acción humanos a su inmanencia, sin por ello elevarlos pretensiosamente a una especie de poder con capacidad de disposición sobre la transcendencia. Para Adorno, las débiles huellas del absoluto sólo son perceptibles si se escucha el grito por su ausencia en la historia de sufrimiento humano.

«Aquello que trasciende la sociedad dominante no es sólo la potencialidad por ella desplegada, sino también aquello que no terminó de ajustarse a las leyes de su movimiento histórico.»¹⁴⁵

(Octubre de 1995)

¹⁴⁵ Th.W. Adorno: *Minima Moralia*, op. cit., p. 170 [trad. cast., p. 151].

LA POSIBILIDAD DEL ARTE COMO LUGAR DE REFLEXIÓN. LA UBICACIÓN DE LA EXPERIENCIA ESTÉTICA EN LA FILOSOFÍA DE TH. W. ADORNO

Mateu Cabot

RESUMEN: La filosofía de Adorno se mantiene en una muy íntima relación con la reflexión estética, hasta el punto de que su posición teórica parecería, en un primer momento, desembocar en la necesidad de reformular estéticamente sus conceptos fundamentales. En este artículo se ponen en conexión la reflexión estética y la perspectiva crítica de la modernidad de Adorno. Desde esa posición, y centrándonos en el concepto de 'mimesis' (auténtico lugar de la tensión entre pensamiento conceptual y experiencia artística) intentar extraer conclusiones que permitan iluminar fructíferamente las propuestas filosóficas adornianas sin disolverlas en categorías estéticas.

ABSTRACT: Adorno's philosophy keep up a tight relation with the aesthetics reflection. This relation seems, in the first place, to lead the necessity to prescribe aesthetically his essentials ideas. In this essay the aesthetics reflection and the critical examination of Adorno's modernness connect. From this attitude, and considering the concept of 'mimesis' like object (authentic place of tension between conceptual thinking and artistic knowledge), we try to extract conclusions to allow illumine fruitfully the Adorno's philosophical propositions without dissolve them in aesthetics categories.

«Así, en el umbral del mundo moderno, en el tiempo histórico de la Ilustración, la presión combinada de la nueva fundamentación antropológica y racionalista del conocimiento, junto con la creciente autonomía e importancia de las artes, produce como resultado una concepción de la belleza como transgresión de los límites de la razón, como manifestación ideal de todo lo inefable que sale al encuentro de la 'naturaleza humana'».¹

I

El proceso de autonomización de la Estética como disciplina conduce desde la idea de Belleza —o de lo bello-en-sí platónico— al tratamiento teórico del objeto artístico, de la obra humana caracterizada como artística. En todo este proceso es posible resaltar

¹ J. JIMÉNEZ, *Imágenes del hombre*, Tecnos, Madrid ²1992, p. 31.

algunos momentos que pueden dar por sí mismos la óptica con la que interpretar o valorar en su conjunto el acercamiento humano a lo que, ingenuamente en ocasiones, se ha llamado 'arte', sin mayores ni ulteriores reflexiones. De estas posibilidades una de ellas es la relación de la reflexión sobre el arte con la reflexión sobre otros ámbitos. A partir de Kant, punto de partida de la modernidad cultural, esto significa indagar las relaciones entre la esfera de lo bello y la esfera de lo verdadero. Sin entrar en precisiones y matizaciones fundamentales —tales como la génesis y la transformación posterior de la división tripartita de la cultura, la constitución de saberes paradigmáticos que inundan las otras esferas teóricamente autónomas, la confrontación con la esfera de la producción económica y producción técnica, entre otras muchas— puede establecerse este momento como un punto de inflexión de la modernidad en la historia de la reflexión estética. Sin agotarlo ni definirlo, pertenecen a su ámbito, por ejemplo, el hecho de que Baumgarten incluya el concepto de «arte de la razón análoga», introduciéndose con él el ámbito del saber de aquello de lo cual no puede dar cuenta la razón por sí misma, o aquellas producciones que aluden a un lugar de encuentro de la razón con lo no racional, con lo misterioso, con aquello que no se sitúa —tal vez por estar más allá— en el ámbito de la razón teórica que trabaja con conceptos.

Además, la crisis del concepto de belleza asociado al idealismo proyecta dos sombras de duda y desasosiego: la desconfianza, en la estética filosófica, hacia un concepto asociado fuertemente a la metafísica y, consiguientemente, a la «norma estética» y al academicismo; la desconfianza en la razón para ejecutar el programa aparecido con la Ilustración: *aclarar* el mundo, hacerlo transparente a los proyectos del hombre, proyectos encaminados a emanciparlo de cualquier tutela, de cualquier miedo. De ahí proviene en última instancia la irrupción de lo trágico en la filosofía: la conciencia de los límites del hombre y de sus producciones, la asunción radical de la finitud, la constancia de la incommensurabilidad entre el hombre y el ámbito lejano de su proyecto.

Estas pinceladas, breves y diversas, nos inducen a plantear la reflexión estética desde un enfoque, creemos, ligado substancialmente a la irrupción moderna: al proyecto y posterior crisis de ilustración, de racionalización absoluta de la sociedad y de sus producciones culturales. Y más: al problema que se plantea entonces entre autonomizar las esferas culturales, convirtiendo en paradigma a la del conocimiento científico y dejando a la estética el papel de una bella mudez; o no ejerciendo esta reducción, quedando entonces el problema del papel de la experiencia artística en el camino de acceso a la verdad.

A Theodor W. Adorno cabe verlo en esta situación de encrucijada. Ya en uno de sus primeros escritos afirmó: «quien quiera dedicarse al trabajo filosófico debe renunciar hoy de principio a la pretensión de comprender la totalidad de lo real». Su pretensión en *Dialéctica negativa* de separar razón y razón cosificante, rescatando la primera frente a la segunda, desembocó en un concepto de concepto que le une a Benjamin y que deja a la obra de arte como una posibilidad real de lo que pretendió Hegel y con él todo el Romanticismo: ser un/el acceso a la verdad. Hasta que punto reflexionó Adorno esta posibilidad es lo que pretendemos sondear en este artículo.

En las dos últimas obras mayores de Adorno (*Dialéctica negativa*, *Teoría estética*) subyace el problema de la relación entre el elemento sensible y el elemento conceptual del conocimiento. Esta cuestión se plantea cuando brota la reflexión sobre la necesidad y los límites del concepto en el pensamiento. En una obra el tema es desarrollado en relación a Kant; en la otra introduciendo la problemática del primer romanticismo. Así se

llega a plantear la pregunta fundamental: ¿contiene la obra de arte la imagen de lo no-ídéntico? ¿contiene o es un acceso privilegiado a lo no-ídéntico? Esta pregunta exige indagar en una idea central en Adorno, la de **mimesis**, tanto conceptual como artística, y en el lugar que ocupa esta idea en la dialéctica negativa.

El punto de fuga de estas preguntas reside en la tensión en la que queda la reflexión tras la crítica de la metafísica realizada en *Dialéctica negativa*: no hay lugar en este mundo para la reconciliación de los dos polos, pero tampoco es real y verdadero caer en uno de ellos, sea la inmediatez del arte, sea la pura conceptualidad del pensamiento. El camino prescrito en aquel lugar será el de la reflexión y no el de la contemplación, presuponiendo ya que la consecuente bipolaridad irreducible de la experiencia debe aceptarse como una consecuencia de la dialéctica de la ilustración.

Gracias a la relación esencial de la reflexión estética con el núcleo de su pensamiento, los textos que, en un sentido amplio, tratan de objetos estéticos ocupan en Adorno no sólo un lugar cuantitativamente importante sino que también en un sentido cualitativo ocupan un lugar privilegiado. Los trabajos estéticos no permanecen al margen de sus trabajos filosóficos o sociológicos, como campos de trabajo autónomos, sino que se encuentran tan ligados que puede afirmarse que «el amplio desarrollo de los planteamientos estéticos forma, por así decirlo, la síntesis teórica del conjunto de la obra».² De aquí deriva un problema y una posibilidad. El problema es el de la relación entre los planteamientos y resultados de sus dos obras, DN y TE.³ No se trata en todo caso de un problema bibliográfico o de huera erudición, sino directamente filosófico: el del destino final de un pensamiento con conceptos más allá de los conceptos, y de su concordancia con un pensamiento estético.⁴ Pero, decíamos, también se deriva una posibilidad: iluminar desde la estética algunos pasajes de la propuesta adorniana contenida en DN. A esta posibilidad dedicamos las siguientes páginas. Para ello, y como primer paso, (II) intentaremos contextualizar la reflexión estética de Adorno poniéndola en conexión con su perspectiva crítica de la modernidad; (III) nos centraremos posteriormente en el concepto central de 'mimesis' para escharbar allí en la tensión manifestada entre pensamiento conceptual y experiencia artística; (IV) intentaremos finalmente extraer algunas conclusiones que nos marquen una dirección para pensar fructíferamente las propuestas adornianas.

II

La estética adorniana debe pensarse siempre en el contexto de una interpretación de la modernidad.⁵ Se dice, en efecto, que «la teoría estética de Adorno puede ser vista

² H.M. LOHMANN, «Adornos Ästhetik», p. 89, en: W. van REIJEN: *Adorno zur Einführung*, Junius, Hamburg ³1987.

³ En lo que sigue citaremos las obras de Adorno con las siguientes siglas: DA(=Dialéctica de la Ilustración, traduciendo directamente de la versión alemana de Fischer, Ffm 1988), TE(=Teoría estética, citada por la edición de Taurus, Madrid 1971), DN(=Dialéctica negativa, citada por la edición de Taurus, Madrid 1975).

⁴ A este problema dedico un trabajo titulado precisamente "La relación entre *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* como problema".

⁵ Incluso que «la concepción de la modernidad que ha desarrollado Adorno puede ser vista como centro de su teoría estética». B.LINDNER/W.M.LÜDKE, *Materialien zur ästhetischen Theorie Adornos*, Suhrkamp, Ffm 1980, p. 27.

como explicación sistemática del concepto de modernidad. La circunstancia de que esta sistemática permanece oculta tiene que considerarse más bien como su consecuencia. No sólo la teoría estética y la filosofía se remiten una a otra, más bien forman una inseparable enlace con la teoría social y la filosofía de la historia, también la teoría del conocimiento, porque el arte permanece unido a un concepto de verdad que Adorno ve eclipsado en la 'situación universal de deslumbramiento'. La filosofía de Adorno quiere ser vista como el intento de unir la crítica marxiana de la economía política, para él esencialmente el análisis marxiano de la mercancía, con una crítica de la razón instrumental (y con ello girarla críticamente incluso contra Marx) y anclar ambas en su 'concepción de la naturaleza'. La teoría estética de Adorno, entendida como teoría de la modernidad, tiene aquí su punto sistemático de referencia: ella es la expresión consecuente de esta intención».⁶

La comprensión de la modernidad que se pretende en este ensayo se lleva a término desde una perspectiva ligada al Romanticismo. Como movimiento realizado históricamente adoptó tanto una posición estética como una teórico-política. Cuando adopta esta última forma (Hegel, Marx) desemboca, según Wellmer,⁷ en una utopía de la reconciliación que no es más que la contrafigura utópica, racionalizada, de los románticos. Así también en Adorno, pero con la particularidad de que en él se da también la resolución estética que podría superar la aporía de la otra posición. De esta manera encontramos la idea de que el arte moderno es el lugar en el que la forma de racionalidad de la modernidad se pone en cuestión, atravesando este pensamiento toda la estética de la negatividad de Adorno. Por tanto hay que buscar las raíces del giro estético de Adorno en su afinidad con una corriente de la historia europea de la modernidad, la del primer romanticismo: la oposición estética a la fe en el progreso y todo lo que esto significa.⁸ Dicha afinidad puede concretarse en: (1) los miembros del *Frühromantik* se encuentran en el cambio de siglo con una situación histórica análoga en algunos puntos con la que se encuentra la teoría crítica de los años treinta; reaccionan como sismógrafos a la experiencia de la revolución fracasada, como triste rememoración de lo que se malogró en 1789; Adorno creía, con Lukács, que el punto culminante del proceso de aparición y universalización del capitalismo se produjo en la primera mitad del XIX; (2) el recurso romántico a un sujeto estético o a un absolutismo estético remite a la conciencia de que el programa racional y moderno de ilustración y revolución fracasará o será falso porque debe hipostasiar una subjetividad poderosa; pero ésta es una hipóstasis que debe agradecer a un concepto de razón, erigido por la filosofía idealista, la fundamental ocultación del hecho de que la obra sintética del sujeto de razón es deudora del resultado del intercam-

⁶ *Ibidem.*, 29-30.

⁷ A. WELLMER, «Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne», en: WELLMER, A.: *Dialektik der Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1985, pp. 101-102.

⁸ Cf. H.M. LOHMANN, «Adornos Ästhetik», op. cit., p. 92; J.HÖRISCH, «Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts», en: B. LINDNER/W.M.LÜDKE, op. cit., p. 400. Jochen Hörisch extenderá la influencia del primer romanticismo hasta el postestructuralismo (p. 408ss.) También R. BUBNER («Adornos Negative Dialektik», en: L. FRIEDEBURG/J.HABERMAS (Hg.), *Adorno-Konferenz 1983*, Suhrkamp, Ffm 1983, p. 35) hace referencia a la influencia del primer romanticismo en la obra de Adorno, mediatizado por su absorción en el idealismo y Benjamin.

bio universal de mercancías y de la universalidad del dinero. La pretensión de autonomía y generalidad se reconoce al final en el hecho de que todo se debe a la lógica transubjetiva del intercambio de equivalentes. A esta experiencia es a la que reaccionan tanto los primeros románticos como Adorno. Este programa de oposición no puede desarrollarse en el aire, necesita un medio que no pueda ser recusado fácilmente por la razón dominante y que haga evidentes sus deficiencias. Para unos y para otros el medio es el arte y el concepto medial que permite socavar la razón restringida de forma racionalista es el de 'intuición intelectual'.⁹

Podemos establecer así que a la estética adorniana subyace una idea esencialmente romántica: la obra de arte es el único y último lugar de estancia de un sujeto subversivo, no hipostasiado.¹⁰ A esto añadamos que el arte es para Adorno el lugar en el que se suspendería la separación de sensibilidad y entendimiento, aunque ello comporte consecuencias para la formación del sujeto, pues, como ha afirmado Lohmann, «la condición de la libertad, que Adorno tiene a la vista y que ve realizada en las obras de arte conseguidas, es la admisión en el sujeto de movimientos perturbadores y dispersadores de la identidad».¹¹

Vistas las relaciones de afinidad que pueden establecerse y, sobre todo, los nuevos problemas que agregan, consideraremos algunas líneas clave de la estética adorniana con el fin de situarnos en posición de tratar, en la próxima sección, el concepto de mimesis, noción crucial en el momento de analizar la relación entre teoría estética y dialéctica negativa en Adorno.

Podríamos resumir estas líneas clave diciendo: Adorno considera el arte y la obra de arte como un lugar de resistencia ante la cosificación que se ha posado, entendido a partir de *Dialéctica de la ilustración*, sobre la civilización entera; a partir de aquí se entiende la afirmación de la autonomía del arte en su relación dialéctica con la sociedad; igualmente el arte mantiene relación con la verdad, esto es, hay un contenido de verdad en la obra de arte, contenido que no se expresa ni directa ni conceptualmente, sino como enigma, y a la vez mantiene relación con la reconciliación superadora del estado universal de cosificación; y ello en base de la capacidad mimética de la obra de arte. Puede verse que estas son incursiones parciales en la estética adorniana guiadas por el objetivo de esclarecer el complejo teórico formado por el triángulo arte-verdad-reconciliación, complejo que tiene en el concepto de mimesis su clave conceptual; a la vez nos remite directamente a la reflexión planteada en *Dialéctica negativa* en torno al concepto, la verdad y la reconciliación.

⁹ La expresión es de Schelling (*Sistema del idealismo trascendental*, 1800); es usada por F. Schlegel («la intuición intelectual es el imperativo categórico de la teoría»); remite a Kant y a la problemática de la cosa en sí, y, según Lohmann (op. cit., p. 94), puede servir para elaborar buena parte de la *Teoría estética* de Adorno.

¹⁰ Adorno figura esta idea en «El artista como lugarteniente», en *Crítica cultural y sociedad*, Ariel, Barcelona 1973, p. 201: «Lo que Valéry exige al artista, la autolimitación técnica, el sometimiento a la cosa, no tiende a la limitación, sino a la ampliación. El artista portador de la obra de arte no es el individuo que en cada caso la produce, sino que por su trabajo, por su pasiva actitud, el artista se hace lugarteniente del sujeto social y total. Sometiéndose a la necesidad de la obra de arte, el artista elimina de ésta todo lo que pudiera deberse pura y simplemente a la accidentalidad de su individuación. En tal lugartenencia del sujeto social total, de ese hombre entero y sin dividir al que apela la idea de lo bello de Valéry, queda pensada también una situación que extirpe el destino de la ciega soledad individual, una situación en la que finalmente el sujeto total se realice socialmente. El arte que llega a sí mismo en la consecuencia de la concepción de Valéry rebasaría el arte y se consumiría en la vida recta de los hombres».

¹¹ H.M. LOHMANN, op. cit., p. 95.

La obra de arte puede cerrarse a cualquier incursión de la realidad organizada según las leyes del mercado (lo que se ha llamado «autonomía del arte»). La obra de arte, resistiendo a la integración en la sociedad manipulada y en el pensamiento conceptual, toma partido en favor de la particularidad, de la subjetividad individual destruida por la falsa totalidad. Así tenemos en la obra de arte un correlato del individuo amenazado que debe ser defendido. De este modo se manifiesta el doble papel de la obra de arte: (a) lugarteniente de una razón que de esta forma se libera de la presión de la racionalidad instrumental, volviéndose a la experiencia estética; (b) medio cognitivo donde se ganan las comprensiones objetivas que puedan dar información sobre la situación social sin sucumbir a la crítica de la razón instrumental.¹²

Sin embargo la autonomía que permite al arte resistir a las reglas y la presión social no es un momento aislado y absoluto pues se da dialécticamente unido al hecho de que la obra de arte es también un *fait social*.¹³ En este sentido el carácter social del arte, su autonomía y su capacidad de resistencia se dan de consuno: «El arte es algo social, sobre todo por su oposición a la sociedad, oposición que adquiere sólo cuando se hace autónomo. Al cristalizar como algo peculiar en lugar de aceptar las normas sociales existentes y presentarse como algo 'socialmente provechoso', está criticando la sociedad por su mera existencia» (TE, 296). La pretendida pureza burguesa del arte no es más que un ropaje ideológico que esconde sus raíces sociales: «La pureza del arte burgués, que se ha hipostasiado como reino de la libertad en contraposición a la praxis material, fue pagada desde el principio con la exclusión de la clase inferior, a cuya causa, la verdadera universalidad, el arte sigue siendo fiel precisamente gracias a la libertad respecto a los fines de la falsa universalidad» (DA, 143). La dialéctica de autonomía y compromiso social¹⁴ se mantiene cuando la obra de arte es lugar de aparición del antagonismo social y, por tanto, de lo diferente, en su misma forma. «Los insolubles antagonismos de la realidad aparecen de nuevo en las obras de arte como problemas immanentes de su forma. Y es esto, y no la inclusión de los momentos sociales, lo que define la relación del arte con la sociedad» (TE, 15); «El arte es para sí y no lo es, pierde su autonomía si pierde lo que le es heterogéneo» (TE, 16).

El poder del mercado de mercancías es disfrazado como carácter social en el sistema capitalista. Por eso Adorno dirá que «los sarcasmos de Marx sobre el precio vergonzoso

¹² Cf. Th.W. ADORNO, «El artista como lugarteniente», p. 185ss. En esta obra podemos encontrar la formulación más clara del estado de tensión en que vive el arte y de la tarea del artista, a propósito de la obra de Valéry: «Su obra entera es toda ella una protesta contra la mortal tentación de hacerse las cosas fáciles renunciando a la felicidad total y a la verdad entera. Mejor perecer en lo imposible. El arte densamente organizado, articulado sin lagunas y sensualizado precisamente por su fuerza de conciencia, ese arte que busca Valéry, es apenas realizable. Pero ese arte encarna la resistencia contra la presión indecible que el mero ente ejerce sobre lo humano. Ese arte está en representación de aquello que podríamos ser. No atontarse, no dejarse engañar, no colaborar: tales son los modos de comportamiento social que se decantan en la obra de Valéry, la obra que se niega a jugar el juego del falso humanismo, del acuerdo social con la degradación del hombre» (p. 200).

¹³ «El doble carácter del arte como autónomo y como *fait social* está en comunicación sin abandonar la zona de su autonomía. En esta relación con lo empírico las obras de arte conservan, neutralizado, tanto lo que en otro tiempo los hombres experimentaron de la existencia como lo que su espíritu expulsó de ella» (TE, 15).

¹⁴ Compromiso social = representación inmediata de su ligazón social. No nos referimos al 'arte comprometido', cuyo resultado puede muy bien no ser dialéctico. Cf. TE, 301: «Kafka, en cuya obra el capitalismo monopolista sólo aparece en el trasfondo, descubrió las escorias de un mundo administrado, la situación de los hombres bajo la maldición de la sociedad con más fidelidad y fuerza que las novelas sobre la corrupción de los *trusts* industriales. En su lenguaje se concreta la afirmación de que la forma es el lugar del contenido social de las obras de arte».

so que Milton recibió por un *Paraíso perdido* que no puede presentarse en el mercado como trabajo socialmente productivo son, en cuanto denuncias, la defensa más fuerte del arte contra su funcionalización burguesa, proseguida con su condena social no dialéctica. Una sociedad liberada estaría más allá de la racionalidad medios-fines de lucro. Todo esto está cifrado en el arte y en ello reside su poder explosivo sociológico» (TE, 298). Frente a la situación en que el arte deviene mercancía entre mercancías, artículo de lujo, Adorno concibe el arte como «finalidad sin fin». Desenterrando las raíces kantianas de esta concepción y criticando lo que se esconde bajo el concepto de «desinterés» (es decir, el goce artístico), da un giro a la tradicional connotación de esta expresión. El arte es lenguaje sin concepto, articulación de materiales o «montaje», en cuya unidad superior no se pierde la disparidad y la tensión de los elementos que la componen (TE, 187).

El producto de la 'socialización' del arte es la industria cultural. La cultura ya no se concibe colectivamente como una articulación institucionalizada de medios de socialización dinámicos. Este espacio se encuentra ya sometido a la administración. La situación moderna es la de la hegemonía de la 'cultura de masas' y de la 'industria cultural' que proveen de productos manipulados y manipuladores de esas mismas masas, escondiendo, simultáneamente, una pretensión ideológica de verdad.¹⁵ En esta situación la obra de arte moderna no apta para el consumo de masas representa un momento de resistencia.¹⁶ Teniendo en cuenta que en el análisis adorniano de la cultura de masas influyen no sólo sus experiencias con la cultura americana, sino también la organización cultural del fascismo alemán, es clara la afirmación de que la industria cultural tiene la tarea del cumplimiento estricto de los objetivos de acción prescritos por la burocracia planificadora política y económica.¹⁷

Así el artista (subjetividad impulsada por necesidades, espontaneidad reestructuradora, elemento de ruptura de patrones establecidos que permite la introducción de lo nuevo) y la obra de arte (como algo completo, objetivo, estéticamente diferenciado de los demás objetos), la relación entre la subjetividad del artista y la objetividad de la obra de arte son

¹⁵ «Esta promesa de la obra de arte -de fundar la verdad a través de la inserción de la figura en las formas socialmente transmitidas- es a la vez necesaria e hipócrita. Tal promesa pone como absoluto las formas reales de lo existente, pretendiendo anticipar su realización en sus derivados estéticos. En este sentido, la pretensión del arte puede hallar una expresión para el sufrimiento sólo al enfrentarse con la tradición que se deposita en el estilo: pero no consiste en la armonía realizada, en la problemática unidad de forma y contenido, interior y exterior, individuo y sociedad, sino en los rasgos en los que aflora la discrepancia, en el necesario fracaso de la tensión apasionada hacia la identidad» (DA, 138-139).

¹⁶ En este contexto debe inscribirse «Teoría de la pseudocultura» (1959), donde conceptúa la formación o cultura, en el capitalismo desarrollado, como una rama de la misma industria: «la pseudoformación es el espíritu apresado por el carácter de fetiche de la mercancía». Pero esta es, para Adorno, una situación contradictoria, «cultura» (administrada) y «cultura» no tienen apenas que ver una con otra. Ello refuerza el papel de resistencia de la obra de arte: no hay término medio entre la obra de arte y lo cultural.

¹⁷ Un ejemplo típico de esta idea de que el objetivo de la industria cultural es poner la técnica en función para reprimir y sofocar las masas, para colectivizarlas por la vía de llevarlas todas a un patrón. «A la ama de casa la oscuridad del cine -a pesar de los films destinados a integrarla ulteriormente- le concede un asilo donde puede permanecer sentada sin ningún control durante un par de horas, como sucedía antes cuando aún había casas y días de fiesta y se quedaba mirando por la ventana. Los desocupados de los grandes centros encuentran fresco en verano, cálido en invierno, en los locales de temperatura regulada. En ningún otro sentido el hinchado sistema de la industria de las diversiones hace la vida más humana para los hombres. La idea de agotar las posibilidades técnicas dadas, la plena utilización de las capacidades para el consumo estético de masas, pertenece al sistema económico que rechaza la utilización de las capacidades cuando se trata de la supresión del hambre» (DA, 147).

elementos inscritos en el marco de los condicionamientos históricos concretos. Estos son constitutivos de la personalidad del artista y de todo desarrollo estético posible. Por ello, «la historia del arte, aunque es la historia del progreso de su autonomía, no ha podido extirpar este momento de dependencia y no sólo por causa de las cadenas que se han echado sobre el arte» (TE, 17). La relación de la obra con su substrato es una relación dialéctica: «El criterio de las obras de arte es doble: conseguir integrar los diferentes estratos materiales con sus detalles en la ley formal que les es inmanente y conservar en esa misma integración lo que se opone a ella, aunque sea a base de rompimientos» (TE, 17). En este sentido se afirma que «la obra de arte posee aún en común con la magia el hecho de instituir un ámbito propio y cerrado en sí, que se sustrae al contexto de la realidad profana» (DA, 25).

Para Wellmer la concepción adorniana de la relación del arte con situación social significará «la despedida de un tipo de unidad de sentido para el que en la época del gran arte burgués encontraba tanto la unidad de la obra cerrada como la unidad del yo individual. La ilustración estética revela, así se presenta para Adorno, en la unidad de la obra tradicional tanto como en la unidad del sujeto burgués, lo violento, lo no reflejado y lo aparente: un tipo de unidad, a saber, que sólo era posible al precio de una represión y delimitación de lo disparatado, lo no integrable, lo discreto y lo eliminado. Se trata de la unidad aparente de una totalidad fingida de sentido, siempre análoga aún a la totalidad de sentido de un cosmos creado por Dios. Las formas abiertas del arte moderno son, según Adorno, una respuesta de la conciencia estéticamente emancipada a lo apariencial y violento de semejantes totalidades tradicionales de sentido».¹⁸

Esta peculiar posición de la obra de arte en el sistema social moderno se complementa con la posición que asume respecto a la verdad. Parte Adorno de que la verdad ya no reside en una práctica colectiva, sino en las contradicciones, en las lagunas del sistema que permiten ver un poco más allá. En *Minima Moralia* se muestra como en el seno de una totalidad reconocida como falsa no puede existir verdad en el sentido positivo del término. Además el camino se planteaba de forma casi paradójica: el pensador dialéctico tiene que situarse fuera de la falsa totalidad y entonces sólo puede hablar en nombre propio y los criterios que emplee para juzgar la realidad necesariamente deberán correr el riesgo de ser exteriores a esa totalidad real.

La cuestión es donde encontrar el punto de apoyo de la palanca con la que abrir el presente. Adorno no descubre en el seno de la sociedad la fuerza crítica capaz de realizar el sujeto total en el curso de la historia: más bien descubrió las contradicciones y los aspectos ocultadores de un empeño semejante. Dando un paso más en *Teoría estética* afirma que «el arte está abierto a la verdad, pero no inmediatamente: en este aspecto la verdad es su contenido. El arte es conocimiento por su relación con la verdad; la reconoce al acercarse a ella. Pero como conocimiento no es discursivo, ni su verdad es el reflejo de un objeto» (TE, 367). En todo caso se afirma una relación del arte y de la obra de arte con el conocimiento y la verdad, y en este sentido es deudora de la estética del romanticismo con su fundamental afirmación de que el arte es el lugar de una experiencia de verdad.

La filosofía, conocimiento esencialmente discursivo, se refiere a la verdad; el arte, no siendo discursivo, también lo hace. Así aparece nítidamente la necesidad de precisar el concepto de verdad del arte. Lo que manifiesta el arte no es la «luz de la redención», sino

¹⁸ A. WELLMER, «Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne», op. cit., p. 103.

la realidad en la luz de la redención. La verdad de la obra de arte es concreta; la verdad del arte es algo múltiple unido a la concreción de sus obras particulares. Lo que Adorno piensa dialécticamente junto puede dividirse analíticamente en dos momentos: verdad como coincidencia estética de la verdad y como verdad objetiva. En palabras de Wellmer, «la unidad de ambos momentos dice entonces que el arte sólo puede ser conocimiento de la realidad (verdad2) en virtud de la síntesis estética (verdad1) y que, por otra parte, la síntesis estética (verdad1) sólo puede tener resultado cuando a su través es expresada a realidad (verdad2)». ¹⁹ En esto -en la misma síntesis estética- reside una fundamental antinomia respecto a la realidad reconciliada y no reconciliada: el arte es fiel a la realidad cuando presenta a ésta como irreconciliada, antagonista, etc. Pero esto sólo es posible en tanto puede aparecer la realidad a la luz de la reconciliación, por la síntesis estética no violenta de lo disperso, a saber, aquella que produce la apariencia de la reconciliación. Esta estructura antinómica del arte «está puesta desde el principio en la separación histórica de imagen y signo, de síntesis no conceptual y conceptual, aunque sólo llega a la autoconciencia con el arte de la modernidad, esto es, bajo las condiciones de una racionalidad instrumental completamente formada». ²⁰ Como conclusión: el arte, según su propia idea, debe volverse contra su propio principio, rebelarse contra la apariencia estética. Esta dialéctica de la apariencia estética y la de la subjetivación y cosificación, son el principio movimiento de la estética adorniana. Estas dialécticas son correlatos de la dialéctica del concepto: por un lado fortalecimiento frente a los nexos naturales de violencia, por otro el precio de la liberación.

Ideas como las anteriores y otras formulaciones acerca de la verdad del arte ²¹ conducen a preguntarse si se puede hablar de «verdad» del arte en sentido estricto. Wellmer concluyó sobre ello que «‘verdad’ sólo puede atribuirse metafóricamente al arte. Pero esta atribución metafórica tiene su fundamento en la conexión entre validez estética y el potencial de verdad de la obra de arte». ²² Precisamente este último es el que hay que rescatar de la idea adorniana de la verdad del arte, pues es el lugar donde reside una verdad presentida y perseguida, aunque no totalmente presente. En ese lugar está fundida la perspectiva utópica, la de la reconciliación. En términos de una lectura comunicativa de la estética adorniana, añade: «Así como en el concepto de verdad del arte interfieren las tres dimensiones de la verdad, así están unidas una con otra en la idea de una comunicación sin violencia. Pero lo específico-utópico que conlleva el arte es en todas sus auténticas producciones también ya actual: la superación de la mudez [*Sprachlosigkeit*], la cristalización sensible del sentido disperso en la experiencia. Pero la comunicación sin violencia no significa la superación del arte. La belleza artística no se encuentra para la totalidad de la razón, más bien necesita la razón del arte para su clarificación: sin experiencia estético y su potencial subversivo se volverían ciegos nuestros discursos morales y vacías nuestras interpretaciones del mundo». ²³

¹⁹ A. WELLMER, «Wahrheit, Schein, Versöhnung», op. cit., p. 16.

²⁰ *Ibidem*, 16-17.

²¹ Como ejemplo: «El ajuste inmanente de las obras de arte y su verdad metaestética convergen con su contenido de verdad» (TE, 368); «La verdad que encierran algunas obras importantes procedentes de una conciencia falsa consiste en el gesto con el que nos están señalando ese estado de conciencia como algo inseparable de ellas, pero no porque tengan limpiamente como contenido una verdad teórica, aunque la pura presentación de una conciencia falsa se transforma irresistiblemente en algo verdadero» (TE, 370).

²² A. WELLMER, «Wahrheit, Schein, Versöhnung», op. cit., pp. 35-36.

²³ *Ibidem*, 43.

Parte de ese carácter subversivo o fundamentalmente no-idéntico del arte se encuentra en la inherencia del enigma al arte, inherente hasta el punto de que «todas las obras de arte, y el arte mismo, son enigmas; hecho que ha vuelto irritantes desde antiguo sus teorías» (TE, 162). Pero el enigma de la obra de arte no consiste en ser un rompecabezas aún no resuelto o en no tener significación. El carácter enigmático no es externo a la obra de arte sino que «la comprensión del carácter enigmático del arte es en sí misma una categoría problemática» (TE, 163), esto es, pertenece a la misma esencia problemática (y dialéctica) de la obra de arte. Por ello el enigma está más allá de ser un problema hermenéutico o de crítica artística, «el carácter enigmático sobrevive a la interpretación que alcanza una respuesta» ya que «no está localizado en lo que de ellas se experimenta, en la comprensión estética, sino que aparece sólo en el distanciamiento» (TE, 167); expresado de otro modo (inspirado en Eichendorff): «El carácter enigmático es la tormenta como recuerdo, no como presencia viva» (TE, 372). El enigma está inscrito en la obra de arte como aquello heterogéneo e inapreciable más allá de la representación, resistente a la interpretación como intento de conceptualización, esto es, de vaciar su contenido en un esquema conceptual abstracto. La mimesis expresará y ocultará. El carácter de enigma sobreviene en cuanto la obra de arte excede el carácter mimético y se interna en el ámbito donde no puede explicarse, la racionalidad, en la que seguirá manteniendo el aspecto de no-identidad no objetivable por una racionalidad subjetivo-instrumental. «La imagen enigmática del arte es la configuración que se da entre mimesis y racionalidad» (TE, 170). Por ello en el carácter enigmático se aloja el potencial expresivo del arte, un potencial no reglado y no cosificado. «En última instancia las obras de arte son enigmáticas por su contenido de verdad, no por su composición» (TE, 171). La obra de arte remite, a través de la pregunta por su significado, a la cuestión de su verdad, ante la cual reacciona rehusando la respuesta discursiva, «la última información que proporciona el pensamiento discursivo sigue siendo el tabú sobre la respuesta, aunque el arte, como rebelión mimética contra este tabú, intenta dar respuesta y, como no es discursivo, no lo consigue; por ello es enigmática como el primer amanecer del mundo que cambia pero no desaparece. Todo arte es su sismograma» (TE, 171). En este punto, donde el carácter enigmático roza la discursividad, puede encontrarse el punto de anclaje de la estética, la necesidad de la reflexión filosófica aplicada a/con el arte: «El contenido de verdad de las obras de arte es la solución objetiva del enigma de cada una de ellas. Al tender el enigma hacia la solución, está orientado hacia el contenido de verdad. Pero ésta sólo puede lograrse mediante la reflexión filosófica. Esto y no otra cosa es lo que justifica la estética» (TE, 171).

La utopía del arte es la reconciliación del espíritu y su objeto: la naturaleza dominada, oprimida. La naturaleza es redimida en el arte por medio de la mimesis. «La mimesis en arte es lo anterior, lo contrario al espíritu y, a la vez, el lugar en que éste se inflama. El espíritu es el principio de construcción de las obras de arte, pero sólo satisface a su propia finalidad cuando brota de lo que hay que construir, de los impulsos miméticos y se funde con ellos en lugar de serles dictado de forma soberana. La forma sólo puede objetivar los impulsos singulares cuando es capaz de seguirlos allá donde ellos quieren ir. Sólo ésta es la *methesis* de la obra de arte en la reconciliación» (TE, 160).

Pero el darse la reconciliación en un universo alienado, fruto de la lógica del dominio, significa que, en esta circunstancia, el arte se hace sensual y antropomorfiza la naturaleza dominada. La sensualidad es la resistencia de lo particular frente a la frialdad y abstracción del racionalismo ascético. El arte es el guardián de lo particular, intenta

influir en la naturaleza adaptándose a ella, imitándola y no empecinándose en dominarla. En esta concepción una de sus nociones importantes es la de belleza natural. En ella Adorno ve la clave de una naturaleza reconciliada, aún-no-existente, que iría más allá de la separación de la vida en el espíritu y su objeto. La obra de arte, como imitación de la belleza natural, sería así la imagen de una naturaleza elocuente, liberada de su mudéz, redimida, tanto como imagen de una humanidad reconciliada. «La belleza de la naturaleza es lo distinto de cualquier principio dominante, de cualquier difusa dispersión; es lo más parecido a la reconciliación» (TE, 102).

En *Dialéctica de la ilustración* el dominio intrahumano de la naturaleza tenía por consecuencia que para que el sí-mismo sea debe renunciar el hombre a sí, perder la vida que salva. Lo único que se opone a tan mísero estado es el «rememoración (*Eingedenken*) de la naturaleza en el sujeto». Es desde éste último punto de mira que puede pensarse la ilustración sin dominio. Es por tanto desde este problemático punto desde dónde debe verse el lugar de la obra de arte dentro de la visión de la posible reconciliación. Dicho de otra forma, «la obra de arte es la presencia aparenial-sensible de lo ni pensable ni representable -la realidad en el puesto de la reconciliación».²⁴

La relación del arte con la reconciliación está mediada por la capacidad mimética de la primera. El arte, en cuanto conducta mimética, se relaciona con el concepto, considerado medio del pensamiento discursivo, pero, nos interesa destacar, la relación es el punto en que ambos ámbitos se topan, solapan o chocan. Puede hablarse de conexión pues el arte, como reconciliación, le debe esta característica a su capacidad mimética, esto es, a su posición respecto a la identidad. Por su especial relación con la identidad pueden las obras de arte sobrepasar la lógica de la identidad: «las obras de arte son la identidad consigo mismas liberada de toda constricción de identidad. La afirmación peripatética de que sólo lo igual puede conocer lo igual, afirmación liquidada hasta un valor límite por la racionalidad creciente, separa ese conocimiento en que consiste el arte del conocimiento conceptual: lo que es esencialmente mimético aguarda un comportamiento mimético. Al no imitar las obras de arte nada más que a sí mismas, nadie puede entenderlas más que el que las imita» (TE, 168). Aún más: «El arte es conducta mimética que para su objetivación dispone de una forma muy desarrollada de racionalidad, el dominio de los materiales y de las técnicas. Con esta contradicción responde a la contradicción de la *ratio* misma» (TE, 376).

Los peligros inherentes a esta paradójica posición del arte, entre la mimesis y su reflexión, no se limitan a que, a fuerza de mimesis, el arte quede engullido en la realidad que intenta criticar, sino que a fuerza de reflexionar críticamente llegue a la conceptualización de valores 'positivos' que superen la realidad existente. Pues el arte no sólo se distingue por su criticismo, sino también por su negatividad. Aquí entra en juego la categoría de autonomía del arte, indispensable de su libertad y ésta de su individualidad. Por ello la «industria cultural» no será sino su negación y, en el otro extremo, el 'arte sublime' nos acercará de un modo no instrumental a la naturaleza (del mismo modo que, Adorno dirá en un fragmento extremadamente curioso y certero, el delincuente clásico se acerca miméticamente a la cosa (DA, 268-9)).

El lugar del arte es, una vez más, la tensión entre la particularidad ciega y la universalidad represiva, entre el misticismo irracional y el racionalismo ascético. Así el arte no

²⁴ A. WELLMER, «Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne», p. 61.

es conceptual pero tampoco es totalmente mimético. En él se contiene un elemento de reflexión del espíritu. En esta tensión entre lo particular y lo universal se trasluce la tensión entre mimesis y pensamiento conceptual: en esta se resuelve el arte y no en la recaída en ninguno de los dos polos. Esta tensión es la que transmite la teoría estética adorniana en todos sus aspectos, algunos de los cuales hemos seguido y ahora recapitulamos. El arte es, en su relación con la sociedad, la expresión de corrientes fundamentales de una determinada sociedad aunque no sea un elemento homogeneizador de la totalidad social. Más bien pretende ser o representar aquello que la totalidad social no es, aquello, por así decirlo, irreal. Pero un irreal que no es sino, por una parte, una expresión de la posibilidad de lo existente de ser otra cosa distinta y, por otra, una visión a contraluz, o bajo otra luz, de lo real existente en el mundo. De aquí su relación con la verdad, no con una verdad que ayuda y aprueba lo existente (que ulteriormente convierte en arte en objeto de consumo), sino que muestra en la forma artística el trabajo de descomposición de lo negativo, que es, en definitiva, la posibilidad de dejar hablar a lo sojuzgado por la totalidad existente, aquello que en *Minima moralia* era la 'vida dañada'. Por transformarse en objeto de consumo el arte no puede dejar de negarse a sí mismo, pero no desapareciendo (y así ayudando a la clausura del dominio), sino manteniendo abierta la posibilidad de la apariencia, de aquello que lo trasciende, de mostrar el 'algo más' que no está en la cosa y que es, por ello mismo, su negación.

III

La noción de mimesis que ya hemos introducido es absolutamente central no sólo para la teoría estética, sino también para descifrar el punto de fuga de la dialéctica negativa. La ilustración de la ilustración sobre sí misma, tarea del pensamiento después de *Dialéctica de la ilustración*, sólo podía realizarse en el medio del concepto, pero de un concepto vuelto contra su propia tendencia, tal como es llevado a cabo en *Dialéctica negativa*. Precisamente su programa, llevar el concepto más allá de sí mismo a través del concepto, lo que se llama el «sobrepujamiento del concepto», se intenta apoyar en los momentos miméticos del propio concepto. Es fácil ver que este es un ensayo en los mismos límites de la racionalidad. Emerge en él la problemática entera del idealismo, desde la imposibilidad de la 'intuición intelectual' en Kant hasta los programas del primer Romanticismo de superación de la escisión de las facultades y conecta, a su vez, con la concepción más problemática de Adorno: la de la naturaleza, principalmente con su idea de una redención de la misma y una rememoración que reviva el pasado (Cf. DN, 402ss.).

La tensión entre la necesidad de superación del estrechamiento racionalista que produce la abstracción conceptualista y la necesidad de mantenerse en el ámbito del concepto, podría hacer aparecer a la obra de arte como la salida (e incluso la única salida) al mundo de la razón cosificante y cosificada. Esta salida estaría permitida en razón del contenido de verdad que anida en la obra de arte. En favor de esta idea se recuerda que el pensamiento, cuando quiere ser un pensamiento no identificante, se acerca, aunque no puede conseguirlo totalmente, a la estructura mimética del arte. Así, si simplificamos ligeramente esta interpretación de Adorno, el arte (y la obra de arte) es el único modo de obtener conocimiento sin conceptos, dado que estos últimos son medios del pensar instrumental y no pueden abstraerse a su influjo. En esta línea se ha interpretado que ya en

Dialéctica de la ilustración la percepción estética sufre una interpretación filosófico-histórica que le concede un lugar de privilegio ante los otros modos de conocimiento.

Creo que hay razones suficientes, tanto en la letra como en la intención adorniana, que permiten desechar esta última interpretación y reafirmar la tesis que expusimos al inicio de este escrito: filosofía y arte son dos vías no divergentes, en la que una no es un acceso privilegiado absolutamente sobre el otra, pero en la que la filosofía tiene prioridad *actual* pues el arte necesita de ella. La razón primaria y fundamental es una razón de congruencia del pensamiento adorniano. En *Dialéctica de la ilustración* se introvierte el dominio de la naturaleza, preciso para la autoconservación, en la formación de una estructura perceptiva e intelectual acorde con la lógica del dominio. Las llamadas facultades psíquicas humanas son ya producto del dominio. La parcialización de nuestra relación con el '*mundo*' es igualmente derivada. Por ello ninguna facultad, en sí misma, puede ser un acceso privilegiado, pues está marcada por el estigma del dominio y por recordar, a cada instante, la mutilación del cuerpo, su reducción unilateral a un componente sensitivo y expresivo dentro de la multiplicidad posible. De ello se deriva: no hay posibilidad, por ejemplo, de una intuición intelectual; incluso su teorización es ideológica, pues apunta a un estado de reconciliación impensable en un estado de cosificación. Pero «ideológica» también significa: Adorno no la retira de circulación como un sinsentido, como una imposibilidad absoluta, sino como utopía. En este sentido no hay posibilidad de reconciliación (es impresentable la idea de una reconciliación 'parcial') en el mundo. Los dos caminos son convergentes pues tienden al mismo punto: la verdad. Los dos caminos son, a la vez, paralelos porque el lugar en que se encuentran no está, por decirlo así, en este mundo. Expresado en otros términos: no se *realiza*, usando este verbo en el sentido en que era usado para positivar la utopía marxista de una sociedad sin clases. La redención, a cuya luz adquiere significado la convergencia, se encuentra igualmente en la tensión de lo que ilumina sin que pueda ser divisado el foco de luz. En este contexto adquiere su significado que en el camino sólo quede la resistencia: el pensador solitario es el exilado que lanza la botella al mar con su mensaje. Este mensaje es ya el esfuerzo de ir más allá de sus propios límites. Por eso se habla de constelación de conceptos que lleven el pensamiento discursivo más allá de su constricción racionalista, por eso se habla de la realización mimética de la obra de arte que conduce a un conocimiento sin conceptos. En cada caso se ve «bajo la luz que arroja la idea de la redención», idea que, si no se quiere que deje de serlo, no podría aprehenderse.

Hablando de la relación arte-filosofía Adorno dirá: «como expresión de la totalidad, el arte aspira a la dignidad de lo absoluto. Ello indujo en ciertas ocasiones a la filosofía a concederle la primacía ante el conocimiento conceptual. Según Schelling, el arte comienza allí donde el saber abandona al hombre» (DA, 50).²⁵ Los momentos miméticos se expresaban tanto en el mismo concepto, como en su organización, la constelación de conceptos. En estos se juntan la racionalidad y la mimesis. Mimesis es aquél modo de comportarse de los seres vivientes que se caracteriza por ser sensorialmente receptivo, expresivo y adaptarse sin violencia. En el proceso civilizatorio el comportamiento mimético de los primeros individuos es descalificado, por la racionalidad vuelta instru-

²⁵ En TE, 106 dirá: «Las obras de arte tienen en común con la filosofía idealista que retrotraen la reconciliación a una identidad con el sujeto; esto es lo que tiene de verdad esa filosofía, explícita en Schelling, que toma el arte como modelo y no al revés».

mental, como un acomodarse sin violencia del sujeto al objeto. La mimesis es, por tanto y en un sentido antónimo al hegeliano, *superada* por la racionalidad. Permanece como aquel momento de la experiencia en que el objeto 'habla' por sí mismo. De aquí nace, fundamentalmente con el concepto de constelación, la posibilidad de una verdad del objeto que se muestra. De aquí nace igualmente el modo específico de conocimiento que Adorno atribuye a la filosofía. Mientras tanto donde se han conservado espiritualmente los modos miméticos de comportamiento es en el arte: «el arte es mimesis espiritualizada, esto es, objetivada y transformada por la racionalidad. Por consiguiente arte y filosofía designan las dos esferas del espíritu en las que éste rompe la costra de la cosificación por el ensambiamiento del momento racional con uno mimético».²⁶

Es en este punto donde debe concebirse la conexión de arte y filosofía. Se trata, en todo caso, de una conexión o convergencia, ya que, por la misma estructuración que le da Adorno, no puede darse su fusión o unificación. En esta convergencia cada uno de ellos mantiene sus características y su vía de acceso, aunque su convergencia marca un común punto de fuga concretada en su común referencia a la verdad y la utopía. Por tanto tiene que negarse que el arte sea un acceso privilegiado a lo no idéntico. En su lugar debe restituirse al arte su camino de acceso que corre paralelo al de la filosofía. «En las formas de conocimiento del arte y la filosofía está prefigurada esta conexión reconciliada de lo viviente como el franquear sin violencia el abismo entre intuición y concepto, entre lo particular y lo general, entre la parte y el todo».²⁷ Es en esta situación de la reconciliación que adquiere verdadero significado la idea del conocimiento: no de un conocimiento según la arquitectónica de la metafísica, sino de un verdadero conocimiento tal que, por ejemplo, la distinción entre las facultades deje de ser problemática. Por eso al final de *Minima moralia* Adorno afirmó que «el conocimiento no tiene otra luz iluminadora del mundo que la que arroja la idea de la redención» (MM, 250).

IV

Arte y filosofía se comportan negativamente respecto al mundo constituido según la razón instrumental. Esta es una consecuencia y, a la vez, el fundamento de la concepción adormiana. Convergen en su utopía y en su contenido de verdad. Ambos pretenden salvar el abismo abierto, podríamos decir, en el proceso civilizatorio, una de cuyas formas es el abismo entre intuición y concepto, o sensibilidad y razón. Se puede afirmar que arte y filosofía 'convergen' si se mantiene el significado metafórico de dicha convergencia. Pues no sólo uno y otro proceden desde un campo diferente (el arte desde la intuición, la filosofía desde el concepto) sino que es diferente su mismo proceder (el arte se niega a sí mismo, la filosofía se somete a su propia ilustración). En ambos casos la unidad de los momentos escindidos, esto es, la presencia de una naturaleza/espíritu reconciliada/do, no puede ser pensada en un mundo no reconciliado sino de forma con-

²⁶ A. WEILMER, «Wahrheit, Schein, Versöhnung», p. 12. Esto nos lleva de nuevo al tema de la separación de las facultades sensoriales y las del entendimiento. La utopía de Adorno sería su reunificación, pero mientras tanto cada una de ellas tiene una finalidad, una utopía que, fijémonos, está del lado común: concepto que tiende a lo mimético, mimesis que tiende a lo racional.

²⁷ A. WEILMER, «Wahrheit, Schein, Versöhnung», p. 12.

trafáctica, aporética. Por tanto, la tendencia tanto del pensamiento del concepto como de la intuición, aun tendente al conocimiento y a la verdad, sólo puede pretender realmente media verdad o medio conocimiento; más bien verdad y conocimiento de un fragmento de la totalidad, esto es, verdad y conocimiento de la separación o del estado de escisión de la verdad y del conocimiento. Así en la obra de arte puede aparecer de forma sensible la verdad pero ésta no puede ser pensada como tal por la propia experiencia estética. De forma complementaria el pensamiento no puede poseer una experiencia sensible de su propia experiencia de verdad. Por tanto se trataría de una complementariedad insuficiente entre el conocimiento estético y el discursivo-filosófico.²⁸

La vuelta al discurso filosófico, el motivo de no dejarlo aparcado en su insuficiente acceso a la verdad, estriba en que en un primer momento mantiene una superioridad respecto al arte (mientras que éste mantiene a la vez la suya en otro momento: la manifestación sensible de la verdad). Esta superioridad transitoria consiste en que la obra de arte se ve remitida a la razón clarificadora, al esclarecimiento de su contenido de verdad por medio de la interpretación filosófica. Por eso Adorno habla de la necesidad de interpretación de la obra de arte (TE, 162ss), esto es, de la necesidad, por parte de la experiencia estética, de la aclaración filosófica. En el contenido de verdad del arte converge la filosofía con el arte como el otro medio de conocimiento de la misma verdad. «Arte y filosofía son convergentes en el contenido de verdad: la verdad progresivamente desarrollada de la obra de arte no es otra que la del concepto filosófico» (TE, 174). En este sentido afirmará que «la comprensión del contenido de verdad postula la crítica. Hay influencia recíproca entre el desarrollo histórico de las obras por la crítica y el desarrollo filosófico de su contenido de verdad» (TE, 172). Esto no se refiere a la necesidad de comprensión, sino a la crítica, realizada desde el punto de vista de la verdad. Poco después relaciona directamente la verdad (tal como se encuentra en el arte) con la llamada verdad filosófica, esto es, la alcanzada por el pensamiento discursivo: «El contenido de verdad de las obras de arte no es lo que significan, sino lo que decide sobre si la obra es verdadera o falsa, y esta verdad de la obra en sí es conmensurable con la interpretación filosófica y coincide, al menos en la idea, con la verdad filosófica» (TE, 175). Refiriéndose a este punto en particular Grenz afirmó que «sólo cuando se lee de este modo es comprensible como Adorno podía expulsar toda la temática estética de la *Dialéctica negativa*. Lo común a un contenido de verdad de filosofía y arte es el de la filosofía dado negativamente como negación determinada del lenguaje conceptual existente, y del arte positivamente como la conciencia de la percepción y el recuerdo inaccesible, desfigurado sin sentido. La estética debe sacar a la luz en detalle el contenido de verdad de la obra de arte, aunque no hacerla presentable, sino en un otro, a saber, ocultar nuevamente el medio conceptual para mediar la situación de la verdad, escondida en la obra de arte, respecto a la documentación del dominio, el espíritu».²⁹ Este comentario alcanza, a nuestro parecer, el núcleo de la cuestión de la relación entre la tarea crítica del arte y de la filosofía. Permitásenos, a pesar de su extensión, citar el significativo y clari-

²⁸ Th. W. ADORNO, «Fragment über Musik und Sprache» (1956/57), in *Gesammelte Schriften*, vol. 16, 251ss. En este fragmento Adorno va contra la insuficiencia del mismo lenguaje: el de la música y el lenguaje 'meinende' son las dos mitades de un verdadero lenguaje, la idea del cual es el contenido del nombre divino (252).

²⁹ Fr. GRENZ, «Zur architektonischen Stellung der Ästhetik in der Philosophie Adornos», en H.L. ARNOLD (Hg.), *Th. W. Adorno, Text+Kritik*, München 1983, p. 120.

ficador pasaje que condensa su interpretación: «En la *Dialéctica negativa* la conceptualidad discursiva de la filosofía es combatida con la ayuda del principio de la discursividad. Del mismo modo en la estética: allí Adorno critica la categoría de verdad de la filosofía con la categoría filosófica de verdad del arte, en tanto que aparece negativamente en la estética. Ambos modos de proceder, el estético y el dialéctico, terminan igualmente negativamente. No concibe ningún otro resultado, como podría ser que la esperanza consistiera sólo en el trabajo concentrado, en tanto no es un resultado y en tanto que la esperanza, de la falta de esperanza que en todas partes afecta a todas las relaciones, no puede inducir a querer la posibilidad de la transformación, callar esta falta de esperanza o incluso falsearla en lo verdadero».³⁰

Desde esta perspectiva puede considerarse el lugar de *Dialéctica negativa* respecto a *Teoría estética*. Lo que está en juego es la reconciliación, y ésta solo es alcanzable como una superación de las escisiones planteadas en el proceso civilizatorio. Es en este ámbito que debe cumplirse el proceso de ilustración, incluso sobrepasándose, ilustrándose sobre sí mismo. El espíritu dominador de la naturaleza debe volverse contra sí mismo completando así el proceso de ilustración: «la ilustración de la ilustración sobre sí misma, la 'rememoración de la naturaleza en el sujeto' es sólo posible en el medio del concepto. Naturalmente el presupuesto sería que el concepto se girara contra la tendencia cosificante del pensamiento conceptual, tal como Adorno postula para la filosofía en la *Dialéctica negativa*».³¹ En este camino de crítica de la situación existente, de negación de la realidad para mantener abierta la posibilidad de otra realidad inserta en ella, la filosofía tiene que sobrellevar el peso fundamental de la crítica, en el medio de un concepto no constreñido a la identificación. «En el ejercicio de su función crítica, el arte ha de ceder el relevo a la filosofía... El pensamiento debe elucidar el contenido de verdad que la apariencia por sí sola no puede descubrirnos, pues ello equivaldría a perderlo».³² Adorno expresó diáfamanamente este movimiento entre la tarea del concepto y la apariencia estética: «en su movimiento hacia la verdad, las obras de arte necesitan del concepto, del mismo que, por causa de su verdad, habían alejado» (TE, 177). Así, y ligado a su recepción del núcleo fundamental del romanticismo, la relación de arte y filosofía encuentra su punto de remisión mutua en el contenido de verdad: la experiencia estética necesita del esclarecimiento filosófico para que no se pierda lo que significa, su contenido de verdad, pues el objetivo del arte no es su efecto emocional, sino, a través de sus efectos, el conocimiento.

Manteniéndose en su medio discursivo la filosofía puede mantener abierto el acceso a su contenido de verdad sin necesidad de recurrir al arte. Pero además el medio y el proceder del pensamiento es el propio del que tiene que entrar en relación con lo que le es heterogéneo. Por ello el concepto, no considerado ya red de apropiación de lo concreto real, es el puente sobre el abismo entre el pensamiento y lo que le es heterogéneo. Este es el campo propio de la filosofía: en él imita, sin duda, en el concepto la mimesis del arte, pero en ningún momento puede confundirse con ella. Respecto a este punto fundamental Adorno afirma que «una filosofía que imitase al arte, que aspirara a definirse

³⁰ *Ibidem*, p. 125.

³¹ A. WEILMER, «Wahrheit, Schein, Versöhnung», p. 12.

³² M. RIUS, T.W. Adorno. *Del sufrimiento a la verdad*, Laia, Barcelona 1984, p. 79.

como obra de arte, se eliminaría a sí misma. Postularía una pretensión de identidad, según la cual su objeto tendría que absorberse en ella; así concedería a su método una supremacía que se acomoda *a priori* lo heterogéneo como un material, mientras que la filosofía se encuentra precisamente en relación temática con lo que le es heterogéneo» (DN, 23). Para reforzar lo dicho seguidamente ofrece otra perspectiva de lo mismo: «La afinidad de la filosofía con el arte no le autoriza a tomar préstamos de éste, y aún menos en forma de intuiciones; quienes las consideran prerrogativas del arte son unos bárbaros» (DN, 23).

Quisiera concluir con un fragmento, de la llamada «Primera introducción» de *Teoría estética*, que condensa el pensamiento adorniano respecto a la remisión de arte y filosofía y el final de la metafísica: «la precariedad en que se halla la estética es íntima: ni desde arriba ni desde bajo puede ser construida, ni a partir de conceptos ni a partir de experiencia no conceptual. De esta difícil alternativa sólo puede librarla esa actitud de la filosofía que no opone polarmente el *factum* y el concepto, sino que convierte a cada uno alternativamente en mediación del otro» (TE, 445). Esa actitud de la filosofía es precisamente la que anima la dialéctica negativa adorniana, que así puede liberar la reflexión sobre el arte, mientras que, a la vez, la estética puede ser el «puerto de refugio de la metafísica».

**SOBRE EL GIRO LINGÜÍSTICO EN LAS FILOSOFÍAS ANGLOSAJONA Y ALEMANA
(OBSERVACIONES A LA RAZÓN COMO LENGUAJE, DE C. LAFONT; MADRID: VISOR, 1993)**

Cristina Corredor
(Universidad de Valladolid)

RESUMEN: El artículo pretende ser una contribución al diálogo crítico que el libro de C. Lafont ha abierto entre dos concepciones del lenguaje y de la racionalidad que habitualmente se consideran muy distintas. Se trata, de una parte, de la tradición analítica anglosajona a la que pertenece la teoría de la referencia directa de H. Putnam, y de otra parte de la pragmática filosófica del lenguaje alemana según el último desarrollo de J. Habermas.

ABSTRACT: This paper aims at making a further contribution to the critical dialogue that C. Lafont's work has open between two (usually considered) very different views on language and rationality. Firstly, that of the anglosaxon analytic tradition, here represented by Putnam's theory of direct reference, and secondly the German philosophical pragmatics on language, in its last achievement by J. Habermas.

I

El texto de C. Lafont que se va a comentar parte de una caracterización precisa del llamado 'giro lingüístico' en filosofía y, con ello, del cambio de paradigma que ha tenido lugar en el pensamiento filosófico del s. XX. K.-O. Apel¹ ha defendido que este cambio de paradigma surge de una necesidad inherente al propio desarrollo del pensamiento y permite adscribir, a la filosofía del lenguaje, el estatuto de *filosofía primera* que Aristóteles confirió a la metafísica y más tarde correspondió a la filosofía trascendental o epistemología. Debido al reconocimiento del carácter simbólicamente mediado de nuestra relación con el mundo, el lenguaje sustituye al sujeto trascendental kantiano como instancia de la que proceden los rendimientos constitutivos de la experiencia —o del 'mundo'.

¹ K.-O. Apel [1976]: «The transcendental conception of language-communication and the idea of a first philosophy»; en H. Parret (ed.): *History of linguistic thought and contemporary linguistics*; Berlin: Walter de Gruyter, 1976.

Los fundadores griegos de lo que se llamó *filosofía primera* consideraron que el logos y los conceptos se dirigían a algo universal e independiente del uso del lenguaje; los nombres y los signos lingüísticos, diferentes en las distintas lenguas, no eran sino instrumentos convencionales de designación, al servicio del logos. Aristóteles hizo, de los *significados*, afecciones en el alma correlativas a la estructura ontológica de las cosas; eran, en principio, independientes de las palabras o signos lingüísticos: en ningún momento consideró la posibilidad de que sus categorías ontológicas fueran relativas a las categorías lógico-lingüísticas de la lengua griega.

Así, a través de esta reducción onto-semántica de los *significados* al estatuto de entidades extra-lingüísticas (ideas para Platón, o afecciones intra-psíquicas en correspondencia con las cosas para Aristóteles), la *identidad intersubjetiva* de los significados se veía como correlato natural y autoevidente de la estructura ontológica de las cosas -independiente, por tanto, del uso de las expresiones. Aristóteles vio en este presupuesto de la identidad intersubjetiva de significados la garantía de la aplicabilidad del principio lógico de identidad. Es decir, adoptó el supuesto intensionalista de que *la identidad de significados (intensiones) garantiza la identidad de las referencias (extensiones)*. Esta concepción del lenguaje y su relación semántica con el mundo ejemplifica la tesis que, en *La razón como lenguaje (RL)*, C. Lafont enuncia como de la 'preeminencia del significado sobre la referencia'.

Este presupuesto aristotélico de la identidad intersubjetiva del significado de los signos, como correlato de la identidad de las referencias, llevó a los doctores escolásticos a derivar consciente y metódicamente las categorías ontológicas de su concepción del mundo a partir de los textos canónicos latinos —que consideraban un *lenguaje universal*. El examen de la imagen del mundo resultante, mediante su confrontación con la experiencia, permitió el paso de la ontología como filosofía primera al análisis epistemológico de la conciencia. La doctrina que permitió la transición afirmaba la intuición inmediata de lo individual como contenido de la conciencia que precede a todo uso del lenguaje. El conocimiento pasó a considerarse una función intuitiva que, en un primer momento, es independiente del lenguaje y solo después necesita hacer uso de los signos, para la 'fijación en la memoria' y la comunicación.

Esta concepción del lenguaje subsumía lo que, haciendo uso de la expresión introducida por Husserl, se ha denominado *solipsismo metodológico*: la creencia de que el sujeto epistémico puede alcanzar una comprensión de los datos presentes en su conciencia, incluida la comprensión de sí como un 'yo', sin presuponerse ya a sí mismo como un ser socializado en el seno de una comunidad lingüística.

Cuando Kant preguntó, por primera vez, por las condiciones de posibilidad y validez intersubjetiva del conocimiento, no tomó en consideración el lenguaje como *condición* ni a las categorías lingüísticas sintácticas y semánticas como las formas de la experiencia posible. La filosofía de la conciencia de la Modernidad continuó insistiendo en la evidencia subjetiva de las 'ideas en el alma' como conciencia, sin reconocer que la síntesis de la apercepción trascendental es siempre función de una interpretación mediada por signos. Esto subsume aún una concepción instrumentalista del lenguaje e introduce las premisas para la crítica que J.G. Hamann, J.G. Herder o W.v. Humboldt dirigieron a Kant.

C. Lafont muestra cómo la tesis intensionalista antes enunciada se ve conducida, con estas críticas y su elaboración posterior por parte de la hermenéutica, a una radicalización de la perspectiva relativista en el modo de concebir el lenguaje. Pues el giro lin-

güístico efectuado en el contexto de la filosofía alemana se ha caracterizado por el reconocimiento del lenguaje como la instancia que, en su función de apertura del mundo, es «*determinante de toda experiencia intramundana posible*».² Pero, en su nuevo estatuto detranscendentalizado, solo aparece bajo la forma de una pluralidad de lenguas distintas y no es posible ya fundamentar una división estricta entre lo empírico y lo trascendental —es decir: entre lo válido *a priori*, o ‘saber del significado’, y lo válido *a posteriori*, o ‘saber del mundo’.

La consecuencia es ineludible: pues el carácter holista del significado, así entendido, «impide trazar una línea divisoria entre ‘saber del significado’ y ‘saber del mundo’», de modo que «cualquier diferencia —por pequeña que sea— en el ‘saber de fondo’ de los hablantes trae consigo la imposibilidad de que estos logren alguna vez hablar sobre ‘lo mismo’.»³ La instancia que integra y articula el saber de fondo es la apertura lingüística del mundo, *determinante absoluto*, según esta concepción hermenéutica, de la experiencia intramundana.

El análisis crítico del modo en que esta categoría, entendida como *Lebenswelt* o *mundo de la vida*, ha sido incorporada en el pensamiento de Jürgen Habermas, lleva a C. Lafont a identificar una dificultad ‘grave’ en el contexto de la *teoría de la acción comunicativa*: el intento de poner la ‘constitución de sentido’ bajo el control de pretensiones universales de validez desemboca, «en el plano de la teoría del significado, en la imposibilidad de aislar las ‘condiciones de aceptabilidad’ de los actos de habla del ‘saber de fondo’ que las determina y que, por ello, hace posible la comprensión de los mismos.»⁴ Con ello, la teoría habermasiana se ve ‘bloqueada’ en su intento de proporcionar una teoría universalista e intersubjetivista de la interacción comunicativa que evite el contextualismo histórico y el relativismo hermenéuticos, es decir: la conclusión inevitable, desde esas premisas hermenéuticas, de que el lenguaje decide ‘a priori’ sobre lo que puede aparecer en el mundo.

La propuesta final de C. Lafont es la de llevar a cabo una recuperación, dentro de este ámbito de la teoría del significado, de las teorías de la referencia directa desarrolladas por autores como Kripke, Kaplan, Donnellan y (muy en particular) Putnam. Lo que subyace a esta propuesta es un intento de prestar atención al *uso cognitivo* del lenguaje y, con ello, mostrar cómo puede ‘romperse’ el círculo hermenéutico que remite la relación lenguaje-mundo al perfecto apriórico (*ya siempre*) del saber de fondo.

Pero C. Lafont tendría que mostrar, a continuación, que la defensa de su propuesta no supone una vuelta a paradigmas anteriores y, sobre todo, que esta atención al uso cognitivo del lenguaje no cae bajo el alcance de la crítica que dese posiciones universalistas e intersubjetivistas se ha dirigido al *objetivismo* de cualquier concepción instrumentalista del lenguaje, así como tampoco en el contextualismo ‘historicista’ que pretende contestar. Creo que algunos aspectos de la posición de Putnam sí son acreedores a esa crítica; y, sin embargo, encuentro en el texto de C. Lafont una aportación teórica original que permite superarlos. En lo que sigue no voy a hacer un resumen ni una discusión sistemática de lo expuesto —de forma muy brillante— en su texto, sino que me limitaré a algunas reflexiones sugeridas por su lectura.

² C. Lafont [1993]: *La razón como lenguaje*; Madrid: Visor; 16. (En adelante, citado simplemente como RL.)

³ RL 17.

⁴ RL 223.

II

Si se aceptan las premisas de la concepción hermenéutica del lenguaje, la inevitable inconmensurabilidad de las aperturas del mundo lingüísticas conduce a consecuencias relativistas. Esta conclusión es característica del giro lingüístico en filosofía, tanto en la tradición alemana (como muestra el texto comentado) como en la anglosajona (Quine: tesis de la indeterminación de la traducción radical; Davidson: necesario recurso al *principio de caridad*). C. Lafont ha visto la raíz de esta conclusión en la asunción general, por parte de estas concepciones del lenguaje, de teorías de la referencia indirecta. Consisten en la reconstrucción de la función designativa de los nombres mediante la «traducción» de las expresiones denotativas al conjunto de atribuciones y predicaciones asociadas con lo denotado. Esta descripción indirecta sería la que fija la referencia o, en los términos de Frege, la que constituye el *sentido* de la expresión denotativa o modo de darse lo designado. C. Lafont ve, a la base de esta reconstrucción, la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia: la función de designación de los nombres tiene lugar indirectamente, pues está «mediada por 'conceptos' (o significados) —es decir, orientada por el modo del predicado y no del nombre».⁵

Sin embargo, un acceso a estos 'conceptos' o significados solo es posible, explícitamente, vía algún procedimiento de definición o explicación; las expresiones lingüísticas integrantes de éstas han de descansar, a su vez, en otros conceptos o significados. Aquí surge una alternativa: o bien, y ante la paradoja de una recursión al infinito —peligro ya visto por Wittgenstein en el *Tractatus*—, se intenta encontrar algún procedimiento de «bloqueo» que detenga la recursión, o bien se postula la existencia de una facultad pre-lingüística de pensamiento (paradigmas griego y moderno) que entraña una concepción instrumentalista del lenguaje.

Con respecto a la segunda opción, sin embargo, C. Lafont muestra cómo a esta concepción tradicional del lenguaje le subyace una forma de objetivación que queda refutada y sin posible «marcha atrás» con el cambio de paradigma introducido por Humboldt: pues el lenguaje pasa, de ser un sistema de signos que «objetiva» el pensamiento, a ser una actividad (*energeia*) constitutiva, en sí misma, de la actividad del pensar y, como tal, condición de posibilidad de esta última.⁶ Extremando esta conclusión, cabe afirmar que el pensamiento no es sino actividad lingüística internalizada.

Pero si no es viable, como C. Lafont muestra vía Humboldt, un regreso a esta concepción tradicional del lenguaje, la opción que queda parece ser la paradoja de una recursión al infinito en la remisión de unos conceptos o significados a otros. Creo que puede afirmarse que es este peligro el que subyace a la búsqueda, por parte de la primera filosofía analítica del lenguaje, de un *lenguaje lógicamente perfecto*: la (re-)construcción explícita de este lenguaje ideal debería poder permitir un acceso a los conceptos o significados últimos, no ulteriormente analizables, mediante la identificación de las categorías lógico-lingüísticas más simples. Ello llevó a postular (Frege, Russell, joven Wittgenstein, Carnap) la necesidad de *nombres propios en sentido lógico*, que no podían identificarse con los nombres gramaticales. El sentido último de este postulado es

⁵ *RL* 34, n.4.

⁶ *RL* cap.II.

que, si bien se acepta para las expresiones denotativas del lenguaje natural una reconstrucción vía atribuciones y predicaciones (análisis por parte de Russell de las descripciones definidas mediante su traducción a enunciados existenciales), esto ya no ocurre en el caso de las *expresiones genuinamente denotativas*. Estas deberían ser nombres, en sentido estricto, de aquellas entidades que se «asumen» como existentes en el dominio del que habla la teoría o el fragmento de lenguaje (también el lenguaje natural) considerado.

Ello supone, claro está, la asunción de presupuestos epistemológicos o de algún otro tipo que no pueden quedar justificados *desde dentro* de la teoría. En «Über Sinn und Bedeutung», Frege ironizaba con la observación de que, cuando decimos «la luna», deberíamos añadir por precaución la cláusula «en caso de que exista»; y Carnap insistía en el carácter puramente metodológico y relativo a la teoría de la elección de un conjunto de enunciados protocolares —sin que esto implicara algún tipo de decisionismo; Quine, a su vez, se ve obligado a reconocer que no podemos sustraernos a la convicción de que la «naturaleza de la realidad» ha de ser tal que haga que un marco conceptual resulte más eficaz «como procedimiento para elaborar una estructura manejable en el flujo de la experiencia».⁷

Creo que esto hace que las críticas dirigidas por los teóricos de la referencia directa a esta posición⁸ no hagan entera justicia al análisis de la primera filosofía analítica. La distinción de Donnellan entre uso referencial y uso atributivo sitúa en el mismo plano dos niveles distintos de análisis, pues este último no es «uso» en sentido estricto: es resultado del análisis que intenta hacer transparentes los presupuestos *onto-semánticos* (por emplear el término de Quine) que entran en juego, dado un marco conceptual. Las expresiones denotativas a las que se atribuye una referencia indirecta solo pueden satisfacer esta función en la medida en que el análisis las revele como complejos de expresiones denotativas más simples *que sí refieren directamente*. El análisis trata de cumplir un doble objetivo: i) mostrar lo subsumido en el uso del lenguaje, y ii) mostrar que el uso de un lenguaje (de un marco conceptual) «arrastra» consigo un dominio o universo del discurso onto-semántico, susceptible de explicitación. El «valor de una variable» es, precisamente, aquello de lo que suponemos su existencia. Y el establecimiento del marco semántico (dominio, más conjunto de relaciones definido sobre éste) cae «fuera» del ámbito de la semántica: es un problema pragmático.

Así, pues, en las teorías identificadas como de la referencia indirecta lo que se intentaba llevar a cabo era un análisis del lenguaje que hiciera transparente la sintaxis lógica (Carnap), que «desvistiera» a la esencia del lenguaje del ropaje con que se disfraza en su uso ordinario (joven Wittgenstein) y, finalmente, reconstruyera formalmente el funcionamiento de las expresiones denotativas a fin de mostrar cómo incorporaría este mismo uso referencial, ya depurado de elementos innecesarios y confudentes, un *lenguaje lógicamente perfecto* (Frege, Russell). En todos los casos, la significatividad del lenguaje queda garantizada por la existencia de expresiones que refieren directamente —aquellas no ulteriormente analizables.

⁷ W.v. Quine [1953]: «Two dogmas of Empiricism»; en A.P. Martinich (ed.): *The Philosophy of Language*; Oxford Univ. Press, 1990, p.38.

⁸ Recogidas en RL 235 y ss.

La crítica de Quine a la distinción analítico/sintético de la teoría tradicional (Frege, Russell, joven Wittgenstein, Carnap), desde la perspectiva que interesa aquí, supone una «vuelta de tuerca» en la radicalización del carácter «indirecto» de la determinación de la referencia. Pues incluso los elementos mínimos, no ulteriormente analizables del análisis alcanzan el estatuto de «mitos»: la elección de un dominio onto-semántico depende, en cada caso, de criterios pragmáticos —como se vio antes.

Ello llevaría a un contextualismo extremo, si no fuera porque Quine ha suplementado esta teoría lógico-lingüística con lo que llama una «ontología materialista». Creo que esto es inevitable, si no se quiere caer en una paradoja que encierra su propia propuesta. La reducción que Quine lleva a cabo, postulando que todas las teorías de la ciencia pueden expresarse en el lenguaje de la lógica clásica de primer orden y probando que este lenguaje es equivalente a otro que prescindiera de incorporar constantes individuales (que corresponderían a los «nombres propios en sentido lógico»), justifica la tesis de que «ser es ser el valor de una variable»: *cualquier* entidad puede ser interpretada, dentro del formalismo, como la entidad identificada con aquella que satisface un conjunto de atribuciones y predicaciones. Pero, al mismo tiempo, el punto de vista extensionalista permite interpretar cualquier símbolo de predicado o propiedad (predicado unario) como un conjunto de (n-tuplas) de entidades: precisamente, aquellas que satisfacen el predicado o la propiedad.

De modo que las entidades se «identifican» vía un racimo de predicaciones y atribuciones; y los predicados y atributos o propiedades se «identifican» vía el conjunto de entidades que los satisfacen. De ello resulta una paradoja circular (del tipo «qué es antes») que se resuelve cómodamente, sin embargo, teniendo en cuenta que las primeras propuestas de Frege, Russell, Wittgenstein o Carnap se formularon con anterioridad al trabajo semántico de Tarski. Es la distinción entre lenguaje objeto y meta-lenguaje, y la definición explícita de un marco semántico compuesto por un dominio o universo del discurso y (al menos) un conjunto de relaciones definido sobre éste, lo que permite 'dotar de significado' (es decir, *interpretar*) a las expresiones del lenguaje —y ello entraña la asignación de referencia a las expresiones denotativas, asociándolas con alguna entidad del dominio.

Hasta aquí, sin embargo, el dominio considerado es semántico en sentido estricto. Si de lo que se trata es de decir qué existe «realmente», las nociones semánticas de *referencia* de una expresión denotativa y de *verdad* de una oración existencial adolecen de lo que K.-O. Apel ha llamado *vacuidad epistemológica de la noción tarskiana de verdad*⁹ y que E. Tugendhat también ha considerado críticamente.¹⁰ En la medida en que la teoría semántica de la verdad de Tarski no determina la asunción de una teoría epistemológica u ontológico-metafísica de la verdad, ya presupone que se cuenta con una determinación o definición adecuada de esta noción: remite a una compleción de carácter pragmático, en el sentido de la interpretación que ha de tener lugar en el seno de una comunidad científica y mediante el lenguaje natural como último metalenguaje. (Frente

⁹ Cf. e.g. K.-O. Apel [1980]: «C.S. Peirce and the post-Tarskian problem of an adequate explication of the meaning of truth»; en *The Monist* 63/3 (1980).

¹⁰ E. Tugendhat [1960]: «Tarskis semantische Definition der Wahrheit und ihre Stellung innerhalb der Geschichte des Wahrheitsproblem im Logischen positivismus»; en G. Skirbekk (Hg.): *Wahrheitstheorien*; Francfort: Suhrkamp, 1977.

a Carnap, que consideró esto un problema de pragmática empírica, Apel ha defendido la necesidad de postular una reflexión pragmático-trascendental en la que se evalúe la validez intersubjetiva de la interpretación del lenguaje, incluidas sus pretensiones de validez, y del mundo.)

Lo que interesa por el momento de esta posición epistemológica y filosófico-lingüística de la teoría de la referencia indirecta, en la versión más radical de Quine, es que va unida a una renuncia explícita a encontrar una fundamentación filosófica última: «En nuestra explicación de cómo es posible la adquisición de la ciencia no intentamos justificar la ciencia por alguna filosofía anterior y más firme»,¹¹ y ello entraña la aceptación del 'saber de fondo' implícito en nuestra tradición cultural, incluida la ciencia, como el marco de referencia último: «Todo ser humano recibe una herencia científica más un bombardeo continuo de estimulación sensorial; y las consideraciones que le llevan a reelaborar su herencia científica a fin de que se adecúe a los continuos estímulos sensoriales son, si racionales, pragmáticas».¹²

Aquí surge una diferencia importante entre este planteamiento y el de C. Lafont. Citando a Habermas, señala la necesidad de separar lo racional de lo mítico, mientras que para Quine cualquier suposición de un mundo exterior al marco conceptual merece el estatuto de «mito». De hecho, Quine justifica esto sobre la base de una tesis «fuerte»: lo que determina la decisión, por parte de una comunidad científica, de ampliar el universo del discurso incorporando un nuevo «objeto», es el contar con un conjunto de fenómenos que no se dejan expresar en el lenguaje de relaciones de la lógica de primer orden; y el tipo de razonamiento hipotético-deductivo que, en el plano pragmático del «mundo real», estos científicos desarrollan mediante el lenguaje natural, refleja básicamente esa lógica clásica. Lo fundamental es que este «mecanismo de retroalimentación» hace que el establecimiento de cualquier marco conceptual —y por tanto la determinación de *lo que hay*— solo pueda efectuarse desde el «suelo» previo del marco conceptual más amplio del conjunto de teorías científicas y saber de fondo de lo que consideramos nuestro mundo real (holismo). Creo que puede afirmarse que lo que determina lo «relativo al contexto» de la noción de significado resultante, en el caso de las expresiones denotativas en general, no es tanto el carácter directo o indirecto de la fijación de la referencia cuanto el modo de explicar la introducción de una nueva entidad en el dominio semántico. Esta decisión no está determinada por el *ya siempre* del lenguaje, sino por una especie de *todavía no*: por la imposibilidad de expresar un conjunto de fenómenos como relaciones de primer orden entre elementos ya presentes en el marco conceptual, haciendo uso de los medios lingüísticos disponibles.

En la formulación final de C. Lafont, a su vez,¹³ aparece la necesidad de considerar (¿como una «necesidad lógica» de la argumentación?) el presupuesto contrafáctico de un *mundo que se supone independiente de los medios lingüísticos* y que constituiría el horizonte último de la función referencial del lenguaje. Esto está en correspondencia y se justifica con una idea de Putnam que me parece clave: la de que parece existir una 'brecha' entre nuestra teoría y los 'objetos' que impide suponer que la referencia quede fija-

¹¹ W.v. Quine [1974]: *Las raíces de la referencia*; trad. de Manuel Sacristán; Madrid: Alianza, 1988, p.50.

¹² W.v. Quine [1953], p.39.

¹³ Cf. RL 251.

da, indirectamente, vía el *modo de designación* o *sentido* de la expresión denotativa considerada.¹⁴ Creo que el fuerte contextualismo (o relativismo respecto al marco conceptual más amplio de la totalidad del lenguaje y de nuestra cultura), presente en la teoría de la referencia de Quine de forma explícita, queda también puesto en cuestión ante esta observación que C. Lafont recoge —y para la que hay argumentos a favor en lo observado al final del párrafo anterior, a pesar de la autocomprensión del propio Quine. Esta idea me parece importante por dos motivos. En primer lugar, creo que la teoría del significado de Putnam subsume elementos que podrían volver a remitir al círculo hermenéutico del que se trata de salir, o a formas de objetivismo. Pero, en segundo lugar, en *RL* se introducen elementos que suponen un *giro* con respecto a esta teoría y que son, precisamente, los que pueden impedir esa remisión.

III

La teoría del significado de Putnam se basa en la crítica a dos presupuestos básicos de teorías del significado anteriores y en una hipótesis explicativa de carácter sociolingüístico.¹⁵ Rechaza que conocer el significado de un término consista en encontrarse en cierto estado psicológico (de memoria, creencia, etc.) y, con ello, cualquier concepción mentalista o intencionalista del significado. Y argumenta en contra de la tesis que en *RL* se caracteriza como de la 'preeminencia del significado sobre la referencia': en contra de que sea el significado o intensión de un término el que determine su extensión, en el sentido de que la identidad de significado entrañe la identidad de referencia. Esto último supone rechazar que la referencia venga dada indirectamente mediante el modo de designación o sentido (Frege). Putnam defiende que algunas expresiones denotativas, como las palabras que designan géneros naturales u objetos físicos, son términos *indéxicos* (en el sentido en que lo son adverbios como 'aquí' y 'ahora', los pronombres personales o los morfemas de tiempo verbal). La idea es que se trata de *designadores rígidos*, en el sentido de Kripke: su referencia se mantiene fija en cualquier «mundo posible» o situación contrafáctica que quepa imaginar.

Esta tesis 'fuerte' encuentra apoyo en lo que Putnam denomina *hipótesis de la universalidad de la división del trabajo lingüístico*¹⁶ y en su introducción de la noción de *estereotipo* junto a la de *significado operacional*. La idea de Putnam es la de que una noción de significado satisfactoria puede lograrse si se especifica una 'forma normal de descripción del significado', que en el ejemplo de la palabra 'agua' estaría integrada por: 1. marcadores sintácticos asociados con la palabra (como 'nombre de masa'); 2. marcadores semánticos (como 'clase natural', 'líquido'); 3. una descripción de los rasgos adicionales asociados con el estereotipo (y que forman parte de lo que cualquier hablante

¹⁴ H. Putnam [1983]: *Realism and Reason*; cit. en *RL* 245, n.14.

¹⁵ H. Putnam [1973]: «Meaning and Reference»; en A.W. Moore (ed.): *Meaning and Reference*; Oxford U.P., 1993, y H. Putnam [1975]: «The meaning of 'meaning'», en K. Gunderson (ed.): *Language, mind and knowledge*; University of Minnesota Press.

¹⁶ «Every linguistic community ... possesses at least some terms whose associate 'criteria' are known only to a subset of the speakers who acquire the terms, and whose use by the other speakers depends upon a structured co-operation between them and the speakers in the relevant subsets.» (Putnam [1973], 156).

competente en general conoce: 'incolore', 'transparente', etc.); 4. finalmente, una descripción de la extensión, que sería la proporcionada por la comunidad de hablantes 'competentes en la materia' según la hipótesis sociolingüística de división del trabajo lingüístico ('H₂O'). Esto permite a Putnam rechazar que un nombre solo refiera en el contexto de una oración (Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap, Davidson).

Esta explicación del significado (en términos de descripciones de varios tipos) puede resultar paradójica, si se piensa que lo que Putnam está intentando elaborar es una teoría de la referencia directa —que no puede reducirse, por consiguiente, a una adscripción de predicaciones y atribuciones. La solución al conflicto se encuentra en dos ideas fundamentales de Putnam: el presupuesto de una epistemología 'realista', que atribuye a lo referido el estatuto de algo subsistente en sí mismo e independiente de la mediación del lenguaje (i.e. una existencia extralingüística), y el requisito axiológico de salvar la existencia de *términos transteóricos*, cuya referencia sigue siendo la misma entidad extralingüística aunque el conjunto de descripciones que asociemos con nuestro conocimiento de ella (por tanto, con la expresión denotativa) se amplíe o varíe. Esta teoría del significado quiere garantizar que, en un uso cognitivo del lenguaje, el objeto de referencia pueda ser identificado por series de predicaciones y atribuciones distintas (reflejo, p.e., de operaciones o procedimientos distintos: significado operacional) sin que esto entrañe que se habla de distintos objetos o que el significado de la expresión denotativa ha cambiado.

El problema que interesa analizar es si esta teoría del significado es capaz, como C. Lafont defiende, de salvar el contextualismo lingüístico y de hacer innecesario «recorrir a un 'saber de fondo' concreto y compartido que haya de ser considerado 'constitutivo' de los procesos de entendimiento *en el sentido de la hermenéutica*».¹⁷ Creo que esto depende, más bien, de cómo se interprete esta teoría de Putnam. Pues hay elementos que sí supondrían esa remisión al 'mundo de la vida' en cuanto tal de la comunidad científica y que prestan cierta «ambigüedad» a la propuesta.

Antes he intentado mostrar cómo a la contraposición entre un uso designativo y uno atributivo de las expresiones denotativas le subyace la equiparación de dos planos distintos: el del uso de los hablantes (referencia directa) y el de la reconstrucción del análisis (referencia indirecta de la expresión nominal y directa de los nombres *genuinamente* denotativos). En su interpretación al *Tractatus* del joven Wittgenstein, Stenius ha mostrado que solo es posible recuperar un uso cognitivo del lenguaje, supuesto un análisis completo del mismo, si se cuenta con una realidad también susceptible de ser analizada en esos elementos. Si la teoría de la referencia directa presupone que el lenguaje ordinario *ya* es un lenguaje completamente analizado (en el sentido de que las expresiones denotativas lo son *genuinamente*), presupone también ese mismo análisis estructural como virtualmente identificable en la realidad. Las entidades nombradas «están ahí», formando parte de una realidad extralingüística.

Pero esta posición presupone, de alguna manera, un regreso a paradigmas lingüísticos anteriores. Pues, aunque Donnellan insiste en que las teorías de la referencia directa constituyen tan solo una *figura (picture)* o modelo del funcionamiento de las expresiones denotativas, Searle las ha podido calificar de teorías 'causales', por su presuposición

¹⁷ RL 251, n.16.

de relaciones externas entre nombres y objetos.¹⁸ Y aquí se corre el peligro de una recaída en el tipo de objetivismo que Habermas identificaba, ya en *Conocimiento e interés*, como una forma de positivismo: como una perspectiva que imposibilita la identificación de un ámbito desde el que sea posible un uso reflexivo del lenguaje, capaz de someter a revisión crítica los presupuestos básicos de ese uso cognoscitivo. Puesto que no hay una posición intermedia entre lenguaje y realidad desde la que cotejar ambas estructuras, hay que suponer que ya se cuenta con alguna noción de verdad como correspondencia¹⁹ que encuentra respaldo en alguna forma de experiencia prelingüística —y, salvo una vuelta al realismo metafísico de la concepción del mundo griega, hay que aceptar el punto de vista hermenéutico de que ambos elementos proceden del *ya siempre* del saber de fondo. O bien, y es una segunda opción posible, se acepta que la ‘constitución de ámbitos objetivos’, mediada lingüísticamente, remite a un correlato extralingüístico de carácter *contrafáctico* y que no cabría identificar ni con el «nómeno» inalcanzable supuesto por Kant ni con el dominio empírico de entidades ‘constitutivo’ de nuestra concepción del mundo en el sentido de Quine. Pero esto parece subsumir la necesidad de una noción de *verdad* entendida como idea regulativa, como un postulado de la razón con carácter normativo: en la medida en que la noción de verdad que hacemos entrar en juego sí tiene un rendimiento constitutivo del uso designativo y de la función cognitiva del lenguaje, esta misma noción, entendida como criterio de validez, ha de ser revisable (y susceptible de transformación) en algún uso reflexivo del lenguaje.

Este punto de vista es, en cierto modo, el que subyace a la propuesta de una pragmática trascendental hecha por K.-O. Apel.²⁰ En su estudio de la transformación semiótica que Ch. Peirce llevó a cabo de la filosofía trascendental de Kant, ha sugerido la necesidad de sustituir lo incognoscible del nómeno kantiano por lo cognoscible, en un proceso *indefinido* de interpretación, por parte de una comunidad lingüística *ideal* de carácter *cuasi*-trascendental y que sustituiría al sujeto trascendental kantiano, al constituirse en instancia última para la evaluación y revisión del sentido de las pretensiones de validez y del proceder humano en general. Apel considera que este proceso interpretativo indefinido, aunque nace de un postulado contrafáctico, se encuentra *implícitamente anticipado* en toda pretensión humana de sentido. (Esta comunidad de comunicación indefinida, en el sentido de Peirce y de Apel, puede ponerse en correspondencia con la hipótesis sociolingüística de Putnam: se eleva a un plano trascendental la necesaria determinación de la referencia y, por consiguiente, la constitución del significado que tiene lugar por parte de subcomunidades competentes de hablantes).

Un comentario de C. Lafont pone implícitamente en relación, ya desde el comienzo, esta perspectiva de Apel con la discusión sobre la *irrebasabilidad* del lenguaje.²¹ La

¹⁸ K. Donnellan [1966]: «Reference and definite descriptions»; y J. Searle [1983]: «Proper names and intentionality»; en P. Martinich (ed.): *The Philosophy of Language*; Oxford U.P., 1993. C. Lafont distingue aquí la posición de Kripke, «acredora» de esa imputación, de las de Donnellan o Putnam.

¹⁹ Creo que Putnam «desplaza» esta relación de correspondencia desde el nivel oracional de los enunciados al de los términos o expresiones denotativas, pero manteniéndola en cualquier caso. Cf. su crítica a Davidson, en Putnam [1975].

²⁰ K.-O. Apel [1987]: «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit ...»; en *Archivo di Filosofia* LV (1987), 51-88; K.-O. Apel [1975]: *Der Denkweg von Charles Peirce*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

²¹ *RL* 28, n.6.

toma de postura afirmativa de Apel con respecto a esta imposibilidad de rebasar el lenguaje, pues por su carácter constitutivo se presenta 'a posteriori' (desde el punto de vista de los hablantes) como necesario e imprescindible, explica su recurso al modelo de la filosofía trascendental —como el paradigma capaz de investigar reconstructivamente los presupuestos universales e inevitables del lenguaje. Pero Habermas ha señalado que la apelación a una investigación de tipo trascendental de las condiciones de posibilidad del habla argumentativa (en el sentido de los presupuestos generales e inevitables) no tiene en cuenta la imposibilidad de seguir manteniendo la distinción kantiana entre lo 'a priori' y lo 'a posteriori' en nuestro saber del lenguaje, o entre análisis empírico y análisis trascendental. En vez de ello, solo cabe mantener la diferencia entre procedimientos empírico-analíticos y procedimientos reconstructivos.²² El problema para aceptar una fundamentación trascendental reside en que, en el plano del conocimiento empírico, la conciencia 'solipsista' trascendental (cuyos rendimientos serían constitutivos de la experiencia mediante una objetivación de la realidad desde puntos de vista invariantes que se muestran, a su vez, en los presupuestos que necesariamente subyacen a toda experiencia coherente) se vuelve comprensible solo si se la reemplaza mediante el modelo detrascententalizado de la comunicación entre sujetos empíricos (una comunidad que integrase todas las comunidades de «especialistas en la materia en cuestión» de la hipótesis sociolingüística de Putnam), que en la discusión de Apel asume —en un subsiguiente «ascenso» al plano trascendental de esa intersubjetividad empírica— el carácter de un proceso de interpretación *virtualmente indefinido*.

Aun cuando no aparezca explícitamente dicho, creo que C. Lafont duda de la validez de esta forma de resolución *cuasi*-trascendental. Pues Apel mantiene el punto de vista hermenéutico que considera que cualquier ámbito de la realidad se encuentra *ya siempre* determinado por el contexto simbólico del mundo de la vida y organizado lingüísticamente. Ello hace que los procedimientos empleados para la construcción y explicación de hipótesis, para la valoración de reconstrucciones alternativas, para la elección y obtención de los datos, etc., solo resulten accesibles desde el análisis de las relaciones internas de un mundo de la vida constituido lingüísticamente, sin que quepa apelar a alguna instancia explicativa extralingüística. Y es precisamente esto: la necesidad de suponer esa instancia, aún contrafácticamente, lo que hace de las teorías de la referencia directa un «instrumento de análisis» válido para superar el círculo hermenéutico y hacer plausible el universalismo requerido por la teoría de la acción comunicativa —si bien tan solo en su uso cognitivo.

Esto aparece con claridad en su valoración final de la propuesta de Putnam. Pues la suposición básica de que las expresiones denotativas, en su uso cognitivo, funcionan como 'designadores rígidos' o términos indécicos, hace que la mediación lingüística «no pued[a] entenderse como *constitutiva* de aquello a lo que los términos refieren ... no ha de entenderse, por ello, como una pretensión de alcanzar la 'cosa en sí' de un modo inmediato, o salirse del ámbito del lenguaje, sino que es simplemente el negativo de la intuición *falibilista* constitutivo de los procesos de aprendizaje» (RL 245).

Aquí se presenta, sin embargo, una dificultad. Pues el 'lenguaje', en el sentido de la hermenéutica, adquiere el estatuto de una totalidad hispostatizada que lo abarca todo: no

²² J. Habermas [1976]: «¿Qué significa Pragmática Universal?»; en *Teoría de la acción comunicativa; complementos y estudios previos*; Madrid: Cátedra, 1989.

solo la comunicación mediante el lenguaje natural, sino también los valores compartidos, las formas de experiencia y la autocomprensión de éstas por parte de los sujetos, los criterios de validez y su puesta en juego argumentativa. Esto obliga a preguntar cómo hay que entender que esta perspectiva hermenéutica quede *superada*, en el uso cognitivo del lenguaje, vía una teoría de la referencia directa: se suscita la cuestión de si la hipostatización hermenéutica afecta únicamente al habla en cuanto tal, o si (como ya se planteaba más arriba) el saber de fondo del mundo de la vida *determina también el modo en que fijamos la referencia*, junto a los criterios pragmáticos de verdad y a toda noción *criteriológicamente relevante* de validez en general. Desde este punto de vista, la teoría de Putnam podría interpretarse como una «objetivización» que ignora el *ya siempre* de la mediación simbólica en todo saber —pues las ‘comunidades de especialistas’ que fijan las referencias también se encuentran inmersos en un mundo de la vida y en una tradición cultural. Esta objetivización se pone de manifiesto en que sólo ‘a posteriori’ podemos tener garantía de que una determinada expresión denotativa tiene, «efectivamente», referencia: es el criterio de una comunidad de hablantes expertos y contemporáneos lo que permite establecer que ‘agua’ es un designador rígido, mientras que ‘flogisto’ es más dudoso que lo sea —aunque, en su contexto histórico, fuera considerado como tal. La suposición contrafáctica de una entidad extralingüística resulta, así, fuertemente dependiente del marco conceptual correspondiente —de lo que el conjunto de teorías científicas «dicen que hay», de acuerdo con los criterios de validez científicos vigentes.

Creo, sin embargo, que la lectura que en *RL* se hace de la propuesta de Putnam permite salvar esto, aunque suponga de hecho un cierto ‘giro’ interpretativo —por su enfatización de la dimensión *contrafáctica* inherente al uso referencial.

Del mismo modo que resulta difícil aceptar que la contrapartida lingüística de la ‘tesis fuerte’ hermenéutica se deje reducir a una teoría de la referencia indirecta (pues, como se ha intentado mostrar, en una fijación *directa* de la referencia puede estar operando todo el saber de fondo del mundo de la vida), también cabe encontrar en las teorías de la referencia indirecta elementos (la necesidad lógica de expresiones *genuinamente* denotativas, o la necesidad pragmática quineana de incluir en el dominio semántico lo que «todavía no» se deja reducir a los elementos lingüísticos precedentes) que parecen indicar que *no es* la forma en que analicemos las expresiones denotativas lo que evita la «caída» en el círculo hermenéutico, sino una tesis más fuerte de carácter pragmático: la asunción, en todo uso cognoscitivo del lenguaje, de un mundo idéntico e intersubjetivamente compartido por todos los participantes en la comunicación²³ de carácter ‘abstracto’, es decir, *desprovisto de todos los contenidos concretos*. C.Lafont enfatiza el hecho de que es mediante el aprendizaje del uso referencial de las expresiones denotativas como aprendemos a identificar —por consiguiente, como tenemos acceso—, *contrafácticamente*, a ese mundo supuesto como independiente de los medios lingüísticos.

Sin embargo, he intentado mostrar que el establecer «que no es necesario recurrir a un ‘saber de fondo’ concreto y compartido que haya de ser considerado ‘constitutivo’ de los procesos de entendimiento *en el sentido de la-hermenéutica*, es decir, en tanto que base determinante de aquello a lo que los hablantes se refieren» no puede reducirse a ser «resultado de la teoría de la referencia directa».²⁴ Lo que está en juego es la tesis ‘fuer-

²³ J. Habermas [1981] I; cit. en *RL* 251.

²⁴ *RL* 251, n.16.

te' de una base 'material' que subsiste y no se deja reducir a la apertura lingüística —la cual, al mismo tiempo que la constituye, ha de encontrar en ella su «condición de posibilidad normativa».²⁵

También el argumento con el que Donnellan defiende que nombres propios como 'el asesino de Smith' refieren directamente puede verse «remitido» a la necesidad de un saber de fondo concreto y compartido. Pues este tipo de expresiones denotativas solo funcionan como tales *en un contexto de uso* definido y concreto, en el que se cuenta con una comprensión de la situación compartida por parte de los comunicantes. En este sentido, incluso el análisis del significado que Putnam lleva a cabo, en términos de marcadores de varios tipos, sería insuficiente en los casos de los ejemplos de Donnellan. Más bien cabría analizarlos como confirmación indirecta de la tesis de Frege: solo en el contexto de la oración (es decir, en un contexto de uso) tienen los nombres referencia. Expresiones como 'el asesino de Smith' logran su referencia, i.e. cobran valor semántico, por la 'predicación' que *fácticamente* acompaña en un contexto de uso —y que no se corresponde, necesariamente, con el conjunto de notas subsumidas en una descripción definida fija en el sentido de Russell.

Esto no «invalida» el argumento de C. Lafont, sino que «refuerza» lo que se ha defendido antes: lo esencial para la tesis de la preeminencia de la referencia sobre el significado no es el análisis último semántico-formal que se asocia con las expresiones denotativas, sino la tesis 'fuerte' de una base material (en el sentido de independiente de los medios lingüísticos) que subsiste como presupuesto contrafáctico. El establecimiento *fáctico* de la referencia en cuanto tal, directo o indirecto, viene constituido por actividades e interacciones humanas, por una práctica vital y una experiencia del mundo. Aquí acierta la crítica que en *RL* se dirige al tipo de «división del trabajo» efectuado por Habermas, al dejar el análisis del uso cognitivo del lenguaje a la semántica formal²⁶: pues la semántica formal, por su neutralidad criteriológica, tampoco puede identificar el estatuto de presupuesto contrafáctico que conviene atribuir a cualquier marco semántico definible en sus términos formales.

De hecho, lo que se ha intentado poner de manifiesto es que, sobre la base de esa neutralidad criteriológica, todo puede verse «remitido» al trasfondo del mundo de la vida, del dominio pre-interpretado que ya nunca, por consiguiente, se encuentra bajo el control reflexivo del sujeto. La única forma de «romper el círculo», sin caer en una petición de principio o apelar a postulados de carácter trascendental (Apel), es identificar lo dado *ya siempre* en el mundo de la vida, lo consituído por este saber de fondo en el sentido de la hermenéutica, como aquello que se presenta como no-problemático o resoluble con los elementos disponibles. Y entender que son los desajustes *prácticos* los que proporcionan un acceso *reflexivo* a ese saber de fondo, en la medida en que «rompen el círculo» e introducen la necesidad contrafáctica de algo situado fuera de toda pre-comprensión del mundo: así ocurre, p.e., en los contextos de aprendizaje inductivo en que se muestra la 'brecha' entre nuestra teoría y los objetos,²⁷ o en la ocasiones de falta de ade-

²⁵ J. Habermas [1981] I; cit. en *RL* 252, n.16.

²⁶ Cf. *RL* 147. El argumento que sigue a los dos puntos en el texto no es el de C. Lafont.

²⁷ Esta cita de Putnam guarda un parecido sorprendente con el comentario que Adorno recoge en su *Dialéctica Negativa*: (cit.)

cuación entre lo que asociamos atributivamente con un objeto o dominio objetual y lo que, en la interacción en relación con ese dominio (manipulación instrumental, experiencias subjetivas, procesos de entendimiento), no «encaja» en las expectativas susceptibles de explicitación.

Esto significa, sin embargo, defender algo que quizá en *RL* se pone explícitamente en cuestión, y que centra la discusión crítica que C. Lafont ha llevado a cabo de la *teoría de la acción comunicativa* de J. Habermas. Creo, sin embargo, que no es así, e intentaré mostrarlo a partir del análisis ya introducido.

IV

El excelente estudio crítico que en *RL* se lleva a cabo de la teoría de la acción comunicativa consta de dos etapas. En una primera, se reconstruye el desarrollo de esta teoría a partir de los trabajos de Habermas, desde la formulación de su proyecto inicial y la exposición más elaborada de «¿Qué significa Pragmática Universal?» ([1976]) a las mejoras sistemáticas introducidas en la *Teoría de la acción comunicativa* (*TkH*, [1981]) y trabajos posteriores. El hilo conductor que guía la atención crítica de C. Lafont en esta primera etapa es el intento de mostrar cómo la lógica interna a esta evolución, y la introducción de la noción del *mundo de la vida* como trasfondo y casi condición trascendental de la posibilidad de toda interacción orientada al entendimiento, ha llevado a la teoría a dificultades inherentes a cualquier planteamiento hermenéutico y que cuestionan su pretensión de universalidad. En una segunda etapa, y después de identificar el lugar de dicha dificultad en los presupuestos de «arranque» de la teoría (a saber, en su asunción acrítica de una «división del trabajo» que abandona a la semántica lógico-formal el análisis del uso cognitivo del lenguaje y acepta, con ello, una teoría de la referencia indirecta que entraña una concepción holista y la tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia),²⁸ defiende sin embargo la posibilidad de «frenar» este 'idealismo de la lingüisticidad' (que ve el lenguaje como responsable de la apertura del mundo) y ello, precisamente, mostrando que es posible anclar «esta revisabilidad de la apertura lingüística del mundo ... en las estructuras inherentes al lenguaje mismo».²⁹ Para ello propone prestar atención al uso cognitivo del lenguaje (postergado en el tratamiento de la teoría de la acción comunicativa) y anclar este uso en una teoría de la referencia directa —como ya se ha visto. Mediante una lectura atenta de la teoría de la acción comunicativa en la formulación original por parte de J. Habermas, C. Lafont muestra cómo esta ya contenía (aunque no explícitamente desarrollados, por una falta de atención al uso cognitivo del lenguaje) los elementos en los que se basa su propia propuesta de solución.

Ésta presenta dificultades propias, algunas de las cuales se han comentado en el apartado anterior. Ahora me interesa prestar atención a la reconstrucción crítica de C. Lafont, en la que creo que cabe señalar dos momentos ligados a dos «movimientos» efectuados por Habermas: la introducción de la noción de *mundo de la vida* y el intento de resolver las dificultades inherentes al planteamiento «hermenéutico» resultante, que ponen en

²⁸ *RL* 182, n.19; *RL* 224.

²⁹ *RL* 224.

cuestión el universalismo.³⁰ Es, en particular, en este segundo «movimiento» donde creo que la crítica de C. Lafont no tiene en cuenta algunos elementos más que pueden inscribir su propia corrección en el intento de solución de Habermas —considerado insuficiente en *RL*. Me refiero, en particular, a la incorporación de la concepción del lenguaje del *segundo* Wittgenstein como esencial para el análisis reconstructivo de la racionalidad comunicativa.

En *RL* se muestra cómo Habermas ha heredado, en su concepción del lenguaje, presupuestos y dificultades de la tradición hermenéutica. Un punto de partida se encontraría en la perspectiva que ya introdujo Humboldt y que Habermas comparte con Gadamer: la tematización del uso comunicativo del lenguaje en su función *constitutiva*, tanto del mundo objetivo como del social e individual. El lenguaje, como proceso o habla, subsume una dimensión cognitiva y constitutiva a un tiempo: la función de *apertura del mundo*. Es la «absolutización» de esta perspectiva lo que lleva a Gadamer, según le reprocha Habermas, a considerar que la clarificación hermenéutica de cualquier manifestación vital que indique disenso «ha de basarse siempre en un consenso fiablemente establecido de antemano ... Pero esta tradición es objetiva, para nosotros, en el sentido de que no podemos confrontarla a una pretensión de verdad ... sólo podemos criticar tradiciones particulares en la medida en que nosotros mismos pertenecemos al plexo global de tradición de un lenguaje».³¹ Esta forma de ‘idealismo de la lingüística’, que se asienta en una hipostatización de la tradición y una ontologización del lenguaje, hace de ese ‘acuerdo sustentador’ *fáctico* la condición de posibilidad de todo entendimiento. A esta noción Habermas ha opuesto la de un acuerdo *contrafáctico* inherente al habla racional, «aquél consenso que se hubiera obtenido bajo las condiciones idealizadas de una comunicación ilimitada y exenta de dominio».³²

El carácter contrafáctico del entendimiento en cuanto tal, inherente al lenguaje como *telos* pero no siempre fácticamente realizado, se convierte en *normativo*: es constituyente y, al mismo tiempo, instancia evaluadora. No puede hacerse retroceder al ‘ya siempre’ hermenéutico, sino a presuposiciones contrafácticas reguladoras de la acción. La dificultad, como C. Lafont señala,³³ surge cuando Habermas se enfrenta al problema de cómo fundamentar estas últimas.

Pues Habermas parte de presupuestos que comparte con la hermenéutica y, en particular, el de que el mundo de la vida nunca puede llegar a comprenderse desde la perspectiva teórica u objetivante de un observador externo. Su propuesta teórica intentaba reconstruir, en un primer momento (tal como aparece elaborado en «¿Qué significa

³⁰ Evidentemente, al intento de salvaguardar el universalismo le subyace un fin último de mucho mayor alcance: el de fundamentar la *ética del discurso* y hacer posible una teoría de la racionalidad (entendida como acción comunicativa) que sea teoría crítica de la sociedad. C. Lafont señala explícitamente que su atención se limita a la concepción del lenguaje puesta en juego (*RL* 162). Creo que ello es lo que le ha permitido volver a tomar en consideración la importancia del *uso referencial* frente al comunicativo, a pesar de la fuerte actitud preventiva a este respecto (*RL* 163, n.12); pero, cuando tematiza enfáticamente «su interna conexión con la posibilidad de aprendizaje cognitivo» (*RL* 192, n.22), efectúa una ‘vuelta de tuerca’ más que no puede reducirse al tipo de epistemología realista o a la perspectiva finalmente ‘histórica’ defendida por autores como Putnam.

³¹ J. Habermas [1982]: *La lógica de las ciencias sociales*; cit en *RL* 143.

³² J. Habermas, op. cit.; cit. en *RL* 145.

³³ Cf. *RL* 149-150, n.4.

Pragmática Universal?») el 'saber-cómo' pre-teórico de hablantes competentes; para ello se basaba en el presupuesto fundamental, *ya no compartido con la hermenéutica*, de que la estructura de esta competencia comunicativa es formal y universal: no puede verse como algo que emerge del mundo de la vida, aunque éste proporcione el contexto social e histórico en el que dicha competencia encuentra realización.

C. Lafont muestra cómo este punto de vista pragmático-formal, que se limitaba a intentar reconstruir los *presupuestos pragmáticos* inevitables que constituyen la acción comunicativa desde la perspectiva de los participantes en la comunicación, subsumía una 'tesis fuerte' que requería a su vez fundamentación: la de que esta praxis particular, la acción comunicativa, representa el modo originario del uso del lenguaje —y puede erigirse en noción central para una *teoría de la racionalidad humana entendida como razón comunicativa*. Ello ha llevado a Habermas a efectuar una serie de 'mejoras sistemáticas' (en *TkH* y trabajos posteriores) sobre una nueva base: abandonando la perspectiva de los participantes en la comunicación, se ha preguntado por las condiciones de posibilidad, en sentido kantiano 'fuerte', de todo proceso de entendimiento en general: por consiguiente, por las condiciones que tienen que estar 'siempre ya' dadas.

El análisis en *RL* se centra, a partir de este punto, en mostrar que el tipo de reforma sistemática exigida por la lógica interna de la teoría ha conducido a un acercamiento cada vez mayor a las tesis de la hermenéutica. Pues se hace imposible aislar las condiciones de aceptabilidad de los actos de habla del 'saber de fondo' que las determina y hace posible el entendimiento. Los actos de habla solo son comprensibles sobre el trasfondo del mundo de la vida, prerreflexivo y compartido, de un «acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo que se reproduce en forma de tradición cultural». ³⁴ Ello significa que cualesquiera pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, rectitud, sinceridad), y la conexión entre significado y validez que es esencial a esta concepción habermasiana, se ven relativizadas por el carácter contingente e histórico de esta instancia constitutiva previa que —por su estructura holística y no disponible a voluntad— imposibilita cualquier análisis formal y cualquier aspiración universalista.

C. Lafont identifica esta «caída» en el horizonte hermenéutico en la aceptación, por parte de Habermas, de dos presupuestos, el segundo de los cuales subsume a su vez dos tesis. En primer lugar, la idea de que el 'significado literal' de una expresión no existe sino como resultado de una consideración abstractiva, siendo siempre relativo a este 'saber de fondo' procedente del mundo de la vida. ³⁵ En segundo lugar, y entrañado por lo anterior, que «con la aceptación del carácter 'constitutivo' del saber de fondo, lingüísticamente estructurado, que preinterpreta las situaciones sobre las que los hablantes han de llegar a un acuerdo, se están aceptando las tesis centrales de dicha concepción [de la tradición hermenéutica, C.C.], a saber: la 'preeminencia del significado sobre la referencia' y el 'holismo del significado'». ³⁶ En el análisis de Habermas, la doble estructura del habla se descubre como el rasgo que hace posible que los actos de habla se 'identifiquen' a sí mismos, en el sentido de que hacen accesible a los comunicantes la *fuerza* de su componente ilocutivo, es decir: el *como qué cuenta* el acto de habla primordial-

³⁴ J. Habermas [1976]; cit en *RL* 178.

³⁵ *RL* 180.

³⁶ *RL* 182.

mente —enunciado, promesa, testimonio, etc. Este análisis, que tenía lugar a partir de una incorporación de las aportaciones de la teoría de actos de habla (Austin, Searle), subsumía implícitamente, según interpreta C. Lafont, «la presuposición de que solo garantizando la ‘identidad’ de significados, mediante el recurso al ‘significado literal’ (o, lo que es lo mismo, a que los actos de habla se ‘identifican’ a sí mismos), podía garantizarse la intersubjetividad en la comunicación, es decir, el que los hablantes pudieran hablar sobre ‘lo mismo’»,³⁷ a esto se une la inviabilidad de postular un ‘significado literal’ fuera de todo contexto o, lo que es igual, la imposibilidad de que un acto de habla cuente ‘como algo’ sin el trasfondo de pretensiones de validez ya insertas en el mundo de la vida que los comunicantes comparten.

El último paso en la crítica de C. Lafont es un giro de tuerca inevitable y decisivo, que muestra hasta qué punto los elementos teóricos fundamentales de la teoría de la racionalidad comunicativa habermasiana han quedado en suspenso. Pues el *discurso*, como ámbito lingüístico privilegiado en el cual se someten a examen crítico las pretensiones de validez que en el curso de procesos de entendimiento fáctico se han visto problematizadas, *no puede ser instancia de control de aquello que constituye su propia condición de posibilidad*. C. Lafont alude a dos líneas de respuesta de Habermas que ella desestima, aunque afirma la validez de la intuición que las subyace. En primer lugar, el ‘horizonte de comprensión del sentido’ no puede verse como *sometido* a la lógica de la verdad, pues es condición de posibilidad para cualquier juicio sobre la experiencia intramundana. En segundo lugar, Habermas no puede defender que las consecuencias de la praxis intramundana están en algún sentido *no prejuzgadas* por el sistema del lenguaje, pues esto equivaldría a una perspectiva ‘objetivista’. La intuición *falibilista* que subyace en estos intentos de respuesta (y que sí conserva su validez para C. Lafont) es la implausibilidad de que el lenguaje decida lo que aparece en el mundo «*previamente y con entera independencia de lo que ocurra de hecho en éste*»; pues la revisabilidad de la apertura lingüística del mundo «tendría que estar en función de las consecuencias intramundanas de la misma».³⁸

Creo que aquí está la clave que permite «frenar» las consecuencias de una concepción hipostatizadora del lenguaje. Pues, aunque en *RL* se considere críticamente la aceptación de una praxis intramundana no prejuzgada por el sistema del lenguaje, la intuición falibilista tematizada ha de tomar necesariamente en consideración «las consecuencias intramundanas [de esa praxis humana, C.C.]». Si en *RL* se descubre en el uso cognitivo del lenguaje la dimensión en que ‘anclar’ la revisabilidad de la apertura lingüística del mundo es, sin duda, porque es aquí donde esta apertura resulta arquetípicamente *problematizada*. El surgimiento de escisiones o brechas entre el lenguaje, de un lado, y el mundo objetivo *que suponemos contrafácticamente* como independiente de la teoría por otro, hace de estas problematizaciones «instancias *constituyentes*» que impulsan una nueva apertura lingüística. Pero es preciso detenerse en el carácter negativo del «desajuste», si no se quiere dar el paso de suponer alguna forma de experiencia o acceso al mundo no lingüísticamente mediados —regresando, con ello, a una concepción ontológico-metafísica o a una fenomenológica del lenguaje. Y esta escisión necesaria surge,

³⁷ *RL* 182.

³⁸ *RL* 223, 224.

precisamente (a pesar de la crítica de C. Lafont), en el contexto de la *praxis* humana. Como se ha intentado mostrar antes, y en el caso del uso cognitivo del lenguaje, es en este contexto *práctico* donde se hace posible un uso 'rígidamente' designativo de las expresiones —que quepa considerar independiente de cualquier mediación lingüística previa.

Al final de *TkH* aparece explícitamente esta idea: aquí no se postula una 'instancia de control intramundana' capaz de «aislar» las 'condiciones de aceptabilidad' de los actos de habla del 'saber de fondo' que las determina; Habermas explica cómo el saber de fondo se nos hace accesible, si bien siempre de modo fragmentario, cuando *se torna problemático*: «El saber que sirve de horizonte, que sustenta *tácitamente* a la práctica comunicativa cotidiana, es paradigmático de la *certeza* con que nos es presente el trasfondo que es el mundo de la vida ... Solo bajo la presión de un problema que nos sale al paso quedan arrancados importantes fragmentos de ese saber de fondo de la modalidad de familiaridad incuestionada con que nos eran presentes, y son traídos a la conciencia como algo de lo que necesitamos *certiorarnos*.»³⁹ El surgir de este problema no es algo que, a su vez, quepa remitir al mundo de la vida como «originariamente ya resuelto», ni la solución puede consistir en recuperar alguna precomprensión que haya quedado sepultada: pues «*no depende de la elección de una determinada actitud teórica* el que un mundo de la vida escape en su opaca autoevidencia a la mirada indagadora del fenomenólogo o se abra a ella.»⁴⁰

Lo anterior dista de resultar un argumento definitivo a favor de las respuestas habermasianas; de hecho, el contexto de estos párrafos es el de una argumentación en contra de los intentos 'fundamentalistas' de la filosofía y de su pretensión de proceder en términos trascendentales —en la medida en que ninguna de las ciencias instituidas puede aspirar a hacerse con la totalidad del saber de fondo del mundo de la vida.⁴¹ Y es cierto

³⁹ J. Habermas [1981]: *Teoría de la Acción Comunicativa*; trad. de M. Jiménez Redondo; Madrid: Taurus, 1987; vol. II, 568.

⁴⁰ *TkH* II, 569.

⁴¹ La respuesta de Apel a Habermas, en este punto, toma la forma de una imputación a la noción de verdad *como coherencia* que parece subsumir; Habermas parece darle la razón: la filosofía «tiene que ir acompañada de la conciencia falibilista de que la teoría de la racionalidad, que antaño pretendió desarrollar en solitario, solo puede esperarse hogaño de la afortunada coherencia de fragmentos teóricos diversos. Pues a ese nivel en que las teorías guardan entre sí una relación de complementariedad y de presuposición recíproca, el único criterio de evaluación de que disponemos es la *coherencia*, ya que verdaderos o falsos solo pueden serlo los enunciados particulares que pueden deducirse de las teorías.» (*TkH* II, 567). Apel observa que, en ese caso, «no se puede de hecho alcanzar una reconstrucción *crítica* de las reglas ... si se reconocen como baremos de la reconstrucción las reglas vigentes, fácticamente operativas». Ello le lleva a apelar a la necesidad de operar «con baremos normativos fundamentados pragmático-transcendentalmente» cuando se trata de identificar un uso discursivo del lenguaje en el que se sometan a crítica las pretensiones de validez.

Creo que esta postura de Apel subsume, sin embargo, un fuerte «idealismo de la lingüisticidad», que le lleva a afirmar como imposible la rebasabilidad del lenguaje y como posible la fundamentación normativa de la identidad «entre las condiciones universales de las reglas de la comunicación humana y las condiciones del discurso argumentativo, [identidad que] tiene que efectuarse no naturalistamente sino, en cierto modo, 'desde arriba'» (cf. K.-O. Apel [1987]: *Teoría de la verdad y ética del discurso*; Barcelona: Paidós, 1991; 121-22, n.84.)

Es precisamente aquí donde cobra importancia la necesidad a que apela Habermas de que «se presente un desafío objetivo ante el cual el mundo de la vida se torne *problemático*».

también que la dificultad de determinar la noción de ‘mundo de la vida’ (como instancia que sustituye a la base material de la teoría marxiana y que interactúa dialécticamente con el mundo sistémico que lo ‘coloniza’) parece constituirse en instancia última de validación de cualesquiera soluciones y procesos de racionalización.

Pero es importante hacer valer, en este punto, que los problemas y escisiones que surgen en contextos *prácticos* no pueden remitirse, sin petición de principio, a la precomprensión y el acuerdo fáctico hermenéuticos. Aunque es cierto que la integración ‘a posteriori’ de cualquier conflicto o disenso parece situar de nuevo el origen de los criterios de validez actuantes en el trasfondo del mundo de la vida, del dominio preinterpretado de lo dado-por-supuesto —y nunca realmente, por tanto, bajo el alcance del control reflexivo del sujeto—, la afirmación de que hay *razones objetivas*⁴² que tornan ese saber problemático e impulsan la revisión no se deja subsumir ni bajo posiciones hermenéuticas (pues el proceso es racional), ni bajo posiciones objetivistas: pues la intuición falibilista, y el carácter contrafáctico de lo anticipado en esa escisión, no son idénticas a lo susceptible de explicitación mediante los enunciados de las ciencias particulares.

Cualquier resultado de un proceso histórico puede verse remitido al trasfondo de lo ‘ya siempre’, lingüísticamente mediado. La única forma de «romper el círculo», sin tener que apelar a postulados normativos pragmático-trascendentales (Apel), parece ser la de identificar ‘metodológicamente’ lo dado en (constituido por) el mundo de la vida, en el sentido hermenéutico, con lo que aparece como aproblemático; y entender que son los desajustes *prácticos* los que ponen de manifiesto la necesidad de hacer explícito un potencial racionalizador cuyos rendimientos no están presentes aún en ese saber de fondo aproblemático. Estos desajustes se presentan, por ejemplo, cuando se da una falta de adecuación entre lo que asociamos atributivamente con una entidad o dominio objetivo y lo que, en la interacción práctica con o sobre ese dominio, no «encaja» en las expectativas susceptibles de explicitación. La dimensión práctica de interacción con el dominio teórico dado, a su vez, subsume tanto el ámbito cognitivo (e.g. manipulación instrumental o experimentación) como el expresivo (e.g. manifestaciones ligadas a sensaciones y vivencias subjetivas) y el social (e.g. procesos de búsqueda de acuerdo).

Si se acepta esta perspectiva *práctica*, resulta inmediato que no puede seguirse manteniendo el idealismo de la lingüisticidad que Habermas rechazaba. Pues ahora tampoco el lenguaje puede considerarse como una instancia irrebalsable en el sentido hermenéutico; por el contrario, se explica como un elemento más en el plexo de actividades, comportamientos y actitudes en general que integran lo que Wittgenstein, en las *Investigaciones Filosóficas (PU)*, denominó una *forma de vida*. Toda forma de interacción lingüística queda sujeta a sus consecuencias intramundanas (en el sentido del establecimiento de relaciones interpersonales y la creación de expectativas recíprocas vía la fuerza ilocutiva de los actos de habla) y al carácter *contrafáctico* de los dominios objetivos que se hacen entrar en juego desde el marco semántico. Las nociones de *juego de*

⁴² «[La teoría] solo puede esperar estar a la altura de la *ratio essendi* de sus objetos cuando exista razón para suponer que el propio contexto de la vida social en que se encuentra ‘ya siempre’ el teórico se encarga de que se le abra la *ratio cognoscendi* de esos objetos.» (TKH II, 569). La diferencia entre este perfecto apriorico habermasiano y el de la hermenéutica reside en que es el grado de desarrollo del potencial de racionalidad del mundo de la vida, disponible ya como saber explícito, el que permite esta apertura -del mismo modo que, en la teoría marxiana, era el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, «en el propio contexto de la vida social», el que hacía surgir el tipo de conflictos o ‘brechas’ *objetivos* dinamizadores de la praxis.

lenguaje y de *regla* en Wittgenstein permiten hacer de la experiencia intramundana, y del modo en que juzgamos su validez, algo que no está completamente decidido 'a priori': pues ¿cómo explicar, en ese caso, el surgimiento de 'brechas' entre el lenguaje y el mundo?

Habermas ha tematizado esto mostrando que lo que está aquí puesto en juego es la *heteronomía del significado* —si se permite esta licencia en la expresión. Ya en *Conocimiento e interés*, y en el contexto de una valoración positiva de la metodología hermenéutica, señala: «Lenguaje y acción se interpretan recíprocamente; es lo que desarrolla Wittgenstein en su concepto de juego de lenguaje ... El lenguaje ordinario ... solo resulta completo a través de su concatenación con interacciones y formas corporales de expresión. La gramática de los juegos de lenguaje *en el sentido de una praxis vital completa* no regula solamente la combinación de símbolos, sino al mismo tiempo la *interpretación de símbolos lingüísticos mediante acciones y expresiones.*»⁴³

Esta heteronomía de la semántica vuelve a tratarse en *TkH*;⁴⁴ y aquí las nociones wittgensteinianas le sirven a Habermas para explicar una noción clave en el presente contexto: la de *identidad de significados*. En el contexto de una discusión crítica de las tesis de Mead, intenta mostrar cómo no basta «con una *constancia* de significados percibida desde la perspectiva del observador; [Mead] tiene que exigir *identidad* de significados ... Y tal identidad de los significados solo puede venir asegurada mediante la *validez intersubjetiva* de una *regla* que fije de modo 'convencional' el significado de un signo.» En el concepto de regla wittgensteiniano, Habermas descubre los dos momentos que caracterizan el uso de los signos lingüísticos: la identidad de significado y la validez intersubjetiva. Establecer esta conexión supone que la concepción del lenguaje defendida por Habermas se aleja de la que quedaría caracterizada como 'tesis de la preeminencia del significado sobre la referencia', según la cual la identidad de significados determina la identidad de las referencias, en la medida en que la explicación de la identidad de significados queda remitida a otra instancia: la identidad de una regla que adquiere validez intersubjetiva en la interacción —*heteronomía* de los significados.

El alejamiento de Habermas respecto a la tesis intensionalista anterior se pone de manifiesto en su toma de postura crítica con respecto a las teorías atributivas de la referencia: «Con 'identidad' de un significado no se puede querer decir lo mismo que con identidad de un objeto que, bajo descripciones diversas, puede ser identificado por varios observadores como el mismo objeto. *Este acto de identificación de un objeto sobre el que los hablantes hacen determinados enunciados presupone ya la comprensión de los términos singulares ...* Los significados deben su identidad a una regulación convencional» [cursivas mías, C.C.] Si aceptamos, por ejemplo, que este tipo de regulación es el que subyace a las fijaciones de la referencia directas, el peligro de 'objetivismo' desaparece. El establecimiento de las reglas, en esta conceptualización de Habermas, no está dado de antemano de forma rígida, sino que se constituye en el curso de la interacción; esto se muestra en que la constitución de las reglas o, lo que es lo mismo, la identidad de una regla «no puede ser reducida a regularidades empíricas; antes depende de la validez intersubjetiva, esto es, de la circunstancia de que a) sujetos que orientan su comporta-

⁴³ J. Habermas [1968]: *Conocimiento e interés*; Madrid: Taurus, 1992, 175 [cursivas mías, C.C.]

⁴⁴ Se sigue brevemente la exposición en *TkH* II, 27-37, páginas de las que se extraen las citas que siguen.

miento por reglas se desvían de ellas, y de que b) pueden criticar ese comportamiento desviante como violación de las reglas». Las reglas rigen *contrafácticamente*, y ello abre la posibilidad de crítica recíproca y de mutua instrucción conducente a un acuerdo: «Al adoptar cada uno frente a sí mismo la actitud crítica del otro frente a la interpretación fallida de un acto comunicativo, están desarrollando *reglas de uso de los símbolos* ... De este modo se forman *convenciones semánticas* y símbolos utilizables con significado idéntico.» En el caso de un proceso de aprendizaje inductivo, puede entenderse que la referencia contrafáctica a un mundo 'exterior' es un elemento constitutivo básico, que permite articular la interacción y la formación de esas convenciones semánticas.

El razonamiento anterior subsume un peligro de circularidad (la precomprensión del sentido, a través de la identidad de significados, hace posible la interacción, que a su vez hace posible la constitución de reglas intersubjetivamente válidas que garantizan la identidad de significados y la precomprensión del sentido) si no se muestra la posibilidad de constituir nuevas reglas y de someter las pretensiones de validez críticamente a reflexión. Para ello, es necesario recuperar una idea ya mencionada: la pragmática universal pretende dar cuenta de una competencia comunicativa cuya estructura es formal y universal —por tanto, que no depende (parafraseando a Kant) de una 'experiencia' particular o de un contenido particular procedente del mundo de la vida, aunque no sea independiente de cualquier mundo de la vida *en general*: pues solo se *realiza*, como tal competencia, en un contexto social. En la medida en que todos somos competentes 'seguidores de reglas', podemos aprender a reconocer estas regularidades en el proceso de socialización para, después, integrarnos en procesos de interacción, elaborar hipótesis acerca de lo que 'cabe esperar' de nuestros interlocutores y revisar críticamente aquellas situaciones que no se ajustan a lo 'acordado' —abriendo, con ello, la posibilidad de constitución de nuevas 'regulaciones' que cubran la 'brecha', etc.

Así, mediante el concepto wittgensteiniano de 'seguir una regla' Habermas retrotrae la identidad de significados a la capacidad de seguir reglas intersubjetivamente válidas en la interacción con, al menos, otro sujeto; y esta interacción —si es que ha de tener sentido— presupone la competencia de ambos para ajustar su comportamiento a reglas y enjuiciar críticamente tal comportamiento.

Esta constitución de la identidad de significados sobre la base de una interacción regulada por reglas hace, de la praxis intramundana, no solo una instancia dependiente de una «comprensión de sentido previa»,⁴⁵ sino constituyente de la gramática de los juegos de lenguaje. Esto permite resolver la dificultad, analizada ya antes, que surgía al defender una teoría de la referencia directa; pues incluso este uso referencial del lenguaje adolecía de una carencia, la de cómo se 'fija' la referencia de los designadores rígidos, que ahora puede explicarse en términos de la constitución de un *nuevo* juego de lenguaje —eliminando, así, la sospecha de que esta forma de praxis intramundana provenga de una previa constitución de sentido.

La acción con sentido, por consiguiente, solo es comprensible desde unas reglas; la acción se nos aparece con sentido únicamente si podemos anticipar algún tipo de regu-

⁴⁵ J. Habermas [1988]: *Pensamiento postmetafísico*; cit. en RL 220, donde se considera «cuestionable la pretensión habermasiana de que 'las estructuras de la imagen del mundo, que mediante una *comprensión de sentido previa* hacen posible la praxis intramundana' ... puedan ser puestas bajo control y cuestionadas precisamente por esa praxis que solo ellas hacen posible.»

laridad que subyace y que nuestros interlocutores están siguiendo. La competencia para identificar y ajustar el propio comportamiento a reglas, en cuanto tal competencia, es formal y universal: hace posible la *formulación de hipótesis* acerca de lo que 'vale como algo' en un curso de acción. Con ello, se abre la posibilidad de *modificar* el horizonte de validez que proyectan las reglas, en la medida en que este se hace explícitamente accesible —por vía de una reconstrucción racional. La interpretación de situaciones nuevas obliga a una reinterpretación de las reglas y a este proceso le es inherente, como *telos*, la posibilidad de entendimiento o acuerdo sobre dicha interpretación. Esto ha permitido decir que las reglas son las 'depositorias del sentido'. En la misma mínea, cabe considerar que los actos de habla solo se 'identifican a sí mismos' en la medida en que son el correlato *lingüístico* de reglas de interacción —que subsumen la formación de hipótesis acerca de las pretensiones de validez puestas en juego, expectativas recíprocas, etc., y permiten una confrontación con las consecuencias fácticas de lo contrafácticamente supuesto. (Las reglas, desde esta perspectiva, anticipan contrafácticamente el sentido que solo cobra contenido como resultado de la interacción.)

La tesis fundamental que se está intentando defender afirmaría que la propia praxis es *constituyente* del sentido y de la apertura lingüística del mundo. Evidentemente, esto no es algo obvio: subsume una determinada lectura de las *Investigaciones* que creo que es consistente, sin embargo, tanto con lo defendido por C. Lafont como por la interpretación llevada a cabo por Habermas.

En las *PU* se encuentran dos proposiciones de carácter fuertemente 'hermenéutico': «¿Dices, pues, que la concordancia de los seres humanos decide lo que es verdadero y lo que es falso? —Verdadero y falso es lo que los seres humanos *dicen*; y los seres humanos concuerdan en el lenguaje. Esa no es una concordancia de opiniones, sino de forma de vida»(240); «A la comprensión por medio del lenguaje pertenece no solo una concordancia en las definiciones, sino también (por extraño que esto pueda sonar) una concordancia en los juicios» (242).⁴⁶ De hecho, lo que subyace a estas afirmaciones es la afirmación del carácter lingüístico de la noción de *verdad* y de la relación entre los seres humanos y el mundo. En este sentido, la observación de Habermas vista antes («verdaderos o falsos solo pueden serlo los enunciados que se deducen de las teorías») parece apuntar en la misma dirección. Pero, si bien no podemos 'desprendernos' del lenguaje para buscar una comprensión no mediatizada de la realidad o del mundo, tampoco podemos 'desprendernos' de la realidad o del mundo si queremos dar cuenta de la naturaleza y el funcionamiento del lenguaje —en particular, de su uso cognitivo y de los procesos de aprendizaje (como se pone de manifiesto en *RL*).

Pues, si bien lo que un objeto 'es' depende de la *gramática* de su nombre (por tanto, de un uso referencial), ello no obliga a un idealismo de la lingüisticidad extremo. De nuevo, Wittgenstein: «*Observar* no crea lo observado. (Esta es una constatación conceptual)» (*PU* II, IX). Es decir, que en la propia *gramática* de las expresiones, en las estructuras inherentes al lenguaje mismo, se da esta remisión al presupuesto *contrafáctico* de un mundo independiente de dicha apertura lingüística. Esta perspectiva difícilmente armoniza con la puesta de manifiesto por Gadamer: «el lenguaje constituye el ver-

⁴⁶ L. Wittgenstein: *Investigaciones filosóficas*; trad. de I. Reguera y A. García Suárez; Barcelona: Crítica, 1990.

dadero acontecer hermenéutico ... puede decirse, con toda razón, que ese acontecer *no es nuestra acción con la cosa*, sino una acción de la cosa misma.»⁴⁷

Lo puesto en juego aquí de modo esencial es la posibilidad de una praxis 'emancipatoria', en correspondencia con un uso reflexivo del lenguaje capaz de revisar críticamente las pretensiones de validez puestas en juego en los procesos de interacción fácticos. También aquí las *Investigaciones* de Wittgenstein fuerzan a 'afinar' la interpretación. Pues algunos autores, entre ellos Ulrich Steinworth,⁴⁸ encuentran un fuerte paralelismo entre esta concepción del lenguaje y las tesis marxianas: es la forma de vida, la pertenencia a una comunidad lingüística (el *ser social*) lo que constituye (*determina*) el pensamiento, la comprensión y el uso con sentido del lenguaje (la *conciencia*). Pero ello va ligado, al mismo tiempo, a otro presupuesto 'fuerte': «Lo que hay que aceptar, lo dado —podríamos decir— son formas de vida.» (*PU II, XI*). El problema es, entonces, el mismo que plantea la noción de mundo de la vida: en qué medida es posible 'romper' con la regularidad y la costumbre prerreflexivamente dadas con una forma de vida y constitutivas de sentido. Es decir, en qué medida en el conjunto de juegos de lenguaje que constituyen la gramática de los conceptos, y en las condiciones que los hacen posibles, pueden surgir formas de reflexión y emancipación desde las cuales considerar críticamente el suelo previo de una forma de vida.

En el caso de la teoría marxiana, el elemento que representa la base material, la objetividad o realidad sensible, deja de concebirse bajo la forma de la contemplación y pasa a verse desde la perspectiva de su constitución mediante una actividad sensorial, mediante una praxis. La categoría central para dar cuenta de esta praxis era, para Marx, la del *trabajo*. Se ha aludido ya a que, en su reconstrucción del materialismo histórico, Habermas consideró críticamente esta reducción:⁴⁹ pues perdía de vista la importancia de la acción simbólica de la acción humana, así como sus consecuencias epistemológicas y políticas. La categoría básica de *acción comunicativa* remite a un marco de referencia de carácter *cuasi*-trascendental, en cuyo seno se construye la realidad social y se adquiere conocimiento. Pero, como ha señalado A. Wellmer, «Esta dimensión mediada lingüísticamente trasciende toda teoría de la historia, y constituye la condición de posibilidad más básica para poder hablar de limitaciones, de distorsiones o de bloqueos comunicativos, *así como para efectuar su crítica.*»⁵⁰

Se trata, por tanto, de 'anclar' esa posibilidad de una praxis que sea a su vez *constituyente* de las relaciones de sentido procedentes del mundo de la vida —así como de este mismo mundo. Retomando la confrontación con la cita de Gadamer que se veía antes, y la línea argumentativa en *RL*, renunciar a la tesis de la 'preeminencia del significado sobre la referencia' parece forzar una segunda consideración: puesto que ya no es el lenguaje el que «habla», se abre un espacio para la determinación de esa referencia (cómo, por parte de quién, en qué contextos, de qué modo dicha acción es relevante y confrontable críticamente con el curso subsiguiente de la acción.) Es esta posibilidad de produ-

⁴⁷ H.-G. Hadamer [1960]: *Verdad y método*; cit. en *RL* 115 [cursivas mías, C.C.]

⁴⁸ U. Steinworth [1985]: «Ludwig Wittgenstein: Sprache und Denken»; en J. Speck (Hg.): *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart I*; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

⁴⁹ J. Habermas [1976]: *La reconstrucción del Materialismo Histórico*; Madrid: Taurus, 1981.

⁵⁰ A. Wellmer [1976]: «Comunicación y emancipación. Sobre el 'giro lingüístico' de la Teoría Crítica»; en *Isegoría* 1 (1993), 15-48, 46.

cir una acción, regulada intersubjetivamente, junto con su mediación simbólica, lo que parece estar en juego —y a cuya defensa está encaminada, según creo, la propuesta que C. Lafont ha desarrollado. Los elementos fundamentales en este análisis serían:

— eludir tanto la 'inmediatez' positivista (i.e. la afirmación de que algo es dado de forma no mediada: objetivismo)

— como el *ya siempre* de la mediación simbólica dada con toda precomprensión del sentido (i.e., como el *ya siempre* de toda posible interacción según reglas susceptibles de consenso);

— se trataría de 'anclar' la revisabilidad de las pretensiones de validez del lenguaje, identificando las condiciones que hacen posible un uso *reflexivo*.

Aquí es posible retomar la 'interpretación marxista' de las *PU* y su reformulación por parte de Habermas: pues de lo que se trata, desde la lógica interna de la argumentación, es de encontrar el punto donde se situaría la 'brecha' en ese *continuum* juegos-de-lenguaje/forma-de-vida. Es el surgimiento de problematizaciones y conflictos lo que obliga a revisar críticamente (reflexivamente) el saber de fondo y a reformularlo como saber explícito (i.e. haciendo ver como qué vale lo fácticamente dado); con ello, se hace posible el despliegue de un potencial de racionalidad (de búsqueda de entendimiento o consenso) formalmente inserto en las propias estructuras lingüísticas —por consiguiente, en nuestros juegos de lenguaje y nuestra praxis. Este potencial de racionalidad no puede retrotraerse al *ya simple* hermenéutico sin caer en una autocontradicción realizativa: pues remite a la constitución de un mundo objetivo e independiente de las mediaciones simbólicas constituidas.

IV

Pienso que esto último es lo que el estudio de C. Lafont, con un rigor y una profundidad de análisis incontestables, pone de manifiesto en el caso particular del uso cognitivo del lenguaje: identificar la posibilidad de revisión como inherente a una determinada praxis y el momento de escisión o 'brecha' entre el objeto y la teoría como *constituyente* de ámbitos objetuales no *ya siempre* predeterminados.

Ulrich Steinvorth, a su vez, ha creído encontrar esta brecha también en el mundo subjetivo y en el uso expresivo del lenguaje: en el caso de las expresiones de sensación (*Empfindungsausdrücke*), no siempre hay criterios estables ni fijos que garanticen su empleo 'correcto'. Yendo un poco más allá, cabría hacer del lenguaje expresivo el ámbito para la investigación y experimentación de posibles juegos de lenguaje no presentes en la regulación fáctica de la vida cotidiana. (Este punto de vista no es lejano al de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, pero se adecúa también 'peligrosamente' a tesis postmodernas que niegan los presupuestos de universalidad básicos en la propuesta habermasiana.)

Pero aún quedaría por determinar qué uso del lenguaje, en el ámbito del mundo social, puede constituirse en reflexivo. Se ha discutido la posibilidad de que un criterio de no-autocontradicción realizativa⁵¹ pueda constituirse en instancia capaz de identifi-

⁵¹ Cf. T. McCarthy [1993]: «La pragmática de la razón comunicativa»; en *Isegoría* 8 (1993), 65-64. McCarthy argumenta a favor de la capacidad de la razón para servir como correctivo constante de pretensiones de validez fácticas. A su vez, esta cuestión centra la discusión entre Apel y Habermas. Cf. sobre ello A. Maestre [1993]: *Argumentos para una época. Diálogos filosóficos en Alemania*; Madrid: Anthropos.

car, *metodológicamente*, los presupuestos inevitables y generales de todo uso discursivo. Precisamente, desde una posición crítica con Habermas y próxima a las tesis postmodernas, M. Jay⁵² ha valorado positivamente el análisis habermasiano de la categoría de contradicción, entendida como contradicción realizativa, en el contexto del uso comunicativo del lenguaje. Lo que reprocha es su falta de aplicabilidad en el ámbito de la *apertura lingüística del mundo*, es decir: la falta de tematización acerca de cómo el surgimiento de escisiones y conflictos puede revelarse en el contexto del mundo objetivo *previamente* a su subsunción bajo categorías lógicas y una noción de verdad preexistentes.

Si ello es así, el trabajo de C. Lafont —visto sobre el trasfondo de la crítica de M. Jay— revela un logro teórico fundamental. Quizá la investigación del uso cognitivo del lenguaje permita, como la lectura de *RL* llega a sugerir, afianzar la posibilidad de una teoría de la racionalidad comunicativa que no renuncie a su pretensión de universalidad.

⁵² M. Jay [1989]: «The debate over the performative contradiction: Habermas vs the Post-structuralists», en Honneth, McCarthy, Offe, Wellmer (Hg): *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*; Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

CONTRA LA IRRACIONALIZACION DEL ARTE La idea de artisticidad en Adorno y los riesgos de una estética comunicativa

Vicente Gómez

RESUMEN: Albrecht Wellmer pretende reformular en términos de pragmática del lenguaje la estética de Th. W. Adorno. Mediante la reconstrucción del concepto adorniano de 'Kunsthaftigkeit', este escrito intenta, por una parte, poner de relieve las diferencias existentes entre ambas concepciones estéticas. De otra parte, es su intención enfatizar la depotenciación de la concepción de Wellmer en orden a criticar la industria cultural.

ABSTRACT: Albrecht Wellmer attempts a linguistic review of Th. W. Adorno's aesthetics. Through the reconstruction of Adorno's concept of 'Kunsthaftigkeit', on one hand, this paper aims to show the differences between both conceptions of aesthetics and, on the other hand, to emphasize the weakness of Wellmer's conception to criticize cultural industry.

Cuando Adorno comienza su *Ästhetische Theorie*, afirmando que "ha llegado a ser evidente que nada referente al arte es evidente: ni él mismo, ni en su relación con la totalidad, ni siquiera en su derecho a la existencia" (7,9)¹, está urgiendo a la reflexión a enfrentarse con un hecho ya consumado: los resultados de la radical autonomización del arte a través de la vanguardia artística de principios de siglo, cuya aventura no siempre ha sido feliz. A fines de los 60, Adorno goza ya de la suficiente perspectiva histórica para emprender la tarea de pensar el arte moderno y sus productos: la *Aleatorik* y la *action painting* son algunos de los resultados tardíos de la progresiva racionalización del arte que se inició con las vanguardias artísticas desde 1910. El azar se presenta en ellas como resultado de la prosecución de la espiritualización artística, una "irreflexión segunda" precisamente como producto del ímpetu audaz con que el arte quiso sacudirse el yugo de su "irreflexión primera": la heteronomía de su función cultural. Nada en esta situación ha cambiado desde que Adorno nos legase su obra póstuma.

¹ Citaré siempre a Adorno según sus Obras completas, *Theodor W. Adorno, Gesammelte Schriften*, hrsg. von Rolf Tiedemann, Vols. 1-20, Frankfurt am Main, 1970 y ss.; La cifra situada antes de la coma indica el volumen, la cifra tras la coma la página.

En su discusión en torno a las relaciones entre arte, sociedad y estética, *Ästhetische Theorie* plantea, a modo de perplejidad, una cuestión cuya respuesta sigue siendo perentoria: “Entre las mediaciones entre arte y sociedad es la que se refiere a la temática, al tratamiento abierto o bien encubierto de temáticas sociales, la mediación más superficial y la más engañosa. Que la escultura de un carbonero diga a priori más cosa desde un punto de vista social que una que no haga referencia a ningún héroe proletario, esto sólo es repetido allí donde el arte, para expresarlo en términos democráticos, tomado estrictamente como “conformador de opinión”, es comprendido como factor que influye sobre la realidad y sobre sus fines, la mayor parte de las veces para aumentar la producción. El carbonero idealizado de Meunier y su realismo se plegaron a esa ideología burguesa que supo solucionar el problema de un proletariado ya entonces visible concediéndole incluso belleza humana y un físico noble” (7,341).

La escultura de Meunier nos sitúa ante una cuestión cuya respuesta no la ofrece la obra misma, encerrada monadológicamente en su carácter enigmático. Su dilucidación es antes bien tarea de la crítica estética. Entretanto, esta cuestión se nos ha universalizado. Negativamente planteada: ¿no puede acaso socavar la ambigüedad de la escultura la solidez de la figura?. O, ahora positivamente: dado el carácter esencialmente ambiguo de su recepción —y es en ésta donde debería residir su “verdad” en tanto que instrumento de transformación social—, ¿puede todavía considerarse tal recepción, en su virtual efectividad, como garante de la verdad del arte?. Y en condiciones cambiantes, la cuestión se nos ha ramificado: ¿constituye el *shock*, sin cualificación, criterio suficiente para discernir certeramente entre arte y no arte?, ¿es posible discernir el arte del *kitsch*, del arte políticamente instrumentalizado y de los productos de la industria cultural?. Es esta una cuestión que la estética no puede obviar, a menos de faltar a su propio concepto.

1. LAS IRRACIONALIZACIONES DEL ARTE

En *Dialektik der Aufklärung*, Horkheimer y Adorno descifraron la escisión de *signo e imagen* (Zeichen und Bild) en el seno mismo del lenguaje, cuyo resultado es la *dicotomía de arte y conocimiento*, como una de las causas de la instrumentalización de la razón, que debía superarse en aras de la posibilidad de pensar un concepto enfático de racionalidad desde el que ejercer la crítica de la modernidad cultural y social (3,34). Del mismo modo que la obra escrita junto con Max Horkheimer es capaz de implicar en el proceso involutivo de la *ratio* a la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant, descifrando los límites kantianos de la experiencia posible como la equiparación de lo *distinto a lo-siempre-igual* (3, 28 y 43), la canonización de la dualidad de arte y conocimiento puede también ser imputada correctamente a la arquitectónica del sistema kantiano, de la que se desprende la concepción de las esferas de la modernidad cultural como ámbitos de validez *escindidos*.

Kant concibe el arte únicamente en relación con el momento de la recepción, y en lugar de la determinación de la artisticidad del objeto, el formalismo estético priva al arte de todo contenido, poniendo en su lugar algo tan formal como el “deleite artístico” (Kunstgenuss), la categoría central de la estética kantiana. La *Kritik der Urteilskraft* teoriza el “juicio estético” como una modalidad de juicio que, si bien es capaz de extraer su universalidad y validez desde la “adecuación a un fin” (*Zweckmässigkeit*) en tanto que adecuación (*Angemessenheit*) de forma y contenido, está para Kant situado en realidad

fuera del ámbito propiamente cognoscitivo, ocurriendo “que el juicio estético no contribuye en modo alguno al conocimiento de sus objetos”.²

La teorización estética hegeliana tiene aquí su punto sistemático de partida. La superación de la cesura entre los usos teórico y práctico de la razón por parte de Kant mediante la indagación trascendental de la naturaleza del juicio, tiene finalmente, según Hegel, sólo una base subjetiva, que no es ni verdadera ni real. La verdad y la realidad de la conciliación es para Hegel pensable sólo si, de un lado, se hace de la teoría estética una *ciencia necesaria*, y si, de otro lado, se deja de concebir al arte como el ámbito de lo meramente subjetivo y se lo piensa, junto con la religión y la filosofía, como *manifestación de la verdad*. De este modo es Hegel quien por vez primera concede al arte una pretensión de verdad y un carácter de conocimiento: el arte tiene como su contenido *lo Absoluto*, es “un modo de expresar y llevar a conciencia lo divino, la interioridad más profunda del hombre, las verdades más vastas del espíritu”.³ Sin embargo, la *forma* del arte, la representación sensible, no es para Hegel adecuada a su *contenido*, la verdad en su universalidad. Sólo el concepto, también universal, es la forma adecuada a la universalidad de su contenido, por lo que en la esfera del *Espíritu Absoluto*, la esfera de la *ciencia* (Wissenschaft), esta pretensión de verdad concedida al arte queda finalmente sobrepasada en favor de la filosofía: “El pensamiento y la reflexión han dejado atrás al arte”.⁴

Después de Hegel, esta dualidad de arte y conocimiento no ha hecho sino afianzar su imperancia en el espíritu objetivo. La extraterritorialidad del arte con respecto a la verdad no es menos autoevidente para el sentido común. *Dialektik der Aufklärung* pudo descifrarla como una de las “protoimágenes” (Urbilde) de la conciencia burguesa: “Su camino” —el de la civilización— “fue el de la obediencia y el trabajo, sobre el que incesantemente brilla la plenitud como belleza depotenciada” (3,60). A la ontología de la sociedad burguesa pertenece, según Horkheimer y Adorno, la relegación del arte a lo puramente intuitivo, en concordancia con la “des-artización” (Ent-kunstung) del arte por parte de la industria cultural (Kulturindustrie) en aras de su conversión en mercancía (Ware).

La teoría estética de Adorno es crítica de esta irracionalización del arte en el sentido común y en su justificación filosófica. Adorno obtiene un “concepto ilustrado de arte”⁵ a través de la crítica determinada de la vanguardia artística que le fue contemporánea. Mediante la elaboración de un concepto ilustrado de artisticidad, en los escritos estéticos tempranos de Adorno los discursos estético y cognoscitivo se hacen por vez primera *commensurables*, siendo su objetivo la superación de la escisión arte/ conocimiento, que redundaba en perjuicio de ambos extremos. A ello se debe la peculiar unidad de motivos filosófico-epistemológicos e inmediatamente teórico-artísticos, en concreto crítico-musicales, que caracteriza su producción temprana.⁶

² I. KANT, *Kritik der Urteilskraft*, en: Kant Werke, W. Weischedel (edit.), 1983, Cf. p. 270.

³ HEGEL, G.W.F., *Vorlesung über die Ästhetik*, F. Bassenge (edit.), 1955. Cf. pp. 19 y 23.

⁴ HEGEL, *ibid.*, p. 21.

⁵ Tomo en este punto la expresión de Hermann Schweppenhäuser, “Aspekte eines aufgeklärten Kunstbegriffs”, en: *Frankfurter Adorno Blätter II*, Adorno Archiv, Frankfurt am Main 1993.

⁶ Los textos que en adelante se toman en consideración son una selección de los trabajos estéticos tempranos de Adorno centrados en la composición musical que comprenden el intenso período de 1922 a 1948, desde “Paul Hindemith” (1922) hasta *Philosophie der neuen Musik* (1940-1948), con el fin de perseguir la génesis y progresiva determinación de la idea de artisticidad en la commensurabilidad de los discursos estético y cognoscitivo.

2. LA IDEA DE ARTISTICIDAD

La idea de *artisticidad* (*Kunsthaftigkeit*), que *Kierkegaard*. *Konstruktion des Ästhetischen*, la "Habilitationsschrift" de Adorno de 1929, "define" negativamente frente al "formalismo estético" de *Kierkegaard* como "el choque incandescente entre realidad contemplada y subjetividad reflexiva" (2,13) —donde "formalismo" menta la *posición* (*Setzung*) por parte de la subjetividad omnipotente sobre la concreción artística de las ideas abstractas de lo bello (2, 30-31), comportando así una "posición del pensamiento ante su objeto" (*Stellung des Gedankens zum Objekt*) (2, 262), una posición filosófica, pues—, esta idea se halla ya explícita como exigencia en el comienzo mismo de la producción teórica de Adorno, en su temprana incursión en el ámbito de la crítica musical.

En la música del joven Hindemith detecta Adorno lo que denomina "un núcleo de *artisticidad profunda*", consistente en la voluntad de devolver a la música la autonomía que perdiera con el Romanticismo, insertando la realidad como un componente válido dentro del contexto de la conciencia, realidad que en adelante pasa a ser uno de los momentos de la composición irreductible al momento subjetivo, a toda interioridad o psicología (17, 216). Al otorgar al material musical sus derechos propios y al cumplir sus exigencias, la música podría devenir *conocimiento* (*Erkenntnis*), consciencia, escapando así al abismo del inconsciente y de lo irracional. Su carácter de juego (*Spiel*) quedaría, según Adorno, superado en su devenir "verdad ella misma" (17, 203).

Cuando el arte es pensado, en términos propiamente hegelianos, como una "posición de la subjetividad ante su objeto", la crítica estética está ya legitimada para esclarecer la "posición" que se realiza en cada composición musical. La correcta posición de la subjetividad ante su objeto la detecta Adorno en el modo de composición de Schönberg y la Wiener Schule, introductores de un *giro materialista* que *Philosophie der neuen Musik* no duda en comparar con el viraje materialista marxiano de la dialéctica idealista (12,59). El sujeto es aquí un "particular" (*Besonderes*) efectivo; el objeto es reconocido en su *alteridad* respecto del sujeto: su objetividad consiste en ser producto de una evolución histórica. La relación entre ambos, lejos de toda constitución idealista de la objetividad y de todo formalismo estético, no puede así abocar en reducción alguna. *Der dialektische Komponist* determina tal *relatio* como una "contradicción fecunda" (17, 201), recogiendo así la determinación de la idea de *artisticidad* en *Kierkegaard*.

Restituir la autonomía del objeto sólo es posible reconociendo el momento histórico del material musical y de sus leyes. De acuerdo con éstas, no todo es posible en cualquier momento. Desde aquí se erigen los dos criterios básicos que permiten juzgar acerca de la *verdad o falsedad* de la composición musical y de sus dimensiones: el primero queda referido al nivel técnicamente alcanzado; el segundo se refiere a la inserción concreta de cada elemento en el conjunto de la composición (12, 10).

Reconocida la objetividad histórica del material artístico, la imagen tradicional del compositor queda desplazada: éste va a perder esa "libertad a gran escala" (*Freiheit in Grossen*) que la estética idealista le concedió bajo la categoría de "genio" (*Genie*). Su tarea se cumple sólo en la realización de aquello que su música exige objetivamente de él. Pero reconocer la objetividad histórica del material musical no supone la anulación del momento sujeto, sino que exige, al contrario, un *plus* de subjetividad, "así de dialéctico es el movimiento del material musical" (17, 42).

Adorno sitúa el *potencial de artisticidad* justamente allí donde la subjetividad relaja sus pretensiones de poder. "Construcción" (*Konstruktion*), el momento activo de la sub-

jetividad, no significa ya la implantación arbitraria y forzada desde el sujeto de una arquitectura y simetría previas al contacto real con el objeto. Muy al contrario, “construir” significa aquí “destruir” aquellos esquemas que desde fuera constriñen el material musical. En este modo de “comportamiento sin violencia” por parte del sujeto, cifrará Adorno lo que denomina la “energía constructiva” de Anton von Webern (17, 207) y el máximo logro de Schönberg, a saber: la consecución de la racionalidad musical, al liberar al material del primado de la tonalidad. La suya es una voluntad de *diferenciación* (Differenzierung), no la imposición extrínseca de esquemas (12, 61).

De otro lado, frente a su concepción tradicional, la *expresión* (Ausdruck) no es ya entendida como elemento que aporta exclusivamente el sujeto sobre el objeto. Construida externamente, no puede sino derivar en pura “queja sentimental”, en afectación (17, 208). Su afinidad con el reclamo convierte a la música en mercancía (Ware). El modo de composición de la música radical, al contrario, haría emerger la expresión desde las mismas posibilidades objetivas del material musical, posibilidades iluminadas por la actividad subjetiva. Sujeto y objeto no aparecen en este caso como “polos” enfrentados, sino como momentos mutuamente mediados, y el modo de su mediación es *histórica*.

3. ARTISTICIDAD, IMPOTENCIA ARTÍSTICA Y DOMINACIÓN

La idea de *artisticidad* queda, pues, determinada como posición (Stellung) o comportamiento (Verhaltensweise) diferenciado de sujeto y objeto, y en tanto que tal conmensurable filosóficamente. Pero a su idea pertenecen también aquellas determinaciones respecto de las que se delimita. En sus escritos tempranos, Adorno gana esta idea también negativamente: desde los conceptos de “impotencia” (Schwache) y “dominio” (Herrschaft) artísticos.

Adorno recusa la división, para él demasiado burguesa, de la producción musical según el criterio de si ésta se pliega o no a las exigencias del mercado (17, 208). Adorno piensa ambas conjuntamente. Criterio correcto de demarcación es para él un criterio cognoscitivo: el “arte verdadero” es el que persiste en la voluntad de conocimiento, el que en definitiva es capaz de realizar una posición diferenciada de la subjetividad ante su objeto.⁷ Es desde esta perspectiva artístico-immanente desde donde pasa a criticar, más allá de toda reverencia cultural hacia el “gran arte” sancionado por la tradición y de todo elitismo,⁸ tanto la música “ligera” como los logros más radicales de la música “seria” en tanto que realizaciones deformadas de tal posición.

⁷ ADORNO, “Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens”, en: *Zeitschrift für Sozialforschung* (1938), p. 321: “El arte responsable se rige por criterios que esán próximos al concimiento: los criterios referidos a la corrección-incorrección, a lo verdadero y a lo falso”.

⁸ La objeción de elitismo y conservadurismo cultural, elevada contra la teorización estética de Adorno, es recurrente en la literatura crítica, incluso en los casos de la recepción más favorable de su estética. Cf., a título de ejemplo, Marc JIMENEZ, “Théorie critique et théorie de l’art”, en: *Présences d’Adorno, Revue d’Esthétique* 1975, pp. 139-162. Pero esta objeción puede relativizarse al menos desde tres puntos de vista: 1. Tras su crítica a la estética kierkegaardiana, toda pretensión de normatividad en estética es para Adorno sospechosa de veledad; 2. La concepción adorniana del arte verdadero como una interpenetración de particulares sitúa al arte en la línea de la investigación de las posibilidades del maerial artístico, que en su carácter histórico, en modo alguno puede ser predecida teóricamente; 3. Pero es sobre todo la noción adorniana de “crítica estética” lo que puede relativizar más fehacientemente esta objeción. Esta idea sitúa la labor de la crítica

On popular music descifra la estandarización de la producción de la “música que triunfa”. En ella, la *totalidad* jamás es susceptible de ser afectada por el *detalle*, por lo que aquella opera continuamente como “esquema exterior” (extraneous framework). De ahí que “todo detalle es sustituible ; su única función es ser pieza de un mecanismo”.⁹ Esta contingencia de los detalles, característica en el ámbito entero de la *pop music* y que es para Adorno un *minus* de lenguaje musical en tanto que ausencia de relación entre el detalle y la totalidad, sigue escrutándose en *Über Jazz*. La modernidad del jazz, contenida esencialmente en el modo del sonido, el vibrato, y en el ritmo, se combina según Adorno con un gesto arcaico, en tanto que la síncopa, su ritmo característico, así como el mismo vibrato, por excelencia portador de lirismo, se insertan cómodamente en la convención armónico-melódica y en la simetría, la cual es respetada mediante la persistencia de un ritmo y un sonido de base (Gundmetron und Grundklang) a lo largo de la totalidad del discurso musical. El lirismo y el impulso anticonvencional devienen así su contrario: lo “expresivo” en el jazz es para Adorno puro “añadido” (Zusatz), momento fijo y no-dialéctico, impotente para modelar desde sí la totalidad. La ruptura con la convención no proviene en el jazz, pues, de un excedente de subjetividad, sino de la “debilidad” (Schwache). Faltando en el jazz toda racionalidad en el tratamiento del objeto, todo lenguaje, el único criterio de composición es la ausencia de criterio, el que viene impuesto por las formas socialmente exigidas y monopolísticamente reforzadas en un círculo insalvable. La prepotencia del sujeto artístico es determinada por Adorno como su contrario, como “impotencia” (Ohnmacht) (17, 98).

Idéntico movimiento realiza según Adorno la música radical, en tanto que en la composición, de un modo regresivo, relaja o bien renuncia de antemano al cumplimiento de una posición diferenciada de sujeto y objeto. Este motivo desencadena tanto la crítica a Schönberg como a Stranwinski.

La concreción, que en el período atonal de Schönberg emergía de una relación efectiva de sujeto y objeto, ambos no cercenados, degenera en “formalismo” en el período dodecafónico. Aquí la “variación”, la correcta relación entre totalidad estructural y detalles, portadora de “progreso artístico”, ya no es tal. En el *dodecafonismo* cada fragmento, o la obra en su conjunto, es derivado de una “figura de base” o “seric”, de la que en adelante depende todo sonido y su ocurrencia. Para Adorno, las reglas dodecafónicas resultan ciertamente útiles para lograr la diferenciación del material sonoro y son producto de la voluntad de progresiva clarificación racional del material: ningún sonido debe repetirse hasta que todos los demás no hayan ocurrido; ninguna nota debe aparecer que no desempeñe un lugar justificado en la estructura compositiva. Pero la fatalidad llega, según *Philosophie der neuen Musik*, cuando estas reglas se convierten en normas aprióricas exentas de toda confrontación con el mismo contenido musical (12,69). Este deviene entonces mero resultado de los procesos a los que el material queda sometido: como método, la variación dodecafónica preforma el material incluso antes de comenzar verdaderamente la composición. La racionalización progresiva del material paga así

del arte en el plano de la discusión racional en torno a las posibilidades, efectivas o frustradas, de la obra de arte misma. La “selección” adorniana del “gran arte” burgués según preferencias personales pudo quizá ser en algún momento desafortunada, pero su idea fue la discriminación racional antes que la selección. (Para la idea adorniana de “crítica”, Cf. especialmente *Impromptus*, 1962 (17, 239)). Puede que el individuo Adorno haya seleccionado, pero su noción de crítica del arte sitúa a ésta en el nivel adecuado de la discriminación por razones.

⁹ ADORNO, “On popular music”, en: *Zeitschrift für Sozialforschung* (1940), p. 19.

un alto tributo: el del *formalismo*, al que Adorno otorga una formulación cercana a lo que constituye el núcleo del formalismo epistemológico kantiano: “En tanto que el interés productivo se desliga de la figura concreta y se dirige hacia las posibilidades típicas de la composición en general, posibilidades ejemplificadas en cada caso una y otra vez por los modelos, la misma composición pasa a ser puro medio para la construcción de un lenguaje de la música, en detrimento de las obras concretas” (12, 103-104).

La voluntad de *diferenciación*, el médium de la *artisticidad*, deriva así en mero *dominio* (Herrschaft) sobre el objeto, en racionalización total, subjetivismo extremo. En la cancelación de la *artisticidad* coinciden para Adorno la consumación del progreso musical, representado por Schönberg, y la posición “regresiva” de Strawinski. El formalismo de ambos coincide con la *Setzung* idealista en el plano epistemológico: “En ambos, evidentemente sobre diferentes niveles de configuración y con una capacidad de realización también diferente, la objetividad es puesta subjetivamente” (12, 71).

Finalmente, en este período inicial, la crítica musical no sólo recorre los derroteros de la crítica del proceso de composición, sino también los de la recepción musical, en torno a la cual queda finalmente articulado el constructo de la *artisticidad*. Desde un comienzo Adorno teoriza conjuntamente en su relación interna producción y recepción del arte. La misma producción musical es dividida según su subordinación o no al consumo por parte de un receptor estandarizado. Al mismo tiempo, y en correspondencia fiel al círculo que la cosa misma describe, la fetichización de la recepción musical es deducida del mismo carácter fetichista de su producción en tanto que renuncia al “carácter de conocimiento” (Erkenntnischarakter).¹⁰

La fetichización en la recepción se hace coextensiva al ámbito entero de la música, de ella y de su norma participa tanto la música “ligera” como la denominada música “seria”: a ambas les afecta una pérdida de la capacidad de experiencia estética del receptor; al “baluceo” (baby talk) de la producción musical hace corresponder el análisis de Adorno la regresión del receptor, cifrándola como “infantilismo”. Este nada tiene que ver con un retroceso a un estadio previo en la capacidad de escuchar, sino que es “un primitivismo de lo que se encierra compulsivamente en sí mismo” (Primitivität des zwanghaft Zurückgestauten),¹¹ compulsión a la aceptación de lo que impone la industria cultural. Dos momentos integran la recepción regresiva: el reclamo y la ausencia de concentración. Los receptores fluctúan entre el olvido y el recuerdo súbito de la música, de una música que es ausencia de lenguaje, en tanto que carece de toda articulación en el tiempo y es exageradamente sensual. Su recepción es atomística y disociativa. Estupidez (Dummheit) es el resultado, según este análisis adorniano que cuajará inmediatamente en una “teoría sobre el oyente” (Theory about the listener).¹² Pero lo que es un hecho en el caso de la música “ligera”, lo advierte Adorno como tendencia irresistible en la denominada música “seria”: los “clásicos” sufren una selección en los media, cuyo criterio es el de su posible efectividad (Wirksamkeit); criterio de éxito que coincide con el que rige la totalidad del ámbito presuntamente opuesto.¹³

¹⁰ ADORNO, “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik”, en: *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932), pp. 107-108. Cf. también “Über den Fetischcharakter...”, op.cit., p. 327 y 339.

¹¹ ADORNO, “Über den Fetischcharakter...”, op.cit., p. 339.

¹² *Ibid.*, pp. 329-332. Acerca de la “teoría sobre el oyente”, Cf. “On popular music”, op.cit., Cap. III, pp. 32-48.

¹³ ADORNO, “Zur gesellschaftlichen Lage der Musik...”, op.cit., pp. 327 y ss.

3. ESTÉTICA NEGATIVA, ESTÉTICA AFIRMATIVA Y ESTÉTICA COMUNICATIVA

La exigencia de un cambio de paradigmas filosóficos en Teoría Crítica,¹⁴ no podía menos que afectar también a la teorización de la modernidad estética. Es Albrecht Wellmer quien desde hace ya tiempo se propone transformar en términos de teoría de la acción comunicativa la teorización estética de Adorno.¹⁵ Pero en este su intento, Wellmer no está ciertamente solo. Ya el último Marcuse dio los primeros pasos en esta misma dirección. “Estética negativa”, “estética afirmativa” y “estética comunicativa” son, en la tradición de pensamiento crítico post-marxista, tres estadios consecutivos en la teorización de las relaciones entre arte y sociedad. Este orden consecutivo no es, sin embargo, un orden inmediatamente progresivo en punto al ejercicio de la crítica.

La pretensión de verdad y de conocimiento que, tras Kant, Hegel concediese al arte, no se pierde ya, aunque es diferentemente interpretada, en el conjunto de la tradición hegeliano-marxista.

Marx y Engels son sus primeros herederos: el arte es concebido por ellos como vehículo de la lucha política. Pero la estética marxista ortodoxa restringirá la verdad del arte, su función des-ideologizadora, al “realismo socialista”, en el que el arte es pensado como “copia” de una realidad por transformar. Bertold Brecht se erige desde entonces en estandarte del arte verdadero en los países socialistas y Lukács en su teórico más conspicuo. La verdad del arte es pensada como “afirmación” (Bejahung) de una realidad que aún no es.

Giro decisivo en esta concepción lo constituye la teoría estética de Adorno. Su “estética negativa” piensa la función social del arte como “lugarteniente” (Statthalter) y como lugar de la *utopía* en tanto que “anti-arte” (Anti-Kunst): el arte afianzado en la prosecución de su legalidad inmanente revoca el principio de realidad y la máxima de la comunicación, convirtiéndose en “lugarteniente” de una contraimagen de la sociedad existente (7, 334) y es capaz de guarecer la utopía sólo si se identifica con la catástrofe social y, convirtiéndose en “absurdo”, es suficientemente “realista” como para renunciar en su interior a la “síntesis artística” cuando el principio que articula la sociedad es el desgarramiento (7, 35).

La primera de estas dos dimensiones de la “estética negativa” de Adorno determina la concepción estética del último Marcuse. Interlocutores constantes de Marcuse en *Die Permanenz der Kunst*¹⁶ son fundamentalmente Brecht y Adorno, las posiciones afirmativa y negativa de teorías estéticas que conciben distintamente el carácter de conocimiento y de verdad del arte. Entre ellas ensaya Marcuse su mediación.

Marcuse piensa el potencial revolucionario del arte en el arte mismo, en su forma devenida contenido, no meramente en su carácter tético. Al final de la secuencia histórico-filosófica del Idealismo alemán y de sus críticas materialistas, esta mediación marcuseana de afirmación y negación del arte es ensayada a través de la recuperación del carácter transcendente que la teoría estética kantiana pudo atribuir al arte en tanto que

¹⁴ J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, 2 Vols. Taurus, Madrid 1987.

¹⁵ A. WELLMER, “Wahrheit, Schein und Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Modernität”, en: L.v. FRIEDEBURG y J. HABERMAS (edit.), *Frankfurter Adorno-Konferenz 1983*, Frankfurt am Main 1983, pp. 138-176.

¹⁶ H. MARCUSE, *Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte Ästhetik*, München, Wien 1977.

“finalidad sin fin” y en tanto que “contemplación desinteresada”, de lo que la concepción adorniana del arte como “lugarteniente” se hacía también eco. El carácter de conocimiento del arte radica para Marcuse en su configuración autónoma, mediante su lenguaje y sus leyes immanentes, de un mundo propio, un mundo más verdadero que el real. Este, según el teorema marxiano, es un mundo “mistificado” bajo el valor de cambio, convertido en esa “barbarie” que diagnosticará luego *Dialektik der Aufklärung*. Su recepción supone, de otro lado, una revolución y “subversión de la experiencia” y de los modos ordinarios de percepción. Su función afirmativa, aun en su negatividad, consiste para Marcuse en la movilización de los sujetos hacia la transformación de lo existente sólo a través de la transformación de sí mismos.¹⁷

Desde 1977, fecha de la edición alemana de *Die Permanenz der Kunst*, las cosas han cambiado en el seno de la tradición de pensamiento crítico. Dentro del nuevo paradigma filosófico de la intersubjetividad, Wellmer intenta recuperar el valor emancipador del arte moderno que *Ästhetische Theorie* sólo podía relacionar de un modo mesiánico y harto problemático con la utopía. Para ello, la “estética negativa” de Adorno tiene, según Wellmer, que abrirse en términos de pragmática del lenguaje. Su reformulación comunicativa no entendería ya el arte como algo relacionado “sustancialmente” con la utopía, sino “funcionalmente”, en tanto que “latencia provocante de un proceso que comienza en la conversión de la experiencia estética en acción simbólica o comunicativa”.¹⁸

Así, aun bajo autoconcepciones teóricas divergentes, las propuestas de Marcuse y Wellmer convergen sorprendentemente. Marcuse entiende el potencial “transcendente” del arte como “una revolución de la experiencia”, que la obra del 77 piensa bajo los conceptos de “subversión” (Subversion), “apertura” (Erschliessung) y “descubrimiento” (Entdeckung), en identidad con lo que en Wellmer garantiza la reformulación comunicativa de la estética de Adorno.¹⁹ De este modo, la secuencia Adorno-Marcuse-Wellmer se nos presenta *prima facie* como la prosecución consecuente de los problemas abiertos por la teoría adorniana. Pero este proyecto, precisamente en virtud de su posibilidad, reduce teoremas filosóficos immanentes a la teoría estética de Adorno que convierten en problemático el proyecto de Wellmer. En realidad, la secuencia mencionada es la de un progresivo desmoronamiento.

En el centro de este proceso se halla la reducción del alcance del teorema adorniano acerca del “carácter de conocimiento del arte” (Erkenntnischarakter der Kunst). *Ästhetische Theorie* vuelve a situar la idea inicial de “artisticidad”, la verdad artística, en el “interior” (Inneres) de la concreción artística, en la fuerza de su objetivación y su mediación interna, evocadas por su carácter de “artefacto”, por los problemas a los que se enfrenta y por su material (7, 135). La medida de *artisticidad* es teorizada como la medi-

¹⁷ Conviene señalar que el término “afirmativa” como determinación de la estética marcusiana no se emplea aquí en el sentido como lo usa Marcuse para caracterizar la cultura neutralizada, socialmente integrada y reificada (Cf. H.MARCUSE, “Sobre el carácter afirmativo de la cultura”, en: *Cultura y Sociedad I*, Frankfurt am Main 1965). Por “afirmación” entendemos antes bien la tentativa marcusiana de hacer virar la estética de Adorno hacia lo que H.R.Jauss conceptúa como “positivización” de la estética negativa de Adorno. Cf. H.R.JAUSS, “Negativität und Identifikation. Versuch einer Theorie der ästhetischen Erfahrung”, en: *Positionen der Negativität*, Weinrich, H., (edit.), München 1977, pp. 263-339), “positivización” que constituye no menos el empeño de Wellmer.

¹⁸ WELLMER, op. cit. (1983), p. 158. Wellmer cita aquí a H.R. Jauss.

¹⁹ Cf. al respecto, MARCUSE, op.cit. (1977), pp. 16-17 y pp. 27-29. Cf. WELLMER, op.cit. (1983), p. 165.

da de la corrección-incorrección, verdad-falsedad en la concreta solución de los problemas que el material y el lenguaje artísticos, siempre históricos, plantean en cada caso. La complejificación, enriquecimiento y diferenciación de las soluciones, en virtud de la iluminación de las nuevas posibilidades del objeto, frente a su dominio extrínseco, son para Adorno determinantes del grado de verdad del arte. Desde esta noción de verdad, las modernidades artística y filosófica no pueden para Adorno sino coincidir en su búsqueda de una posición sujeto-objeto no domeñante, una idea de "forma" y de "síntesis" no coactivas, que posibilite la conmensurabilidad última de las esferas estética y cognoscitiva (7, 330).²⁰

Esta desconexión fundamental que opera en el proyecto wellmeriano sobre las relaciones entre arte y verdad, produce cortocircuitos en tres órdenes fundamentalmente: en primer lugar, en la asimilación productiva de la tradición estética hegeliana, retrocediendo a un estadio previo, la teorización kantiana; en segundo término, y como resultado de ello, dicha desconexión no puede menos que volverse contra la autonomía de la propia disciplina estética y, en tercer lugar, contra la posibilidad de constituir una estética crítica de las producciones artísticas. Resultado último no es sino la claudicación ante la irracionalización del arte.

(a) La "aproximación" adorniana de arte y conocimiento tenía como objetivo la teorización de una noción irrestricta de racionalidad. Esta tarea implicaba la des-irracionalización del arte, pues su relegación al ámbito de lo irracional era justamente producto de una concepción limitada y excluyente de la razón y de su institucionalización: la división burguesa entre trabajo, conocimiento y arte. La posibilidad de sustraer al arte a esta conceptualización exigía en Adorno la superación de la estética kantiana, tarea que emprendiera Hegel y que Adorno hace suya: formalismo/materialismo estéticos, estética formal y estética de contenido, estética subjetiva y objetiva o "estética subjetiva" (*Wirkungsästhetik*) frente a "estética de contenido" (*Inhaltsästhetik*) son en *Ästhetische Theorie* algunos de los pares que encauzan la discusión. A su través se pone en juego la posibilidad de que la disciplina estética logre vinculabilidad teórica y la posibilidad de discernir entre arte y no-arte.

Frente a ello, tanto Marcuse como Wellmer realizan un viraje hacia la "Wirkungsästhetik", a Kant tras Hegel, que puede implicar un retroceso en la medida en que fue Hegel quien por vez primera concedió al arte pretensiones de conocimiento y de verdad. La dependencia de *Die Permanenz der Kunst* (1977) del temprano posicionamiento marcusiano en relación a la estética kantiana es ya palmaria en *Eros y Civilización* (1950-1951): "La dimensión estética", capítulo central del clásico marcusiano, es el intento de reapropiación de la estética kantiana desde una perspectiva post-marxista: si finalmente, en la obra de 1977, el arte puede ser medio de subversión de la experiencia ordinaria, es porque, tal y como teoriza el escrito de 1950, "la experiencia (estética)... es totalmente diferente tanto de la de todos los días como de la científica; todos

²⁰ Esta es la razón por la que "Mímesis", el concepto central de la estética adorniana, no es sólo un concepto intraestético, sino también un concepto filosófico, cuya trama la constituyen momentos de la tradición filosófica. "Mímesis" queda en Adorno articulado en torno a las nociones filosóficas de "mediación" y "síntesis", nervios de la dialéctica hegeliana. Cf. mi escrito "Estética y Teoría de la racionalidad", en: A. WELLMER, V. GÓMEZ, *Teoría Crítica y Estética: Dos interpretaciones de Th. W. Adorno*, Valencia 1994.

²¹ MARCUSE, *Eros y Civilización*, Seix Barral, Barcelona 1970, Cf. p. 169.

los lazos entre el objeto y el mundo de la razón teórica y práctica son rotos, o más bien suspendidos”.²¹ Por ello es por lo que, para Marcuse, “la disciplina estética instala el orden de la sensualidad contra el de la razón”,²² algo que Adorno no dejó nunca de discutir.

Este énfasis marcusiano en la concesión al arte de un valor radicalmente subversivo contra lo establecido, no podría aparecer a los ojos de Wellmer, en quien la Teoría Crítica ya ha renunciado a excesos plurales, sino como una arbitrariedad: la escisión de las esferas de la modernidad cultural, canonizada por Kant, debe quedar incuestionada, pese a la evidencia de esa “operación de idénticas fuerzas en esferas no idénticas” (7, 344) que Adorno hace efectiva contra la departamentalización y cosificación del espíritu. Tras acatar la escisión kantiana de las esferas, Wellmer no puede sino conferir al arte una función de “iluminación” (Erhellung): “La obra de arte no puede ser la totalidad de la razón, más bien necesita ésta del arte para su iluminación: sin la experiencia estética y sus potenciales subversivos nuestros discursos morales serían ciegos y nuestra interpretación del mundo devendría vacía”.²³ Esta función auxiliar que Wellmer concede al arte no toca en absoluto aquello que define la “Wirkungsästhetik” kantiana, antes bien lo sanciona en términos de teoría de la acción: el arte es incapaz de verdad, porque ésta ha sido reservada por entero a la esfera cognoscitiva. De este modo la Teoría Crítica más ilustrada sucumbe a la dialéctica de la Ilustración: si el Positivismo de principios de siglo relegó la filosofía al arte y le concedió un valor meramente *heurístico*, esta figura de la Ilustración se repite ahora en Wellmer. ¿No significa otorgar un valor exclusivamente heurístico a la “iluminación” que el arte trae al mundo, relegarlo a las fuerzas de lo irracional, de lo súbito y adiscursivo?.

(b) Pero el retroceso a Kant tras Hegel comporta, en segundo lugar, la problematización del estatus de la estética. Para Adorno, el paso de Kant a Hegel suponía un progreso en la medida en que la estética sólo podía obtener necesidad teórica si era capaz de mostrar que su objeto era él mismo portador de un contenido de verdad. Sólo en este caso sería legítimo hablar en sentido estricto de “corrección” (Stimmigkeit), “objetividad” (Objektivität), “nivel formal” alcanzado (Formniveau) y “verdad” (Wahrheit) del arte. Por el contrario, si ocurriese con necesidad que el objeto artístico dependiese en cada caso del modo de la relación que con él estableciese el receptor —y la idea adorniana de “des-artización” (Ent-Kunstung) del arte industrialmente administrado traduce esta situación—, ello afectaría a la estética de un grado tal de contingencia que privaría a su discurso de toda necesidad. Su resultado sería no sólo la autocancelación de la estética, sino también del propio arte, reducido entonces a “a battery of tests” (7, 394), tal y como según Adorno la estética empirista permite que perdure sólo por convencionalis-

²² *Ibid.*, p. 172 (El subrayado es nuestro).

²³ WELLMER, *op.cit.* (1983), p. 112. Adjudicando al arte una función de “iluminación”, Wellmer recupera para la Teoría Crítica la función de lo “ejemplar” (Exemplarisches) que a su vez H.R. Jauss recoge de la *Kritik der Urteilskraft* de Kant. A su través, la función comunicativa del arte sólo vuelve a ganarse después de dar por válida la escisión kantiana entre arte y conocimiento. Sobre esta escisión Kant se expresa bien claramente: “El juicio de gusto (Geschmackurteil) mismo no postula el acuerdo de parte de todo el mundo (puesto que esto sólo puede hacerlo el juicio lógico universal, dado que éste puede aducir razones); aquél sólo pone ante los ojos de todo el mundo este acuerdo como un casode la regla, conforme a lo cual no aguarda su confirmación de parte de los conceptos, sino por otra vía” (KANT, *Kritik der Urteilskraft*, 8. Citado por H.R. JAUSS, *op.cit.*, (1975), p. 337. (El subrayado es nuestro).

mo cultural. Sólo la concesión a su objeto de un carácter de necesidad, objetividad y verdad podría impedir que la estética filosófica se viese obligada a reducirse o bien a una "psicología del artista", a una "psicología del receptor" o bien a mera sociología del momento de la emergencia de las producciones artísticas.²⁴

(c) Pero el retroceso a Kant agudiza la cuestionabilidad de tal intento en otro respecto: ¿es verdaderamente posible, en el seno de una estética comunicativamente orientada, discernir de modo certero entre arte y no-arte?

Desde el horizonte de un concepto post-utópico de modernidad, Wellmer pretende poder aprehender el *potencial comunicativo* del arte moderno que la estética de Adorno, al menos en su superficie oficial, siempre negó. Y, según Wellmer, "sin demasiadas razones", puesto que Adorno habría absolutizado el carácter ideológico de la cultura en su neutralización en el aparato de producción material, cuando en verdad ocurriría que la "resistencia está tan incrustada en el sistema de la cultura moderna como el peligro de una degeneración en pura industria cultural: la industria cultural misma no puede menos de generar nuevas posibilidades de "resistencia contra la cultura afirmativa"²⁵. El "potencial comunicativo" de la modernidad estética no consiste para Wellmer sino en el "potencial de apertura de relaciones comunicativas y de autoentendimiento de los receptores del arte en dirección hacia momentos ajenos a todo sentido habitual, tabuizados, segregados y dispares de su propia experiencia"²⁶.

Pero esta reformulación comunicativa de la estética adorniana tiene lugar desde dos supuestos teóricos que han hecho las veces de instancias desde las que la actual Teoría Crítica ha realizado su ajuste teórico de cuentas con la filosofía de Adorno en su conjunto. Supuestos compartidos por Wellmer y Habermas son: que Adorno habría reducido injustificadamente el potencial emancipatorio inherente a la cultura moderna y que, igual que Nietzsche, habría entendido la modernidad artística en su carácter de descenramiento y *shock*, y orientado hacia ella la filosofía en busca de ámbitos capaces de susstraerse a la razón instrumental y a su institucionalización social.²⁷ Ninguno de estos supuestos, sin embargo, puede quedar exento de crítica.

En verdad, aquello que Wellmer, rascando en lo que él llama la superficie oficial de la estética adorniana, pretende extraer, ahora de modo no-aporético, a saber: el potencial comunicativo del arte moderno, fue ya suficientemente teorizado por Adorno. Marcuse popularizaría después el potencial de resistencia y subversión que nos ha legado la conceptualización kantiana del ámbito estético como el ámbito de la "contemplación desinteresada", que Adorno recoge, como hemos señalado, en su idea del arte como "lugarte-

²⁴ Precisamente la "psicología de los afectos" y la sociología de la génesis del arte y del gusto son desde Jauss los dos frentes ante los que el viraje a la "estética de la recepción" (Rezeptionsästhetik) tiene necesariamente que delimitarse (Cf. H.R.JAUSS, op.cit. (1975), p. 271 especialmente). Sin embargo, la estética de la recepción, en su delimitación con la "estética negativa" de Adorno, no puede dar de sí sino una tipología de los modos de comportamiento del receptor ante las obras de arte. Cf. JAUSS, ibid., pp. 317 y ss.

²⁵ WELLMER, A. "La unidad no coactiva de lo múltiple. Sobre la posibilidad de una nueva lectura de Adorno", en: WELLMER, A., GOMEZ, V. op.cit. (1994).

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Cf. fundamentalmente, J. HABERMAS, "Die Verschlingung von Mythos und Aufklärung", Secciones V y ss., en: HABERMAS, *Der Diskurs der Moderne*, Frankfurt am Main 1985.

niente". Sólo que la estética de Adorno ha avanzado no menos enfáticamente sobre ese potencial, y no precisamente ni de modo exclusivo en la línea de la consideración utópica de la relación de arte y sociedad, también efectiva en su obra.

La idea adorniana de *artisticidad* conecta las esferas de lo verdadero y lo bello, que Wellmer, como Kant y Marcuse, sanciona en su escisión. Wellmer reduce el *contenido de verdad del arte* a la virtual efectividad de su recepción (*Wirkung*), a tenor de la "Wirkungsästhetik" por él reasumida. Pero así sucumbe él mismo a la crítica elevada contra Adorno, aunque en su momento inverso: Wellmer no presta suficiente atención a la ambivalencia del proceso ilustrado. De un modo *adialéctico* separa "lo positivo" de "lo negativo" de la modernidad cultural como un "por una parte" y "por otra parte", cuando su concepción dialéctica y crítica implica precisamente pensar su no-separabilidad, su imbricación.²⁸

Situar el potencial emancipatorio del arte moderno del lado de la recepción es librarlo a la inmediatez psicológica del receptor, y ésta es siempre fluctuante individualmente: según no tan recónditos mecanismos de higiene mental, un rasgo destabuizador del arte moderno podría ser igualmente recibido como reafirmación a contrario de la instancia tabuizadora y represiva; como fondo sobre el que reafirmar la tabuización en un grado mayor. O aún: una actitud de indiferencia por parte del receptor hacia el contenido artístico puede siempre poner fuera de juego, "estetizándolo", un contenido presuntamente destabuizador o extrañante. Marc Jimenez lo ha expresado así: "Naturalmente, esta propiedad subversiva está por probar".²⁹ En realidad, en la esfera de la recepción toda necesidad queda suspendida.³⁰ Esta *ambivalencia* es la que reclama que la teoría corrija la inclinación a la inmediatez: el *potencial de comunicación* ha sido determinado y hecho cualitativo por Adorno como *potencial de artisticidad*. Sólo así determinado puede en verdad quedar liberado y cumplir su efecto o función. Ciertamente no sin él. La teoría no puede elevar el "potencial de comunicación" a invariante estética. Antes bien debería convertirse en una de las "categorías en transición" para la conceptualización del arte moderno, categoría que tiene que ser en cada caso interpretada materialmente, es decir, quedar abierta a su "verificación" y contraste en la crítica concreta. Esta es la razón por la que el potencial comunicativo queda en Adorno finalmente indecidiendo, y esta indecisión no es en Adorno una carencia teórica sino la forma refleja de la indecisión de la realidad.³¹

²⁸ He criticado el abandono del paradigma filosófico dialéctico en el tratamiento habermasiano de la paralogía de la cosificación social, así como sus consecuencias conciliadoras y acriticas, en mi escrito "Mundo administrado" o "Colonización del mundo de la vida". La depotenciación de la Teoría Crítica en J.Habermas", *Daimon*, Murcia 1995.

²⁹ Marc JIMÉNEZ, *La Critique. Crise de l'art ou consensus culturel?*, Klincksieck, Paris 1995, Cf.p.26.

³⁰ Ha sido el propio Jauss quien, en su intento de fundamentar comunicativamente una estética de la recepción, ha iluminado el carácter esencialmente ambivalente de la misma. De este modo, cuando el autor elabora la tipificación de los modos de identificación del receptor en relación a la obra de arte, en ningún momento se ahorra la descripción de los aspectos negativos de la misma, los cuales, frente al potencial emancipador de los aspectos positivos, subyugan al receptor bien bajo la fascinación colectiva o bien bajo rituales arcaicos, así como bajo la indiferencia de la actitud esteticista. Cf. H.R. JAUSS, op.cit. (1975), pp. 314 y ss., "Interaktionsmuster der ästhetischen Identifikation mit dem Helden".

³¹ La estética de Adorno no puede ser medida y criticada correctamente según los raseros de una estética de la recepción, porque, a diferencia de ésta, es una "estética de la artisticidad". Centrada sobre la articulación inmanente de la obra de arte, se la critica a una luz impropia cuando, como en Jauss y Wellmer, se la confronta con el punto de vista de la recepción. Esta tesis se muestra del modo más fehaciente a contrario: tal y como

Ni Marcuse, ni Jauss, ni Wellmer han recibido la elaboración temprana de Adorno de la idea de *artisticidad*. De la estética de Adorno sólo se ha recibido lo que él mismo consideraba ya como algo problemático y aporético: la ligazón del arte hermético con “lo que aún no es” (das Nichtseiende), la utopía, y su ineffectividad social. Común a todos ellos —y este es el segundo supuesto que viene operando desde hace tiempo como elemento fundamental en el ajuste teórico de cuentas con la filosofía de Adorno— es la comprensión de la modernidad artística en sus rasgos de *shock-explosión-extrañación y subversión* de la experiencia, herederos de la “contemplación desinteresada” teorizada por Kant. Pero de esta conceptualización no queda en ellos sino su vertiente exclusivamente subjetivo-formal. Fue Hegel quien dotó de contenido a esta determinación formal kantiana. En su estética la idea de “contemplación desinteresada” significa más que un comportamiento no-habitual del sujeto en relación con la obra de arte. “Descentrada”, la experiencia estética es distinta de la experiencia cotidiana porque a su través el individuo se olvida a sí mismo para perderse por completo en la obra; debe convertirse él mismo en idéntico a la obra —lo contrario de lo que sucede en toda “identificación” usual del arte—, es decir, ser atento hacia su propia objetividad, a aquello que en tanto que “no-Yo” manifiesta sus propias reglas, su propio orden. Esta nueva legalidad, la que resulta de la *artisticidad*, no coincide con la de la proyección psicológica o pre-estética. Es así como la idea adorniana de *artisticidad*, posibilita leer diferentemente la modernidad artística, puesto que la teoría es capaz de escrutar como su tólos la prosecución de la racionalidad artística, no precisamente la extrañación y el *shock*.³²

“Efecto sin causa” (Wirkung ohne Ursache), el potencial de causar efectos sobre el receptor independientemente de la cualidad de la cosa misma, no es algo inmediatamente emancipador. Toda “Wirkung” incualificada está expuesta a su conversión en “Wirksamkeit”, es decir, en eficacia calculada, el único criterio de los productos de la industria cultural. El *potencial comunicativo* sólo es verdaderamente tal si es resultado del *potencial de artisticidad*, pues de lo contrario, “comunicación”, contra su propio concepto, peligra devenir simple experiencia pre-estética y proyectiva, es decir, resolverse

Jauss pone de relieve, siguiendo a G. Buck, lo “ejemplar” en el ámbito del arte, aquello por lo que su recepción puede, en su valor comunicacional, ser constituyente de normas de la acción, es un valor que la *Kritik der Urteilskraft* de Kant establece como algo “indeterminado” (unbestimmt), siendo el suyo un carácter “dinámico”, es decir, determinado a posteriori en cada nueva concreción (Cf. JAUSS, op.cit., “Das Exemplarische als Übergang von ästhetischer zu moralischer Identifikation”, pp. 314-315). Dada tal indeterminación, que Jauss no duda en calificar de “ambivalencia fundamental” (Grundambivalenz) de la experiencia estética, la estética sólo puede constituirse como disciplina necesaria y autónoma en el avance desde Kant a Hegel, avance que nignen tanto Jauss como Wellmer en su crítica a Adorno. Este podría sin reservas ratificar el juicio kantiano sobre la indeterminación radical de la recepción estética por lo que se refiere a su valor emancipador o represivo, pero en ello no se agota la teorización adorniana del arte moderno, que ha tomado la palabra a Hegel en lo que se refiere al carácter de conocimiento y verdad del arte. La estética de Adorno, “negativa”, efectivamente, en lo que respecta a su tematización de las relaciones entre arte y sociedad, es mucho más que una “estética de la negatividad”, a la que se ve reducida previamente a su transformación comunicativa en Jauss y Wellmer: la teoría estética de Adorno es una “estética de la *artisticidad*”.

³² He comenzado a esbozar las directrices de esta lectura de la modernidad artística en mis escritos ‘Paul Valery, poésis y modernidad artística’, en *Eutopías*, vol. 105, Universidad de Valencia 1995, ‘Hacia una estética irrestricta. Para la restitución de lo «impensado» en la modernidad estética’ (Conferencia pronunciada en la Universidad Complutense de Madrid el 28.11.1995) y en ‘Charles Baudelaire. Los equívocos de la modernidad estética’ (inédito).

unilateralmente por el lado del sujeto receptor: en tal comunicación, la obra misma sólo entra en la conversación de modo harto menguado.

La cuestión enigmática que lanza el carbonero idealizado de Meunier, paradigma de todo arte comunicativo, no puede resolverse ni à la Marcuse ni à la Wellmer, puesto que el punto de vista de la recepción carece de criterios para su resolución: sus efectos sobre ésta son ambiguos, y esta ambigüedad se retrotrae a una ambigüedad de base, la que surca una sociedad sin libertad (7. 9). La radical ambivalencia del proceso social, cuya resolución negativa tantas veces se ha objetado a Adorno, es precisamente lo que impide, cuando se la tiene suficientemente a la vista, desplazar afirmativa o comunicativamente el virtual valor crítico del arte hacia una recepción sin cualidad. La estética subjetiva no puede ofrecer criterios para la correcta discriminación entre el arte y su declive; éstos sólo pueden escrutarse en la inmanencia de la concreción artística. En este sentido, esa "terquedad de oficio" (7, 393) de la que habla Adorno, y que liga indisolublemente la "ciencia del arte" (Kunstwissenschaft) a la filosofía del arte (Kunstphilosophie), aun siendo ésta irreductible a aquélla (7,517), debe ser revalorizada.³³ Sólo a su través es posible determinar lo que una estética subjetiva no puede sino dejar indeterminado poniendo en peligro su objeto de discurso y, de este modo, también a sí misma.

³³ Es esta «terquedad de oficio», que la estética de la recepción deja fuera de juego a la hora de la evaluación de la concreción artística, la que Rochlitz supo imputarle en su carencia al punto de vista de Wellmer «... la relativización de la verdad artística en Wellmer (es decir, el resultado de centrar la teoría estética en el sujeto receptor y de conceder al arte una «verdad» sólo metafóricamente) parece ser debida a una familiaridad insuficiente con la lógica rigurosa de las obras de arte». Cf. Rainer ROCHLITZ, «Esthétique et Rationalité. D'Adorno à Habermas», en *Révue d'Esthétique* núm. 8, p. 66.



Taula (UIB)
núm. 23-24, 1995

Estudis

**ALGUNAS REFLEXIONES CORPORATIVAS
SOBRE LA ÉTICA Y LA POLÍTICA
(A PROPÓSITO DE ROBERT NOZICK)**

Camilo J. Cela Conde

Universitat de les Illes Balears

RESUMEN: La teoría del Estado mínimo de Nozick ha recibido numerosas críticas «externas», tanto desde el punto de vista ideológico como desde propuestas alternativas del pensamiento político, como es la de Rawls. Sin embargo, pocas veces se analiza su coherencia interna. Este artículo plantea la posible quiebra del modelo de extensión utópica del Estado mínimo; tomando en consideración las propias condiciones exigidas por Nozick para dicha extensión.

ABSTRACT: Nozick's theory on the Minimal State has been criticized many times, either from ideological points of view or opposite political theories (such as that of Rawls). However, little attention has been paid to the internal coherence of Nozick's model. This paper focuses the possible collapse of Nozick's idea on the Minimal State Utopian extension, taking in consideration the conditions actually proposed by Nozick himself.

Todo profesor de ética, o de filosofía política, o —por dejar las cosas en su más amplia y justa medida— de eso que, desde el punto de vista del ministerio español de Educación, se llama «filosofía del derecho, moral y política» (FDMP, en adelante), se habrá visto en alguna ocasión asediado por las inquietudes de estar enseñando algo que tiene poco que ver con el mundo real. La necesaria y oportuna distinción entre *ser* y *deber ser* lleva, a veces, a ese particular tipo de esquizofrenia. Permítaseme, pues, echar mano a algo parecido a la terapia de grupo para poner por delante la confesión de que, en mi caso, eso sucede bastante a menudo.

No parece claro el motivo por el que tenga que ser necesariamente así. El hecho de que panorama político occidental puede ser acotado, con un margen de error razonable y asumible, entre las dos propuestas alternativas de la socialdemocracia y del neoliberalismo proporciona al profesor ése del que hablábamos una salida elegante: la de construir un programa en el que las teorías de Rawls y Nozick se lleven la parte del león. Al fin y al cabo responden bastante bien a lo que podríamos llamar una justificación doctrinal de esas ideologías políticas. Pero mis dudas aumentan todavía más siempre que hablo con los profesores de FDMP, o leo sus trabajos. La idea de contraponer a Rawls y Nozick no gana ningún premio en la carrera hacia la originalidad, por supuesto: el recurso a esos autores es algo machaconamente generalizado ya. Pero si en el terreno del ser —suponiendo que los gobiernos y los parlamentos occidentales respondan a tal exigen-

cia— la política neoliberal está por encima de la socialdemócrata o, en último extremo, a la par, los profesores de FDMP no ocultan su preferencia por la teoría rawlsiana de la justicia. Nozick recibe diatribas que se instalan claramente en el terreno del desprecio y hasta rozan el insulto.

El por qué de ese sesgo podría tener que ver con una cuestión académica: quizá Rawls ilustra muy bien el pensamiento socialdemócrata mientras que Nozick, por el contrario, no hace justicia al neoliberal. Pero me temo que no van por ahí los tiros. El gremio de la FDMP, con algunas honrosas excepciones¹, no suele conceder a Nozick el beneficio de esa duda. Por referirme tan solo a un amigo mío que sé que no ha de enfadarse si le concedo la bandera de la alergia a Nozick, Javier Muguerza, nos encontramos con que saluda al autor americano así:

«(...) la constatación de que todo en este mundo es susceptible de empeorar la tenemos en la obra *Anarchy, State and Utopia* (1974). Su neocontractualismo, si cabe hablar de tal, ni tan siquiera para mientes en <consensos>, de los que no precisa echar mano quien se ufana por declararse un *libertarian* (...). El anarco-capitalismo nozickiano, para el que hasta la misma democracia tal como hoy en día se concibe en su país vendría a reducirse a *demoktésis*, no pretende otra cosa que añadir una coloración que da en calificar de <utópica> a la eviternidad dictada por decreto de los más rancios *tópicos* distributivos de la sociedad en que se ha fraguado, por lo que queda incluso por debajo de las morigeradas oportunidades de reforma social que mal que bien instituía la condición de renegociable del contrato constitucional de Buchanan. Aunque, eso sí, la aplastante vulgaridad de aquel propósito aparece adornada acá y allá con unos cuantos trémolos éticos, como la insistente invocación de la <inviolabilidad moral de las personas>, *inviolabilidad moral* que, por lo visto, afecta más en la opinión de Nozick a la repleta bolsa de unas que al vacío estómago de otras.» (Muguerza, 1990).

Espero que se me perdone una cita tan larga, toda vez que ilustra muy bien el por qué de las sospechas respecto de Nozick. Las palabras de Muguerza aluden más a aspectos generales de lo que es el sustrato ideológico del neoliberalismo que a la debilidad de los argumentos de Nozick. A éste se le conceden incluso unos cuantos trémolos éticos, lo que no es poco si recordamos las veces que se ha negado la condición de moral al pensamiento de quienes, con Caliclés y Trasímaco en la lejanía y von Hayek mucho más cerca, sostienen la superioridad ética de los más fuertes. La síntesis de los enojos que le causa la teoría de Nozick a Muguerza y a quienes piensan como él² puede reducirse a dos puntos: la inviolabilidad moral de las personas y la consagración de la propiedad privada como principio básico de la sociedad que se sitúa por encima de cualquier principio de redistribución. Como el lector recordará sin duda, Nozick llega por una vía de «mano invisible» a la justificación del Estado ultramínimo —una organización que establece el monopolio de la violencia, pero no proporciona protección a *todos* sus ciudadanos, sino solamente a los que pagan por ella, cosa que le permite no redistribuir nada

¹ Como, en nuestro país, Fernando Vallespín. Entre las excepciones no sitúo, desde luego, a quienes ideológicamente quizá estuviesen de acuerdo con Nozick, e incluso con von Hayek, pero no han oído hablar más que remotamente de esos autores.

² Permítaseme permanecer por el momento asépticamente ajeno y no definirme, en lo que hace a mí mismo, al respecto.

en absoluto— y se encuentra con el escollo de que, a partir de ese momento, los dos principios de inviolabilidad y de no redistribución entran en conflicto. Si se reivindica el derecho a la inviolabilidad de la persona, hay que establecer impuestos para redistribuir el mínimo necesario que nos permita proteger a quienes no pagan por ello. Si se mantiene rígido el derecho de cada ciudadano a que no se le arrebate ninguno de sus bienes por vía de impuestos, algunos de los miembros de la sociedad se quedarán irremisiblemente sin protección. Así que el *Estado mínimo*, cono sus mínimos impuestos y su mínima redistribución, aparece por medio de una elección moral: la que sitúa el principio de inviolabilidad jerárquicamente sobre aquel que protege la propiedad privada. Ninguna otra redistribución queda moralmente justificada o, dicho de forma más rotunda, toda otra redistribución queda moralmente deslegitimada.

Ese es el panorama que se despacha con la ironía acerca de las bolsas y los estómagos. Pero sucede que Nozick no se inventa ninguno de los principios morales que forman el esqueleto de su teoría. Desde Locke, y a través de toda la historia liberal, la inviolabilidad de la persona y el derecho moral a la propiedad privada no es que formen parte del universo ético: son su columna vertebral. Denostar a Nozick y alabar a Rawls por el resultado que se obtenga de la aplicación de sus respectivos y divergentes modelos puede tener sentido desde el punto de vista político, y la tiene, sin duda, desde el ideológico, pero en nombre de la filosofía moral convendría, quizá, tomarse un poco más en serio a Nozick. Recursos como el de Peter Singer, para quien la teoría de Nozick es absurda pero no peligrosa, porque no hay, según él, ni la más mínima probabilidad de que quienes tienen la sartén política por el mango —Reagan, Thatcher— la entiendan, son ingeniosos y divertidos pero no descalifican, a mi juicio, el *anarcocapitalismo*, por usar el término ya impuesto de Fernando Vallespín.³

¿Tenemos que concluir, pues, que la teoría del Estado mínimo de Nozick es consecuente con los principios del liberalismo, está lógicamente bien armada y sólo podemos oponernos a ella con las armas de la ironía y la amenaza de un mundo peor? Un autor tan ilustre como McIntyre asegura que la elección entre Rawls y Nozick no puede resolverse dentro de la filosofía moral: tenemos que decantarnos por uno u otro en el terreno ideológico o, si se prefiere, emotivo. Se me permitirá disentir.

El que la razón anda en retirada y ofrece muy escasas esperanzas nos lo había advertido ya el propio Javier Muguerza hace años. Nadie debería escandalizarse, pues, por el hecho de que los profesores de FDMP tengan que recurrir, finalmente, a la solidaridad y al «rostro humano». Pero quienes anteponeamos la tozudez a la elegancia no solemos quedarnos con la suficiente paz de espíritu como para dar por buena tal salida. Por mucho que cunda la sensación de que el mundo de la moral tiene más que ver con la emotividad que con las razones —el cerebro profundo le gana terreno al neocórtex—, eso no nos obliga a comulgar necesariamente con ruedas de molino dando por buena toda argumentación que se nos presente, sea cual sea ésta y al margen de su sentido específico. Intentaré, pues, ofrecer algún argumento en contra de la teoría del Estado mínimo de Nozick en virtud de su propia inconsistencia interna.

Fernando Vallespín, cuya atención al texto de Nozick es la que lleva precisamente a Muguerza a ocuparse del autor de *Anarchy, State and Utopia*, ha indicado ya cuál es la línea más débil de la argumentación nozickiana: la de su propuesta «utópica». Pero para

³ Vid. más adelante.

entender el alcance de sus dudas será bueno recordar primero algunos de los rasgos esenciales de ese especial tipo de utopía.

En la última parte de *Anarchy, State and Utopia*, Nozick llega de nuevo al Estado mínimo, pero mediante un rodeo a partir de las propuestas utópicas que nos darían los ciudadanos si se les permitiese imaginar la sociedad en la que quieren vivir. Nozick entiende que las diferencias entre las personas son tan grandes que no llegarían a una sola comunidad utópica, sino a una gran cantidad de ellas. Y el hecho de que, finalmente, las que consigan sobrevivir —en el sentido de atraer con sus tentaciones a los necesarios clientes— sean Estados mínimos no debería llamarnos a engaño acerca del lugar que se le concede a la solidaridad en el mundo: las comunidades utópicas de Nozick *pueden redistribuir* más allá de lo necesario para asegurar la inviolabilidad de las personas. Un grupo de ciudadanos puede perfectamente ponerse de acuerdo en formar una comunidad utópica en la que exista subsidio de desempleo, asistencia sanitaria, jubilación y cuanto rasgo del Estado del bienestar se desee. Lo único que no puede hacer ese grupo de ciudadanos es *obligar* a nadie a que viva en esas condiciones: todos los que apuesten por esa comunidad utópica lo hacen voluntariamente. Las distintas comunidades pueden abarcar, pues, un abanico muy grande de posibilidades con mayores o menores dosis de redistribución y, si se desea, de locura. Una comunidad puede, en el ejercicio de su derecho soberano, establecer que sus miembros comerán únicamente alimentos de color amarillo, o que cada día quince del mes saldrán a la calle vestidos de torero y hablando en gaélico. La libertad tiene esas ventajas. ¿Que algunas de esas propuestas son demasiado absurdas para poderse establecer en el mundo real? Bueno, eso no es un problema. Yo, ciudadano del mundo, imagino un marco utópico así, lo lanzo al mercado de las comunidades y el día a día ya se encargará de demostrar si mi idea es disparatada o, por el contrario, feliz. Si atrae a mucha gente y prospera, nadie puede echarme en cara que las condiciones que he establecido son demenciales: los críticos harán bien en buscarse otra comunidad que les proporcione mejores rasgos o, si no encuentran ninguna que les satisfaga suficientemente, crear una a su peso y medida. El único límite que deben respetar es el del Estado mínimo. Ninguna comunidad podrá proponer la inexistencia total de redistribución: aquella necesaria para garantizar la inviolabilidad personal —y que define el Estado mínimo— es irrenunciable.

La utopía de Nozick es, en principio, hermosa: lleva la libertad personal a sus mayores cotas posibles sin tener que renunciar aparentemente a ninguna conquista social. Si las comunidades muy redistributivas, cargadas de mecanismos correctores de las diferencias sociales y personales, son atrayentes y tienen ventajas, sin duda que prosperarán. Si alguien quiere arriesgarse con una estrategia *maximax* y no pagar apenas impuestos a cambio de no tener derecho a casi nada, adelante con los faroles. Lo mejor, pues, para todos, y encima a la carta. ¿Alguien puede ofrecer más?

Pero ese mundo de tantas ventajas contiene una larva de inconsistencia que tiene poco que ver con las posibilidades reales de que suceda algo así o con la necesidad de superar unas diferencias históricamente establecidas. Una duda bien inmediata es la que expresa Vallespín en el texto que seguíamos antes de dar el rodeo del marco utópico de Nozick. Cuando tengamos una multitud de comunidades ya establecidas, ¿qué sucederá si ninguna de ellas quiere hacerse cargo de los dementes, los lisiados o los enfermos graves?

Supongo que Nozick podría invocar que la pregunta no hace al caso: se refiere a casos extremos y aislados respecto de un cuerpo social que podemos limitar, paradig-

máticamente, a unos estándares más generales. Una modificación *ad hoc* así resolvería seguramente el problema —aun cuando sea mediante los chirridos que todo recurso *ad hoc* provoca— y, en cualquier caso, nada impide que haya comunidades en las que esos ciudadanos estén perfectamente atendidos: arriésguese cada cuál, mientras está sano y cuerdo, a elegir la comunidad que le conviene. Unos quizá opten, siguiendo la estrategia *maximin* sacralizada por Rawls, por aquellas que pueden garantizar la asistencia social en tiempos de vacas flacas; otros puede que apuesten por una vida más desahogada mientras todo vaya bien y luego, cuando cambien las tornas, acepten la miseria o se decidan por el suicidio.

Pero basta con modificar un poco el argumento de Vallespín para que aparezcan problemas más serios. ¿Qué sucedería si una comunidad en concreto no quiere hacerse cargo de los ciudadanos *en perfecto estado de salud física y mental*?

Eso no es ninguna *boutade*. Imaginemos que los diferentes marcos para la utopía se han propuesto ya, que han tenido tiempo suficiente como para prosperar y decaer y que estamos en un momento en el que yo, ciudadano y profesor de FDMP de una comunidad a la que voy a llamar «Somalia», contemplo el panorama y descubro que hay otra comunidad llamada «Suiza» que, en el fondo, me gusta más.⁴ Una y otra comunidad tienen sus ventajas y sus inconvenientes y no son ni más ni menos deseables, en principio, de forma general; soy yo, en particular, quien me veo deslumbrado por las características de Suiza cuando las comparo con las de Somalia. De acuerdo con las condiciones del modelo de Nozick, tengo la posibilidad de viajar y me acerco a las fronteras suizas con el sano propósito de integrarme en esa comunidad que tanto me atrae. En Suiza no hace calor, la gente mantiene limpias las calles, e incluso las vacas, el servicio militar dura toda la vida, hay espléndidas oportunidades de oír conciertos y visitar exposiciones de arte y se pagan impuestos muy altos a cambio de una larga lista de ventajas sociales. Es la comunidad ideal que yo siempre, desde el calor, el polvo y la ausencia de impuestos y servicios de Somalia, había soñado.

Suiza tiene también una característica que me había olvidado mencionar: no acepta profesores de FDMP procedentes de Somalia —ni de ningún otro lado. Y ésa no es una condición caprichosa: sus ventajas como comunidad dependen necesariamente del mantenimiento de una población pequeña y, en consecuencia, restringe e incluso prohíbe la inmigración. En otras palabras, lo que hace atractiva a Suiza coincide necesariamente con lo que me impide sumarme a esa comunidad. No nos engañemos; si yo lograra ser suizo, me opondría con todas mis fuerzas a que se nos llenase el país de somalíes. Nadie lo dijo mejor que Groucho Marx: yo nunca me uniría a un club que admitiese gente como yo.

¿Puede existir dentro de la teoría de Nozick un marco utópico de ese tipo? Recordemos las condiciones que debe cumplir todo marco. En primer lugar, tiene que ser económicamente posible, en el sentido en que no podemos, por ejemplo, imaginar una propuesta utópica en la que se ofrezca a la vez muy poca redistribución y grandes servicios: tal como dicen los franceses, no podemos elegir a la vez la mantequilla y el dinero de la mantequilla. También debe ser humanamente viable, es decir, mantener el principio de las ventajas personales —yo no puedo construir una comunidad utópica

⁴ Si el lector asigna contenido semántico a esos nombres, al margen del que le concede el texto, es su propio y lamentable problema.

inventándome una cohorte de esclavos que me sirvan sin nada a cambio. Por último, no serán admisibles marcos utópicos que vayan contra los principios de inviolabilidad personal o de protección de la propiedad privada —más allá, por supuesto, de la redistribución impuesta por el Estado mínimo en este segundo caso.

Pero la Suiza utópica imaginada no transgrede ninguna de esas normas: ofrece servicios a cambio de impuestos de tal manera que quienes viven allí están voluntariamente de acuerdo en esa redistribución. Nadie se ve forzado a regalar trabajo. Y protege, por supuesto, a todos sus ciudadanos, es decir, a *todos los que viven ya allí*; el que impida el acceso a los de fuera no se contrapone en absoluto a las condiciones del modelo nozickiano. «Suiza» es una comunidad utópica válida a todos los efectos.

El problema del marco al que llamamos «Suiza» es muy grave para la teoría de Nozick, porque afecta de raíz a la supuesta libertad para adherirse a las comunidades utópicas que se encontraba como elemento básico de su sistema y le otorgaba la belleza antes mencionada. Si desaparece, siquiera mínimamente, la libertad absoluta de elección, desaparece el mecanismo: no sirve de nada que existan otras comunidades que sí admitan nuevos socios desde el momento en que hemos encontrado una que rompe la armonía libertaria —y que, incidentalmente, basa la mayor parte de su éxito como marco utópico en el hecho de romperla. Entiéndase, por cierto, que esa fórmula utópica de la exclusión de los extraños no es ni excepcional ni rara. Se encuentra de hecho en la base de la teoría ética de otro pensador fetiche del neoliberalismo, von Hayek, para quien la clave del comportamiento moral estriba en el establecimiento por parte de los miembros de una comunidad de unas «reglas del juego» cuya validez no puede ser puesta en duda invocando unos derechos generales y superiores. Permítaseme otra larga cita, de von Hayek esta vez:

«Es ciertamente triste que los hombres puedan volverse malos a causa de su ambiente, pero eso no altera el hecho de que son malos y deben ser tratados como tales. El pecador arrepentido puede merecer la absolución pero, en la medida en que continúe trasgrediendo las reglas de la moral, deberá permanecer como un miembro poco apreciado de la sociedad. El crimen no es necesariamente el resultado de la miseria y no queda excusado por el ambiente (...). Bajo el slogan de <no es culpa tuya>, la demagogia de la democracia ilimitada, sostenida por una psicología cientifista, ha venido en ayuda de los que reclaman compartir las riquezas de nuestra sociedad sin someterse a la disciplina que se le debe. La civilización no se mantiene concediendo un <derecho al igual respeto y consideración> a los que rompen el código. Ni podemos, bajo la pretensión de mantener nuestra sociedad, aceptar todas las creencias morales que se sostienen con igual convicción como si fuesen igualmente legítimas, y reconocer el derecho al feudo de sangre, o al infanticidio, o incluso al robo, o cualquier otras creencias morales contrarias a aquellas en las que descansa el funcionamiento de nuestra sociedad. Lo que hace a un individuo ser miembro de la sociedad y le da sus derechos es el que obedece las reglas. Otros puntos de vista contradictorios pueden darle derechos en otras sociedades, pero no en la nuestra. Para la ciencia de la antropología todas las culturas y morales pueden ser buenas por igual, pero nosotros mantenemos nuestra sociedad tratando a los otros como inferiores.» (Von Hayek, 1979).

Si yo formo parte de una comunidad con un código que condena, por ejemplo, el robo, no toleraré a los ladrones en ningún caso, al margen de que se mueran de hambre,

hayan tenido una infancia desgraciada o ignoren lo que es la propiedad privada. Tengo derecho a rodearme de quienes piensan como yo e incluso —aun cuando von Hayek no lo plantee así— me parece que, respetando la lógica de su argumento, podría también invocar ciertas razones para que en mi vecindario no se estableciesen analfabetos, o vendedores de cabras, o, ya que estamos, negros.

Von Hayek tiene, sobre Nozick, la virtud de no plantear contradicciones acerca de cuáles son los verdaderos valores morales del neoliberalismo: entiende que la pluralidad de códigos es un escollo para la vida en común y las comunidades harán bien en mantenerse con la suficiente «limpieza ética» para soslayar tales problemas. El planteamiento de von Hayek no se aleja demasiado de la idea de los marcos utópicos de Nozick, en realidad, pero con una diferencia importante; von Hayek no pretende conceder el beneficio de la duda. Quienes, por motivo de nacimiento, historia personal, constitución genética o azar poco clasificable sean «distintos», quedarán fuera sin posibilidad alguna de enmienda. Nozick es, aparentemente, más flexible. Pero sólo aparentemente. Tal como se ha pretendido indicar aquí, la igualdad básica individual y la libertad del ciudadano para integrarse en cualquier comunidad que se acerque a sus propios sueños utópicos son valores que quedan destruidos no por una circunstancia histórica, ni por herencias de ningún tipo, sino por la posibilidad de construir comunidades utópicas que nieguen como elemento básico de su forma de organización precisamente esos derechos.

Volvamos al principio. Se puede entender que Nozick no es una alternativa a Rawls por motivos ideológicos o, de acuerdo con la estrategia de estas páginas, que no alcanza a serlo por un problema de coherencia interna de *Anarchy, State and Utopia*. Eso no implica, ni por asomo, que el neoliberalismo quede desarmado teóricamente; lo único que exige es que se apuntale desde posturas más sólidas, como las de von Hayek; posturas que dejan mucho más claro, además, cuál es el sentido último que ha tomado el concepto de «neoliberal» y qué están haciendo en realidad los autores de esa corriente cuando diseñan mundos más o menos utópicos. Toda vez que los conceptos de «valor», «libertad» e «inviolabilidad personal» añaden a su papel puramente teórico el de una nada despreciable carga ideológica, conviene distinguir entre una y otra forma de aproximación. Cosa que nos lleva a una postrera advertencia, a título de moraleja: si alguien piensa que, como resumen de todo lo dicho, el problema de la presencia de comunidades restrictivas no pertenece a la teoría de juegos y a la alquimia contractualista, sino al mundo de la más cruda y tremenda realidad en el que nos movemos los profesores de FDMP, me parece que no ha prestado suficiente atención a mis argumentos y debería comenzar de nuevo por el principio sin saltarse ninguna línea ni distraerse con tareas inútiles como la de ir mirando alrededor.

BIBLIOGRAFIA

MUGUERZA, J.

(1990), *Desde la perplejidad*. México, Fondo de Cultura Económica.

NOZICK, R.

(1974), *Anarchy, State and Utopia*. New York, N.Y., Basic Books. Hay ed. castellana — un tanto infame.

VALLESPÍN OÑA, F.

(1985), *Nuevas teorías del Contrato social: John Rawls, Robert Nozick y James Buchanan*. Madrid, Alianza Universidad.

VON HAYEK, F.A.

(1979), *Law, Legislation and Liberty*. Vol. III. *The Political Order of a Free People*.

ASCENS I FALLIDA DE LA NATURALESA HUMANA

J. M. Llauradó

ABSTRACT: The ordering and the complete knowledge of the genetic material of our species included in the Human Genome Project will mean the end of the speculation —such as has been expounded up to now— about the existence of a human nature above any cultural alteration, the revision of the traditional views of anthropological and philosophical thought and a new interpretation of human cultural possibilities. All due possibly to not finding in our nature anything of that which we thought to have been printed.

Key words: Human Nature, Culture, Human Genome Project.

RESUM: La seqüenciació i el coneixement complet del material genètic humà pretesos pel projecte Genoma Humà significaran el final de l'especulació, tal com s'ha desenvolupada fins avui, sobre l'existència d'una naturalesa humana per damunt de qualsevol alteració cultural, la revisió de les visions tradicionals del pensament antropològic i filosòfic i una nova valoració de les possibilitats de la cultura humana. Tot perquè possiblement no hi trobem en la nostra naturalesa res del que pensàvem que hi havia escrit.

Paraules clau: Naturalesa humana, Cultura, Projecte Genoma Humà.

I malgrat tot jo era Martin Eden. Jack London.

El desenvolupament de la història i de la filosofia de la ciència, tot i la seva imprecisió per superar el nivell descriptiu i esdevenir una veritable psicologia de la ciència que expliqui els motius últims que estan en la gènesi de la creació científica i apunti a quines capacitats respon la investigació empírica, si són detallables, ha assolit en el pensament modern la missió de fer-nos veure com les imatges científiques han anat canviant la nostra visió de l'univers i de nosaltres mateixos. En aquest procés, malgrat que gairebé continu des del pensament grec, hi ha hagut una sèrie de fites que han arribat a trasbalsar fortament el pensament establert, alterant de sobte la imatge que tenien del món els propis científics i estenen-se, silenciosament però amb la fua d'una riuada, a la resta de la cultura.¹ L'esclat del model astronòmic que inicià el pensament modern, l'extensió a mitjan del segle XIX del pensament evolucionista o fins i tot l'empresa, teòrica i tècnica, que ha suposat l'inici de la conquesta de l'espai i el renaixement de l'astronomia

¹ Vid. A. J. Cain, 'Zoological Ideas 1831-1981'. *Nature*, vol. 293, 3, sept. del 1981; sobre l'extensió cultural de la biologia evolucionista i com no va ser-ne apreciable fins a la tercera o quarta dècada del segle XX.

com a ciència-mirall, formen la columna dorsal d'aquesta revolució continuada que ens ha portat del movedís i insegur territori de la modernitat als intents de superació a la recerca d'un altre regne.

La imatge que teníem de l'home, inseparable de la imatge que teníem del cosmos per una necessitat intel·lectual, en el cas grec, o participativa, com proposà Lull, o per motius evolutius, com va fer palès la biologia del segle XIX, és segurament a les portes d'una d'aquestes revolucions, que comença a aixecar silenciosament les més fonamentades creences i a obrir un cúmul d'incitants preguntes cap al nostre passat i al nostre futur, no només en l'àmbit, jove temporalment, de la ciència: la literatura, i tot art, igual que la ciència i el pensament social, ha tractat d'indagar en la naturalesa humana i de revelar-la, apuntant aquells trets que indirectament permetien suggerir en què consisteix. Des del món antic, d'aquesta manera, la fauna tractava de desvetllar quina era l'essència humana, què era allò que s'amagava sota els diferents homes i dones i que s'hi repetia, què és allò que ens fa humans i que es fa imprescindible per reconèixer-nos com a tals, allò que es comú a tots els homes, que no canvia amb l'edat, ni amb el coneixement, ni amb el poder ni la condició social, allò que és impossible de disfressar i que es manifesta per mitjà de les nostres més simples i bàsiques conductes, gairebé copiades dels animals. La fauna, i tota la seva descendència d'intents literaris, orals i escrits, temptejava d'assajar un acostament als animals per esbrinar què ens en feia diferents, tot i que el seu propòsit no és mai dirigit a tots els homes, sinó que escau adés als mentiders, adés a la dona xarlatana, adés a les persones que no s'ocupen de les coses necessàries, adés als homes enriquits per la sort, fent prendre a l'oient al mateix temps notícia de la indestructible diversitat humana; aquest intent conduí en el pensament científic que l'etologia, en el nostre segle, confirmés la sospita inconfessada de la nostra naturalesa animal. Tots aquests intents, repetits al llarg de segles i cultures, es feien sempre amb la recança que allò que hi trobéssim no ens agradés, compartint el besllum de Dostoievski que com més aprofundim en el pou de la naturalesa humana (veritablement un pou, com prova la imatge inesgotable del pool genètic, de la successió de calcs que hi ha en la història evolutiva de cada individu i de cada espècie) més ens espantem o, com a mínim, i en una visió optimista, més ens sorprenem.

A més d'un pou, de temptador i inconegut fons, la naturalesa humana és també un mapa, la constatació cartogràfica escrita amb material genètic de no sabem ben bé quina realitat. I l'intent de conèixer-la, d'identificar tant el mapa com la realitat que descriu, ha donat lloc a una empresa que segurament acompanyarà les que canviaren la imatge que tenim de nosaltres i de l'univers. El projecte Genoma Humà, la desmesurada iniciativa en la qual fan feina, per un terme previst de quinze anys, unes quatre-centes institucions europees a més d'altres nord-americanes, que engolirà amb tota seguretat molt més dels 2 bilions de pessetes previstos tractant d'interpretar el significat dels 3.000 milions d'unitats químiques que componen el repertori genètic de l'ésser humà, organitzades en prop de 100.000 gens, és l'intent de desxifrar l'alfabet de la naturalesa humana i així entrar en l'època en què els seus signes deixin d'intrigar i mostrin quina realitat arxiven i codifiquen. Walter Gilbert, Premi Nobel de Química i biòleg molecular a Harvard, ha dit que aquesta seqüenciació total és el graal de la genètica humana. I encara que ho sembli, o més que res tal vegada perquè sembla un projecte massa ambiciós,² pot comparar-

² Les primeres propostes sobre la possibilitat d'afrontar el projecte de la seqüenciació completa del genoma humà tenen ja tres decennis, però encara avui hi ha dubtes sobre la relació entre els seus costos humans i

se perquè la recerca del graal, reservada als elegits, tingué sempre una funció simbòlica: la revelació de participar d'un secret amagat al llarg de la història i diferent a tots els altres enigmes de l'esdevenir-se terror, darrere un signe de presència resplendent que fa empal·lidir tots els altres, i potser també perquè, com en la dilatada i complexa mescla de llegendes artúriques, el veritable objecte de la fascinació és l'ardu camí cap a ell, la recerca d'un signe que amaga el més valuós passat i usdefruït el més alt sentit.

Igual que el descobriment de la mecànica celeste o l'atabalament i la descreença davant l'afirmació del nostre origen animal, la imatge de l'home que s'expressa en tota la cultura canviarà amb les troballes d'aquest projecte. Joyce proposà la literatura com un intent de donar voltes a la naturalesa humana, sense mai aprofundir-hi, que ha dut a entrellucar totes les seves possibilitats, i que ha fet de la seva obra un pou —aquest sí sense fons— de significats. Ara és potser el moment de començar a conèixer aquest cabal, i resoldre tots els interrogants i calibrar totes les afirmacions que hem anat emmagatzemant rera les interrogacions que ens hem fet sempre sobre el nostre origen i la nostra naturalesa. En moltes visions de l'home, per exemple, i clarament en moltes visions científiques, s'afirma com a genuïna la seva capacitat i necessitat de comunicació i la seva essència social. Forma aquesta capacitat realment part de la naturalesa humana? Fins avui hom, sense dubtar, ha presagiat que sí, ja que és comuna a tots els individus i dóna lloc a innombrables manifestacions lingüístiques, possibilita totes les formes de la cultura, i fins i tot té un clar origen en espècies properes. Ara és el moment de demanar-nos, i potser de saber, si té una base genètica. O el sentiment d'individualitat, la sensació que tenim i han tingut tots els homes, i potser alguns dels nostres antecedents evolutius, de ser uns éssers únics: trobarem on està escrita en la nostra naturalesa?, trobarem la constatació escrita d'aquest missatge que ens hem anat transmetent?

Ara és l'hora d'interrogar-nos, potser per darrer cop, sobre tot allò que se'ns ha proposat al llarg de la nostra història. La psicologia pre-científica va afirmar i possibilitar la introspecció com un recurs individual a aquesta pregunta, tractant d'aprofundir més enllà de l'aparent i comuna individualitat, en l'afany de «localitzar el sentiment d'autoestimació en un impuls instintiu procedent de l'home primitiu»,³ ben segura que la consciència d'identitat havia d'estar situada a qualche lloc del nostre cos biològic, de la mateixa manera que Henry Jekyll descobrí que el seu cos natural «no era sinó un senzill hàbit o una expressió de les forces que constituïen el (meu) esperit».⁴ I aquesta successió d'interrogants que es presenta quan per primer cop estem en la situació de resoldre'ls amb tota seguretat i sense embuts sobre la càrrega empírica, només rera el moment de desxifrar un alfabet que faci avinent la nostra identitat biològica, s'ha arribat a fer il·limitadament extensa, i tan suggeridora que no hi ha manera de treure el cap del fil i esbri-

materials i la seva necessitat real. Wilhelm Ansorge, Director del Grup de Tecnologia Bioquímica del Laboratori Europeu de Microbiologia a Heidelberg, ha afirmat la conveniència de dur a terme la investigació per fases, tal com realment s'està fent, tot esperant de millorar els desenvolupaments tècnics que facilitin la feina i l'agilitzin.

³ Ed Block Jr., 'Evolutionist Psychology and Aesthetics: 'The Cornhill Magazine', 1875-1880'. *Journal of the History of Ideas*, jul., 1984, p. 468; sobre l'extensió del pensament evolucionista i la seva influència en la literatura anglesa. Vid. també Robert M. Young, 'The Role of Psychology in the Nineteenth Century Evolutionary Debate', a Colin Chant & John Favel Eds., 'Darwin to Einstein. Historical studies on science and belief'. Longman, 1980, pp. 155-178.

⁴ R. L. Stevenson, 'The strange case of Dr. Jekyll and Mr. Hyde'. p. 86.

nar com serà la resposta per fer-se tan apressant i insistent com la pregunta que s'ha anat acumulant al llarg del nostre recorregut cultural. ¿Estarà en el nostre codi genètic allò que codifica l'origen d'un comportament com el nostre somriure innat, com afirma I. Eibl-Eibesfeldt, donat que l'antropologia l'ha confirmat com una conducta repetida en els infants de totes les cultures, i encara en els cecs?⁵ I arriba a conjectures que difícilment es confirmaran, però que ara es presenten tan inqüestionables com el més clar dels processos fisiològics. Qui hagi llegit R. L. Stevenson o Jack London no dubtarà que existeix en la naturalesa humana un instint d'aventura, un afany per tornar a un primitiu i perdut jo enterrat sota la urbanització i els segells municipals. Trobarà la genètica la seva empremta? ¿Estarà escrit en la nova concepció de la naturalesa humana quan per primer cop deixi de conservar-se i transmetre's a través de mites i arribem al final del procés de l'home que ha estat parlant sobre si mateix des que té memòria? Potser ens decebrem i deixarem d'estar enamorats de nosaltres mateixos? O qualcú en saber-ho deixarà de pensar en nosaltres? Acabarà el procés quan Narcís es faci càrrec dels seus errors i aixequi la vista? O serà la lluna qui veurà finida la sensació que la va atreure cap a Endimió, cap a l'Endimió que hi ha en l'home genèric?

¿Estarà en la naturalesa humana la consciència de la diferència respecte a tots els altres éssers vius, tal com la degué sentir per primer cop algun inconegut descendent de l'Australopithecus fa milions d'anys, en l'instant de descobrir que pertanyia a una espècie diferent a tota la resta, i tal com han anat descobrint els homes fins avui? ¿O serà només la naturalesa humana la possibilitat de la diferència dins la nostra espècie? ¿Serà només un signe gràfic de diversitat, l'afirmació i la constatació que res no hi ha de comú entre els homes més enllà d'allò purament biològic, més enllà de tenir dos braços, dues mans amb cinc dits cada una, un nas i un pàncreas? Hi estarà la llibertat? L'ansia de dominació? O de ser dominats? Hi haurà alguna forma d'errata original? Hi estarà la por a la mort?, a la malaltia?, al dolor?, a l'oblit? ¿Hi estarà l'egoisme en la forma de l'avidesa natural i en l'ús de la raó per fugir d'una mort violenta, i en la mesquina prudència que ens fa a cadascú perseverar en l'alimentació i el propi interès, tal com el descriu Hobbes? ¿O la bondat, amb l'empremta encara inesborrada de l'home natural, «capaç d'aixecar-se a si mateix des del no-res, per dir-ho així, amb el seu sol esforç»,⁶ malpensada per Rousseau? ¿Hi estaran les categories kantianes, almenys en la forma d'un esquema invisible però que ens permet l'excepció de la intel·ligència? Hi serà el sentiment de construcció, o el de destrucció? O tots dos, pugnant per esdevenir els únics viatgers, desbancant el rival, del trajecte filogenètic de tota l'espècie? Molta gent es decebria si no hi fos l'altruisme, però d'altres veurien confirmat el seu repetit càntic que l'estat ha d'impedir més que possibilitar. ¿Veurem el genotip humà com una afirmació i com un fet, com una realització, o com una possibilitat, que només ens convida a continuar provant de ser allò que sempre hem volgut ser? ¿O tot just refermarem la traça de Hume i la incapacitat per adonar-nos de tots aquells arguments que ens eren ben coneguts abans de sortir del bressol?

⁵ Irenäus Eibl-Eibesfeldt, 'El hombre preprogramado', Alianza Ed., 1981, pp. 24-54. La mateixa premissió contempla W. H. Thorpe, 'Naturaleza animal y naturaleza humana'. Alianza Ed., 1980, pp. 225-231.

⁶ J. J. Rousseau, 'Discurs sobre les arts i les ciències', p. 150.

En la continuada reflexió sobre la naturalesa humana, hom ha vist una de les possibles respostes en la riquesa de la diferència i en la seva capacitat de donar sentit a la cultura, davant la també atraient alternativa de la igualtat com l'únic imperatiu possible d'una veritable moral universal de tot allò humà, fonamentada en el fet que, sempre, abans que americans, liberals, sunnites, esclaus o tsars, som humans. ¿Quina disjuntiva haurem indefectiblement d'estimar quan acabem d'interpretar el mapa? ¿Trobarem els signes escrits, i sortosos vencedors d'una llarga lluita per la supervivència evolutiva, del sentiment de socialitat? O d'individualitat? ¿Trobarem cap confirmació de la inquietant afirmació aristotèlica, sempre planejant sobre la història, mai no definitivament anorredada, del «Des del mateix moment del naixement, uns homes estan destinats a la subjecció, d'altres a manar».⁷ ¿Hi trobarem, com també afirma Aristòtil, el germen de la curiositat, de la dèria de coneixement, que ens ha dut al teorema de Pitàgores, a la teoria atòmica, als mapes de galàxies i, com en un cicle, al descobriment del brunzit reiteradíssim de l'ADN? ¿Hi trobarem la capacitat de valorar el sofriment?, de sentir com a propi el patiment aliè? Hi serà la racionalitat? ¿Hi serà allò que ens manté en la temptació de considerar-la com una capacitat ans com una possibilitat que mai no ha estat plenament realitzada? ¿Hi serà el sentiment de transcendència, el capritx de perdurar, la necessitat de deixar esment del nostre pas? Hi serà el sentit del temps? L'agressivitat? L'altruisme?, desvetllant-se així la polèmica més entretinguda de l'antropologia i de la teoria política moderna? Hi serà el software del cervell? Potser les instruccions per una possible ampliació de memòria o de funcions? ¿Hi serà en part, o tota sencera, la llarga sèrie de gestos facials i corporals que Darwin descriu en 'L'expressió de les emocions en els animals i en l'home'?'⁸ Hi serà el gest de sorpresa? El de menyspreu? El d'èxtasi? ¿O el gest neutre que no té interpretació possible i que ens fa identificar la normalitat? ¿Hi serà la unitat indissolublement unida a la complexitat, la potència d'una genètica de les idees, com s'arriscava a dir Monod? Hi serà el sentit artístic? El sentit ètic? El sentiment oceànic? La por als ganivets i a les serps? La tendència a formar jerarquies? A desfer-les? ¿La capacitat de pensar sobre nosaltres mateixos, i continuar assenyats? L'inconscient? La insatisfacció? ¿Hi serà la fam del sacrifici, «el més revelador dels universals neuròtics del comportament humà», com diu E. Morin, o tan sols la clau inexplicable de la diversitat humana, «que no pot ser compresa a partir de cap principi simple d'unitat»?⁹ ¿Hi haurà alguna causa o explicació d'allò que ens mou a demanar-nos sobre nosaltres mateixos? ¿Hi serà el signe de la vida, un secret comú a tots els éssers vius amb els qui compartim un origen físic? Hi serà el secret indesxifrabable i seductor dels éssers vius? ¿O el seu negatiu: el mecanisme irrefrenable de l'envelliment i de la mort, la font perpètua de la nostàlgia del dia passat, la demostració escrita en el codi genètic que el preu a pagar per la vida és la mort, que com Marx pensà la mort apareix com la dura victòria del gènere sobre l'individu? ¿Hi haurà alguna cosa que confirmi, en el màgic escrit que ens prova

⁷ Aristòtil, 'Política', 1254, a 23-4.

⁸ Ch. Darwin, 'L'expressió de les emocions en els animals i en l'home'. Com ara: «L'expressió de pena causada per la contracció dels músculs de la pena no està confinada de cap manera als europeus, sinó que sembla ser comuna a totes les races del gènere humà», p. 202. «En totes les races humanes sembla ser igual l'expressió d'un bon estat d'ànim i hom la reconeix amb facilitat», p. 227. «He pretès demostrar, aportant considerables detalls, que totes les expressions més importants exhibides per l'home són iguals pertot arreu», p. 359.

⁹ E. Morin, 'El paradigma perdido'. Kairós, 1983, pp. 169 i 173.

la nostra indeleble identitat, l'afirmació de Nicolau de Cusa que l'home és també el món, que l'home és un microcosmos i un ver món humà? ¿O potser de l'enginy de Jan Baptista Van Helmont, d'això que cada organisme té la seva pròpia aura vitalis, el secret heterogeni i intransferible, potser fins i tot el motiu, de la vida? ¿Hi haurà algun vestigi de l'impuls vital que encara a principis del nostre segle cercaven els biòlegs? ¿Hi haurà alguna empremta que confirmi —i si hi és segurament serà no trobar-hi res d'allò que esperàvem, o més possiblement no trobar-hi res de res— la temptació biòlogista: (sempre preferible, és clar, a la temptació fiscalista) l'aspiració de veure l'home com un conjunt de cèl·lules, com un complex únic de fenòmens i processos biològics, la clau per veure la consciència i la raó humanes com un simple fenomen més, com la pluja, com l'erosió o el rovellament de les eines que esperen la mort de la inutilitat a la intempèrie? La confirmació, com un cofre buit, que la cultura humana i tots els seus productes, les teories científiques i els codis penals, les peripècies dels pickwickians, les simfonies, les obres de Vermeer, els satèl·lits artificials i la novel·la són l'equivalent tristíssim de les teranyines?

Possiblement no. Possiblement només hi trobarem, després de molts d'esforços, un complicat seguit d'instruccions sobre producció i síntesi de proteïnes, sobre les enzimes responsables del metabolisme cel·lular, sobre mecanismes de transmissió del material hereditari i sobre especiació i diferenciació, que es codificaran, a la vegada, en un parell —o en cents— de llibres o discs d'ordinador, tot esperant ser interpretats i així saber què signifiquen realment. I aquesta confiança ens permetrà obrir nous interrogants i tornar a posar en qüestió les nostres suposicions, escarnint el que ha fet la nostra naturalesa.

Leibniz va escriure que en tres quartes parts de llurs accions, els homes actuen ben bé com les bèsties, i aquest serà per ventura l'únic tret que no es mourà de lloc, tot estimant que no és una proporció tan dolenta si hom s'ho pensa bé. I si hi ha alguna cosa que realment sembli important d'aclarir, i de trobar d'alguna forma escrita en el nostre fràgil però potencialment etern signe d'identitat, és si per sobre de totes aquestes alternatives i possibilitats, fàcils d'alterar socialment i difícils d'interpretar en absència del proïsme, n'hi haurà alguna de semblant al sentiment natural cap als altres homes, al «desig d'estar units als nostres semblants, que és ja un principi important de la naturalesa humana, i sortosament dels que tendeixen a ser cada cop més forts, tot i que no s'infonen expressament, per influència de la civilització en progrés».¹⁰ També és cert que Paul Verhoeven ha dit i ha mostrat al cinema que el feixisme forma part de la naturalesa humana, i sempre hi haurà l'escull de treure l'entrellat a aquesta incapacitat d'explicar-ho d'una altra manera.

I enmig, romandrà la necessitat de reinterpretar tot allò que fins ara eren especulacions per mirar d'aclarir la conducta humana. Potser Levi-Strauss s'enganyava quan mirava de trobar darrere la diversitat humana l'ull cluc còmplice del moix, però en aquesta candidesa rau tota l'explicació de la capacitat de l'home per confiar en ell mateix i adonar-se que l'excel·lència de la seva naturalesa no prové de cap tret en concret. Ni celeste ni terrestre, ni mortal ni immortal fou creat l'home, diu Pico, sinó amb el deure de forjar-se al seu albir. Tot just.

¹⁰ John Stuart Mill, 'Utilitarisme', p. 46.

Taula (UIB)
núm. 23-24, 1995

Notes



**Comentarios y añadidos a la edición castellana de
Dialéctica negativa de Th.W.Adorno**

Mateu Cabot

Theodor W. Adorno consideró *Dialéctica negativa* como su *opus magnum*. Pero esta consideración no tenía la intención de conferir a esa obra el carácter de síntesis última, sino más bien la de remarcar su carácter de último paso de un camino de autoreflexión que tiene en *Filosofía de la nueva música*, *Dialéctica de la ilustración* y *Minima Moralia* sus 'otros' grandes hitos. Por ello, entre otras razones, recensionar o comentar *Dialéctica negativa* es recensionar o comentar el pensamiento de Adorno entero, tarea que no pretendemos realizar aquí.

Nuestra intención es únicamente comentar **su edición castellana** con el fin de llamar la atención sobre algunas características importantes que, a nuestro entender, dificultan la comprensión del texto. La primera edición castellana (a la que citaremos como **DN**) data de 1975; a partir de ese año se nos han ofrecido *reimpresiones*, que reproducen la edición primera. La edición castellana fue realizada a partir de la primera edición alemana (Suhrkamp, 1966); no sobre la ya en aquél año disponible segunda edición (1967), supervisada por el autor, ni sobre la edición (a la que llamaremos **ND**) del volumen 6 de los *Gesammelte Schriften* (1973), realizada a partir de la segunda edición e incorporando un ilustrativo «Epílogo editorial». Veamos las diferencias entre la primera y la segunda edición para valorar su importancia y ayudar a completar la traducción. En la segunda edición Adorno añadió una nota, que dice lo siguiente:

«*Dialéctica negativa* fue escrita de 1959 a 1966. El núcleo lo forman tres lecciones que el autor pronunció en la primavera de 1961 en el *Collège de France*, en París. De las dos primeras lecciones resultó, inalterada en la estructura, la primera parte del libro; la tercera, muy transformada y ampliada, subyace a la segunda parte. Sin embargo mucho data de tiempo atrás: así los primeros bosquejos del capítulo sobre la libertad proceden del año 1937, motivos de «Espíritu universal e historia natural» de una conferencia del autor en la sección local de Francfort de la Kant-Gesellschaft (1932). La idea de una lógica del desmoronamiento es la más antigua de sus concepciones filosóficas: incluso de sus años de estudiante. En la segunda edición se han corregido las erratas de imprenta. Se ha agregado una sección sobre el momento cualitativo de la racionalidad y una nota a pie de página sobre contingencia y necesidad» [ND, p. 409].

Además del texto anterior (que subraya claramente la continuidad del pensamiento adorniano), en la edición castellana falta una sección (en la primera parte) y una nota a pie de página (en realidad lo que Adorno llama «Fußnote» son pequeños textos, propios o ajenos, que completan el discurso). La sección añadida debería intercalarse después de las dos primeras frases de la sección «Cualidad e individuo» (DN, 50) que, en la definitiva versión alemana, son las dos primeras frases de la sección «Momento cualitativo de la racionalidad». Esta dice así:

«[Entregarse al objeto (...) determinaciones mensurables]. La racionalidad misma es *more mathematico* equiparada, en medida creciente, a la capacidad de cuantificación. Tanto más rigurosamente tiene en cuenta la primacía de la ciencia natural triunfante, tanto menos reside en el concepto de ratio en sí. No en último lugar está enmascarada en ella que se opone a los momentos cualitativos como a un momento racional a pensar. *Ratio* no es meramente, elevación de las apariencias dispersas a su concepto de especie.¹ De la misma manera reclama la capacidad de lo diferente. Sin ella no sería posible la función sintética del pensamiento, unificación abstractiva: reunir lo igual significa necesariamente separarlo de lo desigual. Pero esto es lo cualitativo; pensar, esto no es pensado, es siempre él mismo cortado y des-un-ido consigo. Platón, que fue el primero en instaurar la matemática como modelo metódico, concedió aún una vigorosa expresión, en el comienzo de la filosofía racional europea, al momento cualitativo de la ratio, en tanto puso en igualdad de condiciones al lado de συναγωγή la διαμερισίς. Acaba en el precepto de que la conciencia debe, rememorada la separación socrática y sofística de φῦσει y θεσει, adaptarse a la naturaleza de las cosas y no comportarse arbitrariamente con ellas. Con ello la diferenciación cualitativa no es sólo incorporada a la dialéctica platónica, su doctrina del pensar, sino que es interpretada como correctivo de la brutalidad de la cuantificación desasida. Una metáfora del *Fedro* no deja ninguna duda de ello. En ella se equilibran pensamiento acomodador y renuncia a la violencia. Se debe, dice, en inversión al movimiento conceptual de la síntesis, «poder dividir las ideas siguiendo sus naturales articulaciones, y no ponerse a quebrantar ninguno de sus miembros, a manera de un mal carnicero».² A toda cuantificación persiste como substrato de lo a cuantificar aquel momento cualitativo que según la advertencia de Platón no debe ser quebrado, para que la ratio, como herida del objeto que debe alcanzar, no se convierta en sin-razón. El operar racional es asociado a la cualidad, en cierto modo como momento del antídoto, en la segunda reflexión, que substrajo la limitada primera reflexión de la ciencia en la filosofía extraña y esclava a ella. Ninguna comprensión cuantificadora que no perciba su sentido, su *terminus ad quem*, primeramente en la retraducción en lo cualitativo. El mismo objetivo de conocimiento de la estadística es cualitativo, la cuantificación es sólo su medio. La absolutización de las tendencias cuantificadoras de la ratio coinciden con su defecto en la autoreflexión. A esta sirve la insistencia en lo cualitativo, que no evoca la irracionalidad. Más tarde, sólo Hegel mostró, sin inclinación retrospectivo-romántica y, naturalmente, por un tiempo, conciencia de ello, cuando la supremacía de la

¹. Cf. Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 2.1, Tübingen 1859, p. 390.

² *Fedro*, 265 e.

cuantificación aún no era tan indiscutible como hoy. Para él sin duda, y en consonancia con la tradición científica, «la verdad de la cualidad es la cantidad».³ Pero la reconoce en el *Sistema de la filosofía* como «indiferente contra el ser, él mismo determinación extrema».⁴ Según la Gran Lógica la cantidad misma «es una cualidad». Retiene su relevancia en lo cuantitativo, y lo cuantitativo retorna a la calidad⁵»

Pero estas no son todas las diferencias. Mencionemos algunas más. En la edición castellana cada una de las partes del libro se estructura en secciones con un título propio. En la edición alemana tales títulos sólo aparecen al final, en lo que llamó *Übersicht* [panorámica, vista general], mientras que en el cuerpo del libro el texto sólo se interrumpe, con unas cuantas líneas en blanco, entre determinados grupos de secciones. Si observamos el *Übersicht* nos damos cuenta inmediatamente del porqué de este proceder: son grupos según las ideas mismas, desarrollándose según su lógica interna. Puede aducirse que suprimir estas características tipográficas es insignificante para el contenido. Tal vez, pero nada se gana con ello y, tratándose de Adorno, uno ha aprendido que es inherente a su pensamiento la forma misma en que se expresa, incluso su organización espacial, y que las palabras que usa son las que son porque se encuentran en una constelación de significados que difícilmente pueden traducir otras.

Otra diferencia salta a la vista: en la edición castellana faltan textos a pie de página y otros se trasladan de un fragmento a otro. Resumámoslo en el siguiente cuadro:

Pág. y texto de la edición alemana.	Pág. y texto de la edición castellana.
155 «conceptos genéricos»	155 [nada]
246 texto de Engels	248 texto A de Kant
251 texto A de Kant	252 texto B de Kant
257 texto B de Kant	258 [nada]
274 texto de Marx y Engels	276 [nada]
338 «contingencia y necesidad»	343 [nada]
388 texto de Schopenhauer	395 [nada]

En cuanto a la traducción quisiera centrarme exclusivamente en los aspectos más significativos, aquellos que pueden conducir a equívocos. Bien es sabido que toda traducción incorpora ya en sí una mayor o menor dosis de interpretación. Por ello cualquiera podrá objetar siempre la elección de tal o cual término o giro para traducir el correspondiente original, dependiendo del gusto personal. Sin embargo este ejercicio tiene sus límites: que la traducción no lesiones la propia interpretación que resulta del texto. En este sentido he de expresar mi desacuerdo con la traducción que se da en esta edición del fundamental término adorniano de '*Nichtidentität*', traducido casi siempre por 'diferencia' —en algunos casos, muy pocos, el traductor deja de lado este término y lo sustituye por 'no-identidad'—; 'no identidad' y 'diferencia' no aluden al mismo campo de sig-

³ Hegel, WW 4, p. 402.

⁴ WW 8, p. 217.

⁵ Cf. WW 4, p. 291ss.

nificados. Cuando Adorno habla de la «no identidad de dialéctica de identidad y no identidad», refiriéndose esencialmente a Hegel, está suponiendo, tanto en el primero como en el último término, una inconmensurabilidad conceptual no reducible en un tercer momento (previo o posterior). Cuando habla de 'lo no idéntico' lo está haciendo de aquello no sintetizable, no asumible, no unificable, del cual sólo puede hablarse negativamente, en sus límites, como concepto del límite que es. En el juego de 'lo diferente', por el contrario, entra 'lo comparable', un tercer momento supuesto sobre cuya base es establecida en general la diferencia (un momento de 'género'). Aunque menos elegante o literario, sería más comprensible y directa la literalidad de 'no identidad' como traducción de '*Nichtidentität*'. Otro tanto ocurre, en un importante pasaje, con el término '*Nichtbegrifflich*': aquí (DN, 20-21) se traduce lisa y llanamente por 'irracional', contradiciendo el propio discurso adorniano de lo que significa lo no-conceptual. En general el complejo alemán de Adorno se traduce en un castellano que, para ser reflejo connotativo del texto, recurre a una expresión más libre, más propia y adecuada a la sintaxis castellana. En esto, y repito que cabe en el ámbito de las preferencias, uno también preferiría un estilo más duro, más sincopado —y quizás, más abrupto—, pero más literal, sin concesiones a la facilidad de lectura, partiendo del supuesto de que el estilo de Adorno —difícil pero elegante— es tal cual intraducible y que hay que optar por la elegancia o por la exactitud. La consecuencia inmediata es que determinados fragmentos, con el fin de hacerlos más digeribles, pierden exactitud en su significación. Por ejemplo, «*Utopie wäre die opferlose Nichtidentität des Subjekts*» (ND, 277) se traduce: «La utopía sería la diferencia aceptada y gustosa dentro del mismo sujeto» (DN, 279); «*Materialismus bilderlos*» (ND, 204) se convierte en «Materialismo iconoclasta» (DN, 204). ¿No sería más comprensible decir sin más «Materialismo sin imágenes»? Para lo que ya no consigo explicación es para desapariciones de palabras. Por ejemplo: «*Wie sehr sie in die Fragen des materiellen Daseins schlüpft, hat Philosophie seit dem jungen Hegel nicht verdrängen können, wofern sie nicht an die approbierte Denkerie verkaufte*» (ND, 358) se traduce: «Allí donde la filosofía no se ha vendido al especulativismo oficial, le ha sido imposible reprimir su éxodo a las cuestiones de la existencia material» (DN, 366). Bien, podrá decirse que suprimir 'desde el joven Hegel' después de 'filosofía' no altera el resultado final. Tal vez, pero es un síntoma (de una enfermedad grave: la volatilización de términos mediante traducción). Otro ejemplo del mismo problema: «*Angesichts der konkreten Möglichkeit von Utopie ist Dialektik die Ontologie des falsches Zustantes. Von ihr wäre ein richtiger befreit, System so wenig wie Widerspruch*» (ND, 22) se traduce por «Dialéctica es la ontología de la falsa situación; una situación justa no necesitaría de ella y tendría tan poco de sistema como de contradicción» (DN, 19). Sabido es que en torno a la interpretación o no de *Dialéctica negativa* como 'ontología de la falsa situación' ha girado una parte del debate más reciente sobre Adorno. Si suprimimos (¿con qué motivo?) fragmentos de frases como el suprimido aquí, al lector castellano se le complica aún más su tarea de lector.

Era de esperar que en una nueva entrega de la edición se eliminaran tales errores. No ha sido así. Junto a los problemas de traducción de términos, la falta de traducción de fragmentos, o el allanamiento de otros, el caso evidente y curioso para cualquier lector de que el texto que habla de Engels remita a una nota que lo hace acerca del esquematismo kantiano, y que el texto que habla del esquematismo remita a una nota que habla sobre la organización del gobierno, por ejemplo. Todo esto no es insignificante. Evidentemente todo ello hace un poco más difícil aún la lectura de una obra que, en cualquier caso, se merece una mejor edición.

Taula (UIB)
núm. 23-24, 1995

Recensions
bibliogràfiques



Rodolfo ARTEAGA NATIVIDAD: *La creación en los comentarios de San Agustín al Génesis*, Marcilla (Navarra) 1994 (Monografías de la revista «Mayéutica», núm. 2) (374 pp.) .

S. Agustín es sin duda uno de los pensadores de mayor influencia en la historia de las ideas. A él recurre el autor de este estudio para tornar a las eternas preguntas antropológicas básicas: el sentido de la vida del hombre en este mundo. Pues éste es en el fondo el tema que se debate en el concepto de creación. No hay duda que dicho concepto implica un planteamiento general ontológico y cosmológico, por el que el autor se interesa especialmente. En este sentido se trata de un estudio estrictamente filosófico, dejando de lado las connotaciones que excedan lo puramente filosófico, aunque no siempre sea fácil deslindar las cuestiones, especialmente en un autor como S. Agustín, que en ningún momento -por lo menos entre los considerados por el autor de este estudio- pretende ser puramente filósofo. De hecho el estudio se centra especialmente en tres escritos de S. Agustín, que se presentan como comentarios al Génesis. El capítulo primero se dedica a presentar estas obras, con las características de la exégesis agustiana. El tema de la creación se expone en los capítulos 2-5, que forman el núcleo del estudio. Así, en el capítulo 2 se trata de la creación en general y en S. Agustín; en el 3 del hexameron, la simultaneidad de la creación y de la creación de los ángeles; en el 4 de la materia informe y de las razones causales; en el 5 de la creación del hombre y de la relación alma-cuerpo. El capítulo 6 recopila algunas de las cuestiones que se siguen o acompañan al concepto de creación, como son la transcendencia

del Dios creador, la providencia, el mal, y finalmente los conceptos de «modo, especie, orden», tan estrechamente ligados a la idea de creación en S. Agustín y que ponen de manifiesto la armonía, racionalidad y destino de todo lo creado.

Ciertamente, como observa el autor, la idea de creación implica toda una cosmovisión (el origen del mundo no se encuentra en un elemento preexistente; la historia del mundo y del hombre es rectilínea; el mal no es inevitable; la vocación del hombre consiste en la relación de amor con un Dios personal que lo ama), muy distinta —que en general debería calificarse como de más optimista— de la que puede derivarse del pensamiento griego en general y del maniqueo en particular (materia preexistente, destino ciego, mal necesario). Puestas así las cosas uno debería preguntarse si este pensamiento bíblico de la creación de hecho ha penetrado toda la antropología agustiana, o si por el contrario las influencias neoplatónicas le hacen oscurecer la fuente bíblica, que por otra parte intenta sacar a luz con tanto ahinco. El libro, además de una bella edición, cuenta con abundancia de índices (el general, onomástico, bíblico, de citas de obras patrísticas y clásicas, temático) y con una rica bibliografía. Una buena obra que viene a aportar una reflexión antropológica, hecha desde la cercanía a las fuentes de la historia del pensamiento occidental.

Gabriel Amengual

ASENSI, Manuel: *Literatura y filosofía*, Ed. Síntesis (Colección «Teoría de la literatura y literatura comparada», 14), Madrid 1995, 284 págs.

¿Hay frontera separadora entre la filosofía y la literatura? De buen principio la pregunta parece fuera de lugar. La literatura es ficción, pura recreación imaginativa, apariencia dedicada al placer de la lectura. La filosofía es búsqueda de la verdad, dilucidación de la más estricta realidad. Esta es, al menos, la posición tradicional. Pero a partir del Romanticismo podemos encontrar incursiones desde ambos lados que convierten en problema la relación, a pesar de que sean esporádicas o, cuando menos, no parezcan excesivamente perturbadoras de la tranquila separación de ámbitos. Lo cierto es que, cuando menos, el espacio de juego ya cambia radicalmente a partir del post-estructuralismo. Ahora, y con nombres como Foucault y Derrida por ejemplo, nos encontramos directamente con un trastocar de las fronteras entre literatura y filosofía, sea como un ataque directo a esta separación, sea como la aparición de un espacio confuso, una tierra de nadie, que problematiza a la vez ambas zonas, en otro tiempo tan nítidamente delimitadas.

El libro que comentamos de Manuel Asensi, profesor de Teoría de la Literatura en la Facultad de Filosofía de Valencia, investiga esta relación con un orden cronológico «aparente» que quiere ser, como admite, un estudio de los «principales momentos de transformación y desfiguración de los dos términos que nos ocupan, así como las múltiples ramificaciones que han tenido lugar en este proceso». Tal vez el punto cumbre sea el tercer capítulo, en el cual muestra como la elevación de la literatura hasta unas alturas máximas tanto por parte de los filósofos como de los literatos, hace que la literatura sea colocada en el lugar habitual de la filosofía, entendiendo pero por literatura algo muy diferente de lo que hasta aquel momento había sido norma.

Se inicia el libro a partir de la presuposición extendida y solidificada que destacábamos como opinión tradicional al principio: la filosofía es la búsqueda de la verdad, del Ser, mediante el uso radical de la razón. Por el contrario la literatura es creación, ficción, sea por placer, por sí misma o para obtener un resultado a través de la ficción. De este presupuesto debe destacarse su carácter histórico y su falta de rigor. Posiblemente el origen de la contraposición sea entonces Aristóteles y su diferenciación entre filosofía y poesía, equivalente a las contraposiciones verdad/ficción y ser/probabilidad. En este esquema la filosofía marca una jerarquía, unos límites y envía una actividad (que a partir de los siglos XVIII-XIX conoceremos como «literatura») a unos márgenes subordinados a la filosofía. Con ello tenemos concretado ya un problema de la relación a partir de la misma teorización aristotélica: si la cuestión es la relación verdad/ficción, entonces el problema filosofía/literatura deviene el problema «¿que es la verdad?», «¿que es la realidad?». Con ello estamos ante y en un problema filosófico, que no es que se ejemplifique en la literatura, sino que en la literatura se presenta algo que supone una pregunta para la filosofía; como podría decirse: «una piedra en el zapato».

Por tanto el problema de la relación entre filosofía y literatura no es una cuestión simplemente de moda, cuyo único contenido sea precisamente el discutirse desde variados ámbitos. El libro se inicia con la teoría clásica de Aristóteles y termina con la deconstructivista de Derrida. Pero entre principio y final hay unos lazos que unen y estos lazos son los pasos en el problema de definición filosófica de que es la realidad (del sujeto, del mundo, de lo dividido/indecible).

Esta relación de fuerza y violencia que

originariamente se sitúa entre filosofía y poesía no desaparece en ningún momento, sino que únicamente va a desplazar su centro de interés. Uno de los pasos cruciales del libro es el desplazamiento que se produce con Kant y los románticos de Jena, especialmente Schlegel. En ellos surge la verdadera relación «entre una filosofía que cambia, una literatura que nace, y una teoría de y en la literatura que se presenta como el germen de la moderna poética y teoría de la literatura». En Kant, podría resumirse, «el problema de la ficción -fundamental para la teoría clásica- pierde su sentido. El sentido que ésta deja será ocupado por un subjetivismo radical que dará lugar a la conocida teoría de la expresividad». Con los de Jena (Schlegel, Novalis, Schleiermacher, Tieck, etc.) se proseguirá radicalmente la crítica kantiana del sujeto, en la que la obra de arte no se presentará como *Vorstellung* sino como *Darstellung*, esto es, «la obra de arte se presenta a sí misma y es la manifestación de un sujeto plural o cero, razón por la que, además, tal obra de arte no puede constituir un todo orgánico sino una realidad múltiple, heterogénea, gobernada por la 'mezcla'». De ello se derivarán dos grandes consecuencias: se incluye la filosofía dentro de un género textual y, una vez introducida dentro del género de la poesía romántica o trascendental, le niega a este género el *ser*. El objetivo de este

desplazamiento es claro en Schlegel: no quiere que literatura y filosofía queden indiferenciados, ni que formen conjuntos separados y jerarquizados. Lo que propone es una escritura que reúna las diferencias con el fin de producir una totalidad en la que dichas diferencias sean legibles.

A partir de ese momento quedan abiertos los caminos por los que, ya ahora, transita la filosofía, la literatura y el pensamiento de la relación entre una y otra. Recorrer este camino ocupa el grueso de páginas del libro, y en él aparecen Flaubert, Carroll, Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche, Marx, Valéry, Proust, Kafka, Heidegger, Borges, Derrida. Con análisis incisivos de las producciones literarias y pertinentes de las filosóficas, se planta ante el final, que no es final, que representa Derrida. De este buen libro no se espere una conclusión final porque, en primer lugar, hasta donde lo conduce no hay conclusión. Este buen, repito, libro sirve para sintetizar de forma convincente cual es el problema, cómo se ha planteado y cuáles son los caminos ya ensayados. Que hay un problema y que éste aún sigue abierto podrían ser las dos notas con las que nos quedemos al final del libro que no es sino el comienzo del trabajo de reflexión -filosófica- posterior.

Mateu Cabot

CLAUSSEN, Detlev: *La teoría crítica avui*, Germania Serveis Gràfics, 1994.

A Gustau Muñoz debemos la iniciativa de haber incluido en su colección *Sagitari* el conjunto de ensayos breves que, traducidos al catalán y bajo el rótulo *La teoría crítica avui* (La teoría crítica hoy) introducen por vez primera en nuestro país la obra de Detlev Claussen, antiguo discípulo de Theodor W. Adorno, profesor y ensayista alemán, quien desde hace ya más de una década se esfuerza por pensar

lo que en Alemania es todavía hoy tabú: *Auschwitz*, el antisemitismo y su más reciente reedición, el racismo, problemáticas que constituyeron un momento fundamental de la reflexión de los primeros teóricos críticos frankfurtianos.

En torno a Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Leo Löwenthal giran los tres ensayos, escritos entre 1986 y 1993, contenidos en este volumen. Elevado es, cier-

tamente, el caudal de literatura filosófica que en Alemania ha provocado el pensamiento de los tres amigos, esforzados en los años cuarenta en la escritura conjunta de lo que pasa por ser un hito en la producción teórica de lo que globalmente se denomina «Escuela de Frankfurt», la *Dialéctica de la Ilustración*. Y sin embargo, la interpretación que de ellos ahora propone Claussen se distancia considerablemente de una lectura ya ampliamente consolidada en la historiografía filosófica: aquella que, profundamente mediatizada por el cambio de rumbo a que Jürgen Habermas ha urgido en Teoría Crítica, toma la obra de los primeros teóricos críticos únicamente como objeto de reconstrucciones historicistas, simple preestadio histórico-filosóficamente superado de una teoría de la modernidad comunicativamente concebida.

Lejos de este tratamiento exhumatorio de la «Escuela de Frankfurt», en el que el precio que ésta paga por el cobro de actualidad suele traducirse inmediatamente en su cancelación, es el propósito de Claussen - compartido con la vertiente de Teoría Crítica que, agrupada en torno a la recientemente fundada *Zeitschrift für kritische Theorie*, se esfuerza hoy en Alemania por enlazar productivamente con los teoremas de la primera Teoría Crítica - escrutar los momentos a través de los que su actualidad quede referida a su capacidad de iluminar críticamente una sociedad antagonica y articular un concepto actual de sociedad crítico respecto de sus múltiples autocomprensiones ideológicas. Guiado por este propósito, 'Psicoanálisis a l'inrevès' atribuye a las aportaciones de Leo Löwenthal en el ámbito de la psicología social el mérito de haber anticipado y analizado los motivos que subyacen al afianzamiento progresivo en el mismo seno de la política establecida de tendencias antidemocráticas, ultranacionalistas y xenóforas de un Le Pen o

un Schönhuber. 'Després d'Auschwitz', el segundo de los escritos de Claussen, restituye la unidad de la obra de Adorno desde el escrito sobre Wagner de 1938 hasta *Dialéctica negativa* pasando por los *Minima moralia*: toda su obra aparece a los ojos de su discípulo como el esfuerzo, silenciado generalmente en la historiografía, por hacer consciente el horror histórico-universal que Auschwitz trajo consigo, antes de que, en concordancia con la propensión a la pérdida de la dimensión histórica de la conciencia, fuese asimilado por la industria cultural, y de que la *Historikerstreit* acabase también por relativizarlo, librándolo al olvido. Frente a ello, «la actualidad de Adorno podría consistir... en el hecho de que la tarea de recordar forme tradición» (p. 62).

Pero si alguno de los ensayos contenidos en este volumen merece especial atención, éste es sin duda el que abre y da título al libro, 'La teoría crítica avui'. Su recepción resulta especialmente necesaria en un país como el nuestro, en donde, bajo las condiciones de la fuerte imperancia académica de que goza la reformulación habermasiana de la Teoría Crítica, ésta pasa por ser *toda* la Teoría Crítica, siendo capaz de silenciar desarrollos divergentes de la Teoría Crítica en Alemania, unos muy recientes y otros no tanto. Ciertamente, Claussen es consciente de que, «frente a la opinión casi unánime que desde hace ya casi veinte años hace de Habermas el sucesor legítimo de Horkheimer y Adorno, hablar de un malentendido en este respecto produce una impresión un poco penosa» (p. 24). Y sobre todo entre nosotros. A pesar y en virtud de ello, Claussen intenta despejar esta confusión. Con este fin, el autor escruta, en primer lugar, las contingencias históricas que pudieron consolidar en Alemania la identificación de los proyectos teóricos de Adorno, Horkheimer y Habermas y, en segundo lugar, distingue

entre el proyecto habermasiano de una teoría crítica como teoría crítica de la ciencia y la pretensión antitradicional, ligada a la emancipación y siempre consciente de su imbricación histórica de primera Teoría Crítica. Su interés crítico-ideológico no puede verse reducido al desmascaramiento los medios dinero y poder como intereses deformadores de la comunicación, sino que es su tarea «descifrar el

proceso de formación de la ideología que tiene lugar en cada uno de los individuos» (p. 31). Este es para Claussen el sentido irrestricto de una teoría crítica de la sociedad entendida como crítica de las ideologías, a cuyo concepto falta su reformulación habermasiana.

Vicente Gómez

CORDUA, Carla. y TÖRRETTI, Roberto: *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*. Editorial de la Universidad de Puerto Rico. Puerto Rico 1992.

Considerado desde una perspectiva formal, en este libro se recogen quince ensayos con los que se da una muestra de cómo Kant abarcó las más diversas esferas de la filosofía (cosmología racional, filosofía de la geometría, ética, filosofía de la historia, filosofía del arte, etc.). En ocasiones, este recorrido por la filosofía kantiana no se limita a la denominada época crítica, sino que también incluye sus orígenes a partir de la época precrítica. Además, algunos ensayos —sobre todo, en el caso de los de Torretti— van acompañados de una abundante comparación crítica con diversas recepciones de esta filosofía.

Respecto al contenido exegético-dogmático de estos ensayos, común a todos ellos es la tesis de que la gran originalidad del filósofo de Königsberg reside en un giro en el modo de entender la razón, con el fin de evitar cualquier perjuicio a los diferentes usos de la misma. Esta tesis concierne, pues, a la cuestión crucial de si este giro tiene sus limitaciones precisamente en relación a aquello por lo cual fue llevado a cabo. Crucial, en efecto, pues de una decisión en torno a esto —piénsese en la crítica del Idealismo alemán a los famosos dualismos: sensibilidad-razón, teoría-práctica, etc.— dependerá en gran medida la evolución posterior de la filosofía hasta nuestros días. Empezaré por referirme con

mayor concreción a algunos de los ensayos, asumiendo esta problemática como hilo conductor, y terminaré planteando algunas preguntas que en mi opinión son relevantes para esta cuestión.

La razón pura especulativa es tratada por Torretti en los artículos: (1) *Kant, filósofo del más acá* (1-18), (2) *La cuestión de la unidad del mundo* (19-46), (3) *La subjetividad del espacio objetivo* (47-52), (4) *La geometría en el pensamiento de Kant* (53-104), (5) *Juicios sintéticos a priori* (105-130) y (6) *La determinación omnimoda de las cosas y el fenomenismo de Kant* (131-142).

La razón práctica es tratada, por el mismo autor, como indica el título, en (7) *¿Qué significa el imperativo categórico?* (143-166)

Y la facultad de juzgar reflexionante estética por Cordua en (8) *El juicio y la unidad de la filosofía* (175-186) y (9) *El arte y la urbanidad de la razón* (187-208).¹

(1) y (3) hacen referencia al giro mencionado. En (1) se expone una defensa de la filosofía teórica kantiana a través de una exposición muy sucinta del giro mencionado, giro localizado precisamente en la *Deducción trascendental de las categorías* (3-7), señalando que lo que podría ser una recaída en el dogmatismo (la admisión de una cosa en sí) no es sino una con-

dición de posibilidad del uso *práctico* de la razón. Según 3. la subjetividad del espacio objetivo recibe su fundamentación última en la *Deducción trascendental de las categorías* (50-51), de modo que la *Dissertatio* de 1770 y la *Estética trascendental* deberían haber sido revisadas profundamente a la luz de la *Deducción trascendental*. Y (6) establece que, a pesar de que a partir de una reflexión en torno al supuesto metafísico que está en la base de las tesis de cada uno de los conflictos de la razón se concluye con la subjetividad del espacio, la clave de ello reside en la *Deducción trascendental de las categorías* (50).

En (8) Cordua expone muy claramente su posición frente a la cuestión que da título al libro: la de la *variedad en la razón* y ello en relación a lo que ella considera que es el fundamento del sistema que constituyen los múltiples usos *amplificativos* de la razón: la *Urteilkraft*.² Esta facultad racional constituye el nexo entre el entendimiento teórico y la razón práctica (176). Según Cordua, «en vista de esta idea (sc. la de una filosofía sistemática) ... la dualidad del mundo le impone a Kant un problema urgente y de difícil solución: establecer la relación entre los territorios teórico y práctico. La *KU* es el intento de resolver tal problema». Tal es la conclusión de la autora: «La tercera crítica ofrece, en efecto, una cuasi solución que, además de ser insuficiente desde el punto de vista sistemático, es en extremo compleja y sutil, sin llegar a ser satisfactoria ... No se limita a ofrecer un examen del juicio como nexo sistemático sino que acentúa la originalidad del juicio.» (177). *Según esto, Kant habría establecido, un sistema de facultades de la razón, pero no consigue un sistema de filosofía en el que la diversidad de los usos de la razón dejara su lugar a una unidad que los conectara sistemáticamente.*

La cuestión que se plantea es si el pro-

blema: *en qué consiste el giro en el modo de entender la razón y si este giro tiene sus limitaciones precisamente en relación al sistema de sus múltiples usos*, puede considerarse exegéticamente superado o si debería ser replanteado y seguido de renovados esfuerzos interpretativos en favor de un juicio más ajustado a la base textual. Los autores son de la primera opinión, como se puede observar en el pasaje con el que Cordua termina (8) (185)³ y en aquellos en los que Torretti subordina la *Estética trascendental a la Deducción trascendental*. *En suma, este libro expone la convicción de que la división en facultades y en usos lleva a problemas que Kant no supo superar.* Ahora bien, ¿son textualmente reales tales problemas?. Antes de llegar a una decisión, en mi opinión habría que hacer frente a una serie de cuestiones planteadas a partir de una abundante base textual.

Si la *Crítica de la razón* consiste *exclusivamente* en un análisis de esta misma *facultad* para establecer las fuentes del conocimiento, la extensión de su uso y los límites de la razón⁴ y, por lo tanto, semejante análisis es «autoconocimiento» (A XI) y en absoluto conocimiento al que corresponda un *objeto*.⁵ ¿acaso no sería un contrasentido que las tres críticas suministraran un sistema de filosofía o partes del mismo, en la medida en que con estas últimas se aportaría un uso *amplificativo* de la razón y no simplemente *explicativo*?⁶ Si la *Crítica de la razón* está dividida en tres críticas en virtud de otras tantas antitéticas de la triple facultad superior de conocimiento,⁷ lo que sería decisivo para comprender la misma constitución doctrinal y sistemática de cada una de las críticas,⁸ ¿acaso la misma *Deducción trascendental* no será exigida por, y su estructura argumentativa dependiente de, una reflexión (escéptica) en torno a la *antitética* e igualmente en el caso del número y tipo de facultades, de categorías, etc.?⁹ Si el obje-

tivo de la *Crítica* es instituir un tribunal que garantice las pretensiones legítimas de la razón, terminar con todas las arrogancias infundadas y decidir la posibilidad o imposibilidad de una *metafísica* en general —en el caso de la *KrV*— de una *moral* en general —en el caso de la *KpV*— y de una *religión* filosófica —en el caso de la *KU*,¹⁰ ¿no responde quizás el sistema bipartito (teoría y práctica; metafísica y moral) entre las dos primeras a ciertos criterios, mientras que el tripartito a otros?.¹¹

En suma, creo que este libro contribuye a paliar la carencia de una sólida tradición de *Kant-Forschung* en nuestro país, a pesar de que uno tiene la impresión de que a menudo la interpretación se rige demasiado por lo que se echa en falta y pareciera como si desde el inicio la consecuencia inevitable de la interpretación fuera la de excluirlo.

Juan Luis Melià Petschen

¹ *Kant y la filosofía de la historia* (167-174) e *Ilustración y filosofía* (209-228), de Cordua, completan la compilación de ensayos incluida en el presente libro.

² Sobre la distinción entre *Erweiterung* y *Erläuterung*, cf. *infra*, nota 6.

³ La cursiva es mía. Además, cf., Torretti, R., *Immanuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980².

⁴ *Metaphysik L₂*, Ak XXVIII, 533; *Logik-Jäsche*, Einleitung, Ak IX, 25; A XII, Ak IV, 9; *KU*, Einleitung III (Ak V, p. 176).

⁵ Véase: Ak XX, 195, 201; A 12; B 25. Según Kant, la *crítica de la razón* no es *Doktrin*, es decir una *Wissenschaft* que pueda ser probada a partir de principios a priori, pues no es *Wissenschaft*, esto es, un sistema de *conocimientos*. La crítica a la que es sometido el *Vermögen* suministra *únicamente* los *principios* de la síntesis a priori. Además, véase B 26 y *Logik-Pöhlitz*, Ak XXIV, 505-506.

⁶ Cordua sostiene que el objetivo es suministrar *algo más* que tal *idea* y critica a Kant por ocuparse sólo de la facultad de juzgar en tanto que tal. Pero según Kant, la *KU* no suministra más que la *mera idea* de una filosofía en la que se uniera la teoría y la práctica: la idea de una *religión filosófica*. La *KU*, en tanto que *Kritik*, no provee un uso *amplificativo* de la razón, sino sólo uno *explicativo* (A 11, B 25, *Prolegómenos*, § 2 [Ak IV, 266]).

⁷ A 751/B 779; a *Garve*, 21/9/1798 (Ak XII 257); *KU*, § 57, Nota II (Ak V, 344-345).

⁸ A XIV, B XXII-XXIII y Ak IV, 263.

⁹ Torretti, no admite que la subjetividad del espacio esté fundada en una reflexión *escéptica* en torno a la *antinomía*, sino que, según él, ello ocurriría en la *Dedución transcendental*. Del problema de la *Vollständigkeit* de la Urteilstafel y, por lo tanto, de la *metaphysischen Deduktion* ni se hace mención.

¹⁰ La *KU* concluye afirmando que suministra una teología físico-teleológica como propedéutica para la teología propiamente dicha (Ak V, 485). Además, *Logik-Jäsche*, Einleitung (Ak IX, 25) y a *Stüudlin*, 4-5-1793 (Ak XI, 429). Ahora bien, según Kant, «la mayor —y tal vez la única— utilidad de toda filosofía de la razón pura es tan sólo negativa» (A 795/B 823).

¹¹ Véase *KU*, Einleitung, IX, (Ak V, 197 nota).

ESTRADA, Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas. I Aporías y problemas de la teología natural*. Ed. Trotta, Madrid 1994, (pp. 262).

Este libro es el primer volumen de una obra de gran envergadura. La introducción explica el proyecto. La obra se propone «retomar los problemas filosóficos tradicionales acerca de Dios que se han dado en la historia de la filosofía. Se trata de analizar cómo y por qué se plantea el problema de Dios en las grandes corrientes de la filosofía, qué función ocupa Dios en cada sistema filosófico, qué valor tienen

las pruebas de la existencia de Dios en la reflexión de los autores y qué consecuencias filosóficas y socio-culturales se siguen de esos planteamientos» (p. 18). Se trata, por una parte, de un planteamiento claramente filosófico, de modo que el tema teológico no se aísla del conjunto del pensamiento del autor o corriente en cuestión, sino que expresamente este estudio pretende «hacer ver que el tratamiento del

problema de Dios en los distintos autores y corrientes resulta clave para evaluar el conjunto de la filosofía que defienden» (p. 18). De este modo el tema teológico queda de tal modo engarzado que se convierte en punto neurálgico del pensamiento. Este planteamiento parte de la correlación entre filosofía occidental y planteamiento de Dios, e intenta tematizarla (p. 14) y, en general, responde a la estrecha conexión que se da y se ha dado históricamente entre el tema religioso y el metafísico, por una parte, y la cultura en general, por otra (pp. 11-14).

A pesar de esta voluntad, que podríamos llamar sistémica, por el hecho de situar el pensamiento teológico en la red semántica de la filosofía, el autor lleva a cabo un estudio histórico. Hace el recorrido histórico por los grandes nombres de filósofos y sistemas, que cual pilares, sostienen todo el entramado de la historia de la filosofía. Pero, a pesar de la fiel contextualización que lleva a cabo para la cabal comprensión de las filosofías, el estudio es eminentemente actual, e incluso con aires sistemáticos, en el sentido de ser mucho más preponderante el interés por el tema en sí y su valor de verdad (por las razones) que por las simples opiniones de otros tiempos (este interés es incluso muy manifiesto en el capítulo sobre el mito, históricamente el más lejano, pero no tan lejano por el tema). Lo que se realiza, por tanto, es un verdadero diálogo hermenéutico entre la tradición y el presente, en el que claramente se estudian las tradiciones teístas desde el presente, con la clara conciencia de que se trata de tradiciones no superadas («en filosofía no hay nunca una corriente definitivamente superada», p. 18), por lo que pueden decir algo; aunque tampoco actuales, por lo que exigen que alguien desde la actualidad les haga hablar, las haga significativas (pp. 18-20).

Otra característica que resalta enormemente es el carácter de reflexión segunda.

No se trata de hacer propuestas filosóficas de contenido religioso o teológico, sino que, partiendo de la crisis no sólo del teísmo, sino también de la idea del hombre, de la razón y en definitiva de la metafísica misma (pp. 16s.), se trata de evaluar racionalmente el significado, la función, el lugar que tiene el tema de Dios, y con ello, al mismo tiempo analizar sus posibles «sustitutos» en otros sistemas (p. 19). En este sentido, el autor insiste en que tratar el tema de Dios no significa elevarse a un saber absoluto, sino mantenerse en el saber hipotético, falibilista, interpretativo de la vida humana (p. 21s.), fragmentario por provenir de la finitud del hombre (p. 22s.). En definitiva no se trata de demostrar nada, sino mostrar, «explicar cuales son los problemas humanos de los que surge la religión y la metafísica, mostrar las funciones y consecuencias sociales de los planteamientos teístas o ateos, analizar la razonabilidad o incongruencia de sus aportaciones» (p. 23). «De ahí el carácter provisional, fragmentario e inacabado de estas notas sobre el problema de Dios en las diversas tradiciones filosóficas» (p. 27).

La obra está planeada en tres volúmenes, uno para cada uno de los de los grandes aspectos: la teología natural, la teología filosófica y la teodicea. De este modo estos términos vuelven a su sentido propio y originario, aunque a veces en su uso habitual se usen en un sentido casi sinónimo: la teología natural designa la cosmoteología o teología a partir del cosmos; la teología filosófica designa la antropoteología o teología a partir del hombre; y la teodicea trata de Dios en vistas del problema del mal y del sufrimiento. No hay duda que son los grandes temas de las tradiciones filosóficas, por lo que éste se va a constituir en un estudio que recoge y sistematiza los grandes pensamientos y argumentos sobre el tema filosófico-teológico. Sin que con ello uno señale ningún

límite al trabajo que se nos promete, uno podría preguntarse si no cabría también un cuarto planteamiento del teísmo desde la belleza, la estética; formulado así quizás sea un tema típicamente actual, pero que en realidad conecta con el planteamiento clásico desde la literatura mítica, la admiración que impulsa a filosofar, la causa ejemplar, etc.; de todos modos este planteamiento desde la estética no está establecido como los tres que se propone desarrollar, en todo caso no muestra nada más que se trata de un tema ilimitado.

El desarrollo de la exposición de la teología natural, al que está dedicado este primer volumen, creo que fundamentalmente podría dividirse en dos partes. La primera, la más propiamente histórica, abarcaría los cuatro primeros capítulos, cuyo recorrido se inicia con el teísmo en las tradiciones mitológicas (cap. 1), se pasa por el teísmo en la filosofía griega (cap. 2) y en la filosofía cristiana (cap. 3), hasta desembocar en la crisis del teísmo tradicional (cap. 4) en la modernidad; dicha crisis viene primeramente posibilitada por el mismo planteamiento propio de la tradición judeo-cristiana, que propicia un giro antropológico o subjetivista (pp. 75, 105), y llega después a su consumación por el cambio de paradigma con la nueva cosmología copernicana (pp. 109ss.), y fundamentalmente por el giro copernicano, operado con Kant, que obra el gran cambio en el planteamiento filosófico del tema teológico (pp. 120ss.). La segunda parte es propiamente actual: Heidegger (la crítica heideggeriana al Dios de los filósofos, pp. 146ss., las posibilidades abiertas por el pensamiento heideggeriano,

aunque se abran en parte en contra de Heidegger mismo, por lo menos en el sentido que impulsan a ir más allá de él, pp. 151ss.) (cap. 5); el planteamiento teológico en la filosofía analítica (cap. 6: «La crítica al teísmo en la filosofía analítica», [¿por qué sólo la crítica y no tratar también los intentos de reconstrucción del teísmo en la filosofía analítica?]); el replanteamiento del teísmo desde la ciencia natural de nuestros días, en conexión especialmente con las dos grandes cuestiones acerca del origen del universo y acerca del orden y finalidad de la evolución del cosmos (cap. 7); y finalmente el planteamiento teológico desde las ciencias del hombre (la biología, especialmente), donde surgen las cuestiones del azar y la necesidad en la evolución, y la cuestión de los niveles de realidad para explicar la realidad propiamente humana (cap. 8). Un capítulo conclusivo recapitula las aporías y los problemas de la teología natural.

Esta misma primera entrega presagia la envergadura enorme de la obra que nos ofrece el profesor granadino de filosofía de la religión, Juan Antonio Estrada, enorme no sólo por la amplitud de cuestiones y de horizonte histórico, sino especialmente por el tema, por la profundidad con que se trata, por el abordaje riguroso de las cuestiones, la información abundante y actualizada, la expresión clara, la exposición muy bien estructurada. Tanto la amplitud como el rigor hacen pensar en una obra significativa del estado de la cuestión, que se va a convertir en obra de consulta necesaria.

Gabriel Amengual

FRAIJO, Manuel (ed.), *Filosofía de la Religión. Textos y Estudios*, ed. Trotta, Madrid 1994 (774 pp.).

Nos encontramos ante un grueso volumen, tanto por el número de páginas como por la amplitud de su contenido. En realidad tiene formato de enciclopedia, exposición compendiada de todos los temas pertinentes al ámbito de la filosofía de la religión. Si enorme es la amplitud temática, no menor es la amplitud de miras, que de alguna manera viene reflejada en la larga nómina de autores colaboradores.

La obra está muy bien estructurada. Se divide en cuatro partes, de tamaño muy diferente. La primera parte comprende un estudio histórico y conceptual del término mismo de «filosofía de la religión», donde se muestra cómo surgió como disciplina independiente y cuáles fueron sus motivos y circunstancias, cuál es su cometido y contenido. El autor de la única contribución de esta primera parte (M. Fraijó), titulada: «Filosofía de la religión: una azarosa búsqueda de identidad», la califica —pecando de modestia— de «ensayo informativo» (p. 17). Cumple maravillosamente este cometido, si se toma esta expresión en su sentido más exigente, puesto que en ella se da información cumplida de los avatares y de las razones que determinaron el surgimiento y la configuración de esta disciplina. Las condiciones que hicieron posible su surgimiento fueron, en primer lugar, la conquista de la autonomía por parte de la teología natural¹, la cual posteriormente se transforma en filosofía de la religión, cuando deja de concentrarse de modo más o menos metafísico en un sólo polo: Dios, y más bien se concentra en el segundo: el hombre. A partir de este surgimiento y planteamiento consecuente resultan las dos características de la filosofía de la religión: su «amplitud temática» (incluyendo cuestiones como la del sentido de la vida y de la muerte, etc.), y la de ser «una reflexión crítica, abierta, rigurosa

y no confesional sobre los temas relacionados con la religión» (p. 40). En definitiva, la filosofía de la religión se constituye, cuando sale del estrecho ámbito metafísico y amplía su mirada al variado campo de la experiencia religiosa. De ahí, que se marquen muy fuertemente las lindes respecto a la teología natural o metafísica (a pesar de las excepciones que se citan, pp. 36-37), y en cambio se subrayen las conexiones con las llamadas ciencias de la religión. En todo momento es una exposición muy documentada, de estilo claro, expresivo, agil, de fácil lectura, de talante kantiano-humanista.

Esta primera parte, por razones obvias, ejerce de pórtico de toda la obra, porque viene a dar la razón de lo que sigue, especialmente de las dos partes siguientes. La segunda parte está dedicada a la exposición de las ciencias de la religión. Aquí no hay tanto campo para el titubeo, se trata de las ciencias, ya consagradas, dedicadas al estudio de la religión: Historia de las religiones (I.M. Sans), Fenomenología de la religión (J. Martín Velasco), Antropología del hecho religioso (I.I. Duch), Psicología de la religión (A. Fierro) y Sociología del hecho religioso (J.M. Mardones). Todas ellas forman un conjunto de exposiciones sucintas y completas del tema.

La tercera parte es la más amplia de todas. Se trata de capítulos dedicados a filósofos de la religión. Aquí es donde de nuevo los límites son difíciles de establecer. Como muy bien anota el editor, ahí uno debe elegir. Primera elección fue la de empezar la lista con Hume, y no con Spinoza y dejando fuera, por tanto a Leibniz, Lessing, etc. Siendo sin duda una elección, y por tanto algo arbitraria (como confiesa el editor, p. 9) tiene razones de sobra para justificarse, máxime cuando la aportación de otros autores es tenida en

cuenta en la primera parte. Otra elección es la lista misma de autores a tratar: entran filósofos de la religión, críticos de la religión, pensadores religiosos; tres categorías no fáciles de delimitar. He ahí la lista de filósofos tratados y los respectivos autores del estudio: Hume (G. López Sastre), Kant (J. Gómez Caffarena), Hegel (R. Valls), Schleiermacher (A. Ginzo Fernández), Kierkegaard (J.M. Valverde), Feuerbach (M. Cabada Castro), Marx (M.-R. Mate), Nietzsche (J. Muñoz), Freud (C. Gómez Sánchez), Bergson (P. Chacón), Unamuno (C. París), Jaspers (A. Torres Queiruga), Zubiri (D. Gracia), Filosofía analítica de la religión (J. Sádaba, J.L. Velázquez, E. Romerales), Bloch (J.A. Gimbernat), Escuela de Frankfurt (J.J. Sánchez), Kolakowski (J. Vigil), Ricoeur (M. Maceiras Fafián), Filosofía judía de la religión en el s. XX (M. García-Baró). Siendo toda lista completable, reducible, etc., en todo caso no puede discutirse que se trata de una lista respetable, larga, en la que quizás, por motivos obvios, priman los del siglo XX.

La cuarta y última parte, titulada «La religión del futuro», como la primera también de colaboración única, obra de R. Panikkar, desgrana algunas características de la religión del futuro, que en parte son ya del presente, por lo menos como tendencia o como interpretación de las mismas.

Para terminar, algunas características de esta obra merecen especial mención. En todo momento se trata de exposiciones cuidadas; cada capítulo cuenta con una bibliografía selecta; cada capítulo sobre los autores termina con una selección de

algunos textos especialmente significativos. Todos los colaboradores son españoles. Ello creo que da cuenta del estado que ha ido adquiriendo la filosofía de la religión en España. De alguna manera esta obra misma es todo un síntoma de madurez; pero también puede considerarse un síntoma de la nueva actitud ante la filosofía de la religión: un campo de reflexión cada vez más atendido, de modo «crítico, abierto, riguroso y no confesional» (p. 9, cfr. p. 40), tal como de hecho ha caracterizado desde su surgimiento, la filosofía de la religión, y tal como se hace gala de manera cumplida en esta obra.

Gabriel Amengual

Siquiera por motivos, que se podrían considerar casi como chovinistas, porque de hecho ya no afectan propiamente a la exposición en cuestión, permítaseme seguir un paso más hacia atrás la corriente de donde surge la filosofía de la religión. En efecto, Fraijó hace remontar las raíces de la filosofía de la religión en Ramón Sabunde (o Sabiuda), por ser el primero en separar el tratado filosófico de Dios del resto de los tratados teológicos (de teología revelada), porque esta autonomía de la teología natural fue la condición de posibilidad para que se transformara en filosofía de la religión (p. 20). Puestos a señalar condiciones de posibilidad cabría añadir la corriente de la que procede el mismo R. Sabiuda, caracterizada por la opción de una exposición (misionera o apologética) de la teología según sus razones (necesarias, R. Llull) -en contraposición a la exposición («fundamentalista» quizás diríamos hoy) «per auctoritates»- que tomó la teología de la mano de Ramon Martí, que tanto influyó en Ramon Llull, en Ramon Penyafort y, por medio de éste, en el mismo Sto. Tomás de Aquino, en concreto en la redacción de la *Summa contra Gentiles*. Sobre esta opción «racionalista» véase V. HÖSLE, «Einführung», in: RAIMUNDUS LLULLUS, *Die neue Logik / Logica nova*, ed. latina-alemana, Hamburgo 1985, pp. VIII-XCIV, esp. pp. XXIII-LX.

Christian HAUSER, *Selbstbewußtsein und personale Identität. Positionen und Aporien ihrer vorkantischen Geschichte. Locke, Leibniz, Hume und Tetens*, ed. Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abteilung II: Monographien, Bd. 7) (211 pp.).

La pregunta por la identidad personal, formulada con este concepto o con el de yo, persona, sujeto, autoconciencia, etc., es una pregunta que no sólo pertenece al ámbito de la psicología y la sociología, sino que es y ha sido una pregunta eminentemente filosófica. Teniendo como trasfondo la discusión actual en torno al concepto de la identidad personal, el autor examina algunos pensadores en los que la pregunta empieza a formularse, plantearse y elaborarse, incluso de manera decisiva para la historia posterior. De hecho los conceptos de autoconciencia e identidad personal, que se han convertido en conceptos clave de la modernidad occidental, se formularon a finales del siglo XVIII por obra de John Locke (al que se dedica el capítulo 1), para el cual tanto la autoconciencia como la identidad personal se fundamentan en la conciencia. A grandes rasgos D. Hume continúa haciendo uso de estos conceptos con el mismo significado (capítulo 2). Seguramente estos dos autores han sido los más estudiados al respecto, quizás porque la problemática contemporánea de la identidad personal se ha discutido preponderantemente en el mismo ámbito anglosajón. Mucho menos conocido -y por tanto más innovador se revela este estudio- es G. W. Leibniz (capítulo 3). Según el conocimiento usual de este filósofo uno tendería a buscar su teoría de la identidad personal en la monadología.

Por el contrario, el autor reivindica con razón el concepto de apercepción como el concepto central y de gran influjo en todo el siglo XVIII. Autoconciencia o identidad personal es para Leibniz una contingente verdad de hecho, que por lo que respecta al conocimiento de su verdad, sólo se presenta como probabilidad. Finalmente, el capítulo 4 está dedicado a un filósofo que no suele figurar en la galería de la historia de la filosofía, pero que para el caso por lo menos, no resulta menos importante: J.N. Tetens, quien de alguna manera ofrece como una síntesis del pensamiento del siglo XVIII al respecto, y sobre todo intenta una conexión entre la experiencia y la razón, de modo que puede ser considerado como un precursor y colaborador en el proyecto del giro copernicano. Cierran el volumen unos apéndices que son de interés para la historia de la recepción alemana de estos autores, indicando las ediciones alemanas del siglo XVIII de sus obras. También es digna de mención la abundante bibliografía. En resumen, se trata de un buen estudio, hecho con acribia, sobre unos conceptos importantes en la actualidad, mostrando como de hecho la reflexión sobre lo ya pensado puede enriquecer la discusión y la comprensión actuales.

Gabriel Amengual

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil I: Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*. Hrsg. v. Pierre Garniron und Walter Jaeschke, Felix Meiner Verlag, Hamburgo 1994 (Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, vol. 6) (pp. 503).

La Historia de la Filosofía ocupa un lugar especial dentro de las lecciones de Hegel. A excepción de la lógica y la metafísica, Hegel no dio cursos tan regularmente y tan profusamente sobre ningún otro tema, ni se dedicó a él desde los propios inicios de su actividad docente. Así, y prescindiendo de las alusiones en los escritos juveniles y de las lecturas y anotaciones sobre los clásicos,¹ encontramos las primeras indicaciones en los primeros años de su docencia en Jena (1801-03) y especialmente en el escrito de 1801 *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, que se abre precisamente con unas consideraciones acerca de la «visión histórica de sistemas filosóficos».² En Jena empiezan sus cursos sobre Historia de la Filosofía (1805-06), que después continua en Heidelberg (1816-17 y 1817-18) y posteriormente en Berlín, donde imparte esta materia seis veces, empezando en el semestre de verano de 1819, y posteriormente en los semestres de invierno con una periodicidad bianual (1820-21, 1823-24, 1825-26, 1827-28, 1829-30) en cursos de cinco horas semanales. Esta fuerte dedicación a la Historia de la Filosofía resalta más todavía si se tiene en cuenta que en aquel tiempo la Historia de la Filosofía no era aún una materia habitual dentro del currículum de formación filosófica. A que se convirtiera en tal dio Hegel precisamente un fuerte espaldarazo, tanto por la configuración que dio a la materia, como por la reflexión que hizo sobre ella. El estudio de la Historia de la Filosofía se irá generalizando a partir del nuevo impulso que le dará el historicismo, aunque en este caso a costa de una comprensión y planteamiento de la misma como disciplina filosófica o

por lo menos al precio de no considerarla como historia de la razón.

A dicha reflexión sobre la Historia de la Filosofía está dedicada la «Introducción de la Historia de la Filosofía», que publica este volumen. Esta introducción es un verdadero tratado sobre el concepto, método, estatuto teórico, lugar y función de la Historia de la Filosofía dentro de la filosofía, etc., de modo que, como afirman los editores, en vez de «introducción», cabría hablar de «Concepto de la Historia de la Filosofía» (p. VII), o también de «Teoría de la Historia de la Filosofía», por ser efectivamente una de las más elaboradas, a pesar de ser una de las primeras históricamente. Como afirma Kl. Düsing: «Hegel es el primero en presentar en el marco de su filosofía idealístico-especulativa una teoría de la historiografía filosófica filosóficamente fundante e intenta en su realización in concreto hacerle justicia».³ Dicha reflexión se basa en dos pilares que podríamos formular acentuando los dos términos que enuncian la materia: la historia de la filosofía ha de ser histórica y ha de ser filosófica. Si en esta segunda exigencia viene a compartir los planteamientos básicos kantianos -visión sistemática, unitaria, progresiva, teleológica-, en la primera se dan diferencias por la mayor dedicación y cultivo de dicha materia, incluyendo un estudio más cuidado de las fuentes y obras de los filósofos, e incluso cierta contextualización histórica de los mismos.

La presente edición -dentro de la nueva edición de las lecciones, y compartiendo los criterios generales, aunque en cada caso se apliquen según el material de que se dispone- pretende no ser una construcción del editor, sino dejar la palabra a

los textos tal como nos han llegado. Ello es lo que destaca y justifica esta nueva edición. La anterior, la de J. Hoffmeister, como es sabido, era, de alguna manera, una construcción del editor, por cuanto cortaba y cosía de los distintos manuscritos de Hegel y apuntes de alumnos, usados y tomados en cursos diferentes. Esta nueva edición edita separadamente y por orden cronológico los distintos manuscritos y apuntes. Con ello uno se asoma a la variedad de acentos, enfoques, y también a las lagunas, de cada uno de los cursos. Para el desarrollo de la Historia de la Filosofía se van a tomar (y se han tomado en el volumen ya publicado y en la edición francesa que ha precedido la original alemana) el curso de 1825-26, añadiendo en todo caso en nota las divergencias o complementos importantes de otros cursos. Aquí, en la Introducción, dada la importancia del tema se publican las introducciones de todos los cursos de Berlín, que son los únicos conservados en la actualidad.

Los editores en un prólogo (pp. XI-LIV), sobrio y rico en información, dan cuenta del estado de las fuentes, de las ediciones anteriores, de los criterios para edición, de la evolución de las lecciones.

Todo un volumen de enorme importancia no sólo para la comprensión de la concepción que Hegel tenía de la Historia de la Filosofía, sino también de la filosofía y de la historia; se trata, en efecto, de un texto que de alguna manera se complementa con el de la introducción a las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal. Un texto de obligada lectura para quien quiera pensar -aunque no necesariamente asentir y asumir dicho planteamiento- en qué consiste esta tarea, hoy fundamental en el estudio de la filosofía, cual es la Historia de la Filosofía.

Gabriel Amengual

¹ El que afirma que los escritos juveniles, es decir hasta 1800, el final de su período de Frankfurt, contienen, especialmente los de Berna y Frankfurt, implícitamente una Historia de la Filosofía es W. Chr. ZIMMERLI, *Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte im Denken des jungen Hegels. Ansätze zu einer Theorie der Philosophiegeschichte*, in: *Natur und Geschichte*, hrsg. v. K. HÜBNER u. A. MENNE, Hamburg 1973, pp. 470-479, porque la ve implícita en las consideraciones acerca de la historia de la religión (del cristianismo). Este estudio de Zimmerli es una confrontación y contraposición al de H. KIMMERLE, «Zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie im Denken Hegels», in: ID., *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*, Bonn 1970 (Hegel-Studien Beiheft 8) pp. 301-312 (versión algo corregida de ID., «Notwendige geschichtliche und philosophische Bemerkungen zum Verhältnis von Geschichte und Philosophie bei Hegel», in: *Hegel-Jahrbuch 1968-69*, Meisenheim-Glan 1970, pp. 135-146) quien defiende que para Hegel en el escrito de la *Diferencia* la filosofía no tiene ningún desarrollo histórico.

² HEGEL, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie* (1801), in: TWH II 15-20 (vers. cast. de J.A. Rodríguez Tous: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Madrid 1989, pp. 8-12; de M^a del Carmen Paredes Martín: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid 1990, pp. 11-17).

Sobre este escrito bajo el punto de vista de la concepción de la Historia de la Filosofía puede verse H. SCHNEIDER, *Das Verhältnis von System und Geschichte der Philosophie als Methodenproblem*, Bonn 1968 (Ms., phil. Diss.) pp. 23-26; K. DÜSING, *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983, pp. 14-18.

³ K. DÜSING, «Dialektik und Geschichtsmetaphysik in Hegels Konzeption philosophiegeschichtlicher Entwicklung», in: *Logik und Geschichte in Hegels System*, hrsg. v. H.-C. Lucas and G. Planty-Bonjour, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989, p. 127; cfr. ID., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt 1983, p. 39. Sobre la importancia histórico-filosófica de la concepción hegeliana de la Historia de la Filosofía ver el estudio de C. CHSA, «System und Geschichte im Spannungsfeld zwischen Schelling und Hegel», in: *Pragmatik*, vol I: *Pragmatisches Denken von den Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert*, Hrsg. v. H. Stachowiak, Hamburgo 1986, pp. 508-527, esp. pp. 520ss.; así como el estudio general de L. GELDSETZER, *Die Philosophie der Philosophiegeschichte im 19. Jahrhundert*, Meisenheim a.M. 1968, pp. 47-53.

HEGEL, G. W. Fr., *Lezioni di filosofia del diritto, secondo il manoscritto di Wannemann, Heidelberg 1817-1818*. Con el comentario di Karl-Heinz ILTING. A cura di Paolo BECCHI. Istituto Suor Orsola Benincasa. Nápoles 1993 (pp. 566)

En un principio las lecciones de Hegel sobre la Filosofía del Derecho -a diferencia de otras, como las Lecciones sobre la Filosofía de la Religión, sobre la Filosofía de la Historia Universal, sobre la Historia de la Filosofía, sobre la Estética, que publicaron sus discípulos ya en la primera edición de las obras completas de Hegel- no interesaron, bajo el supuesto que Hegel mismo ya en 1820 había publicado su manual *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, que desarrollaba más aún la parte correspondiente de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, el espíritu objetivo, y, por tanto, se tenía ya el texto que venía explicado en las clases. Por el contrario, en los últimos 25 años han sido objeto de una máxima atención. En primer lugar se han ido publicando las lecciones de cada curso que Hegel dictó sobre el tema, con una edición por separado, a fin de ir rastreando y tomando nota del más mínimo cambio de actitud política y de planteamiento teórico (que en este caso es siempre también práctico).

Este interés fue despertado primeramente por el profesor de Filosofía del Derecho en Saarbrücken, Dr. Karl-Heinz Ilting, que ha contribuido de manera especial al estudio de la Filosofía del Derecho de Hegel, particularmente por la rápida publicación de las lecciones que entonces eran conocidas y estaban a su disposición (esta edición se llevó a cabo en los años 1973-1974), además que sus estudios históricos y teóricos sobre el pensamiento jurídico-político de Hegel. Posteriormente se han ido añadiendo otras lecciones. De todas ellas siempre han destacado las lecciones del curso 1817-18, entre otras razones, por ser las primeras, anteriores a la misma publicación de *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* en Berlín en 1820,

aunque con fecha de 1821. Estas lecciones han sido objeto de especial estudio para detectar si efectivamente Hegel en 1820 se cambia la chaqueta política, ante la amenaza que significa el enrarecimiento del ambiente político a causa de la censura y de la «persecución de los demagogos», desatadas con las «Resoluciones de Karlsbad». Incluso en alemán han sido objeto de dos ediciones: una del propio Ilting, con un comentario, y otra de los colaboradores del Hegel-Archiv de Bochum.

Estas mismas lecciones son las que ha traducido Paolo Becchi al italiano, siguiendo la edición de Ilting. Se trata de una traducción muy cuidada, llevada a cabo por un buen conocedor de Hegel, y especialmente de su filosofía del derecho, pero que es al mismo tiempo jurista y dedicado plenamente a la docencia e investigación de dicha materia como profesor en la Universidad de Génova. Se traduce primero el texto de las lecciones de Hegel (pp. 7-296), añadiendo después el comentario de Ilting (pp. 298-426), que ha sido traducido por el mismo Becchi y Riccardo Pozzo. Finalmente, dentro de esta segunda parte formada por los comentarios, se insertan notas del editor (pp. 427-444), todas ellas de carácter fundamentalmente filológico, y una larga «Nota editoriale», del mismo editor, amplia, rica en información, erudita (pp. 445-551), donde se da una breve panorámica sobre las ediciones y las fuentes de las lecciones sobre la filosofía del derecho de Hegel, los problemas de la edición y sobre la autenticidad de las fuentes (apuntes), además de un estudio minucioso sobre el texto de Wannemann, tanto bajo el aspecto filológico como filosófico, sobre los criterios de la edición y de la traducción.

Todo este acompañamiento de comentarios y estudios hace que estas lecciones, ya de por sí mismas llenas de interés, se vean enriquecidas por toda una argumentación e información verdaderamente enciclopédica, tanto por lo que se refiere al tema filosófico, como a los avatares del texto. Incluso la edición material —la impresión, el papel, la encuadernación,

etc.— ha sido elaborada con cuidado especial, de modo que ha resultado un volumen precioso, con aires de libro de bibliófilo. Es de agradecer al editor, Prof. Dr. Paolo Becchi, el enorme trabajo y esmero.

Gabriel Amengual

Christoph JAMME (Hrsg.), *Die 'Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik'. Hegels Berliner Gegenakademie*, Frommann-Holzboegg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994 (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus. Abteilung II, Bd. 27) (583 pp.).

El Hegel-Archiv de la Universidad del Ruhr de Bochum organizó en octubre de 1991 unas jornadas en Bad Homburg, bajo el patrocinio de la Werner-Riemers-Stiftung, que resultaron ser un coloquio verdaderamente internacional e interdisciplinar, en la que participaron filósofos, historiadores, filólogos, pedagogos, juristas de Alemania, Italia, Francia y los Estados Unidos de América. El presente volumen recoge fundamentalmente las ponencias de dicho coloquio. Todas ellas giran en torno a la cuestión acerca del papel que jugaron los *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik* dentro de la cultura filosófica prusiana en el Berlín de comienzo del siglo XIX (1826-1846).

Es sabido que esta revista tuvo ya en su tiempo y ha tenido posteriormente la fama de ser hegeliana, el «periódico de Hegel» («Hegelblatt», «Hegel-Zeitung»). De hecho puede afirmarse que la revista surgió en gran parte por impulso y por iniciativa de Hegel (que en toda su vida, no lo olvidemos, tuvo prácticamente siempre proyectos publicísticos de esta clase), el cual tuvo además un influjo decisivo en su configuración, y aun después de la muerte del filósofo berlinés fue considerada el órgano de expresión de los discípulos de Hegel y de propagación del pensamiento

hegeliano, aunque pueda decirse que a partir de este momento cambia la actitud de moderada abertura por otra más cerrada. Pero, a pesar de este claro marchamo hegeliano, desde el principio parece que el mismo Hegel estuvo interesado en que formaran parte del consejo de redacción personalidades procedentes de otros círculos y no precisamente afines o afectos a él o su filosofía, como por ejemplo Varnhagen von Ense, Wilhelm von Humboldt, August Wilhelm Schlegel, Kreuzer, Thibaut y Welcker.

La existencia misma y el talante que le dió fundamentalmente Hegel ha sido uno de los apoyos para un reproche usual a Hegel y su filosofía: el prusianismo, ser adicto del régimen prusiano. De hecho la propuesta de Hegel al principio fue de editar una revista crítica con la ayuda del ministerio de cultura, de formar una revista crítica, pero a la vez «revista estatal». El modelo de Hegel para esta revista era el *Journal des savans* (cfr. los estudios de N. Waszek y de J. D'Hondt). Así se deduce del proyecto *Über die Einrichtung einer kritischen Zeitschrift der Literatur*, que Hegel envió al ministerio en el invierno 1819-20 (en principio un tiempo nada propicio para lanzar revistas críticas, cuando en octubre de de 1819 se acababan de

tomar las llamadas «Resoluciones de Karbad», y que, por otra parte, no muestran un Hegel nada temeroso de la censura, como pretenden algunos). Dicha propuesta no recibió más respuesta que el silencio administrativo, siendo ministro Altenstein, por lo que la revista tuvo que organizarse con base privada. Un encuentro casual entre Eduard Gans, profesor en Berlín y discípulo de Hegel, y el editor Cotta en París en 1825 fue la chispa decisiva que desencadenó la fundación de la revista y su aparición en 1826.

El nacimiento de la revista y de la «Sozietät für wissenschaftliche Kritik», la relación entre ambas, así como la configuración hegeliana de una u otra es el tema del estudio de Fr. Hogemann, quien publica en anexo los estatutos de la sociedad (pp. 88-92). La situación de la revista dentro del ámbito cultural prusiano y en concreto si hay que entender la revista como una revista universitaria o más bien como una especie de contra-academia es el objeto de estudio de S. Obenaus.

Después de estos cuatro estudios sobre lo que podríamos denominar prehistoria de la revista, que forman la primera parte, sigue una segunda dedicada a las relaciones entre Hegel (o en su caso la revista) y algunos intelectuales de su época: Karl August Varnhagen von Ense (por K. Feilschenfeldt), Wilhelm von Humboldt (por Cl. Menze), Schleiermacher (por G. Scholtz), y Schelling (por L. Lambrecht). Seguramente el más digno de destacar es Schleiermacher, por ser el único caso de protesta enérgica de Hegel contra una recensión sobre una obra de dicho autor, el cual parece haberle respondido cuidando que se le cerraran las puertas de la

Academia de las Ciencias para toda la vida. Hegel crea a su modo su Academia con esta revista, intentando que en ella estén representados todos los saberes y ciencias y los más destacados de entre ellas. De ahí el apodo de la revista como contra-academia, que figura como subtítulo del libro.

El campo de pruebas para examinar la orientación de la revista lo presenta las recensiones, considerar quiénes las hacen y sobre qué autores y temas y con qué orientación. A ello está dedicado el grueso del volumen. De entre los estudios quizás se puedan destacar dos sobre la recensión que hizo Hegel de Solger (H. Clairmont, G. Pinna), y otros dos sobre Goethe, en concreto sobre la recensión de Hotho de «Wilhelm Meister Wanderjahre» (H. Schneider, C. Hamlin). Sin duda los temas que trata mayormente la revista son del ámbito de las disciplinas filológico-históricas y teológico-filosóficas, aunque tienen también cabida la literatura, el derecho, e incluso las ciencias naturales y médicas, aunque la presencia de éstas sea «sumamente débil».

Se trata, en suma, de un volumen que echa luz sobre algo de cuya importancia se tenía noticia, pero sin haber llegado a ponerla al descubierto ni haber estudiado exactamente cómo se desarrolló; echa luz sobre vida y actividad de Hegel, sitúa muy determinadamente su influjo y su posición intelectual y cultural y echa luz sobre una época y una corriente de pensamiento. No es un tópico hablar que viene a llegar una laguna, constituyendo de ahora en adelante una obra standard sobre el tema.

Gabriel Amengual

MONTSERRAT, José: *Platón. De la perplejidad al sistema*, ed. Ariel Filosofía, Barcelona 1995, 202 págs.

El autor de este libro propone al lector un apasionante reto: que le acompañe por los abruptos vericuetos de la epistemología y la metodología platónica. Un camino que no estará exento de los ingredientes que sazonan un viaje aventurero: sobresaltos, aporías, vueltas atrás, indecisiones e incluso momentos de exaltación entusiasta. Todo ello correspondiendo con los sucesivos momentos, con cada una de las paradas, en que se estructura la evolución del pensamiento de Platón. dicho de otro modo, el profesor Montserrat ha decidido abordar la obra platónica por su punto más difícil y escabroso, ese punto por el que la mayoría de estudiosos suelen pasar de puntillas o mirar de soslayo: el problema del método y el conocimiento científico en Platón.

Consecuente con esta premisa, el autor centra el tema del tal manera que pronto queda claro que la resolución del problema epistemológico conlleva la clarificación de todas las demás cuestiones, la ética y la estética entre ellas, y que, para poseer una panorámica completa de la obra platónica, nada mejor que escalar su pico más alto: la gnoseología. Para ello, sin embargo, el autor propone una ascensión por etapas, con pausados altos en el camino, consciente de que algún lector despistado podría despeñarse, si intentase una escalada directa a la cima del Olimpo epistemológico platónico.

Este es, precisamente, uno de los mejores aciertos del libro: la voluntad férrea de seguir diacrónicamente cada una de las facetas del desarrollo del entramado epistemológico, adecuando su «tempo» a cada fase de esa evolución. Se logra, así, que cada capítulo del libro, cada párrafo, coincida con algún matiz, por sutil que éste sea, del planteamiento platónico. De este modo, y sin proclamarlo, el autor consigue lo que íntimamente se proponía: garantizar que el seguimiento de su propia argumentación conduzca sin rodeos a la comprensión del proceso gnoseológico en Platón.

Así, el autor propone un viaje que comienza con los primeros y balbuceantes intentos con los que Sócrates, en sus diálogos erísticos, pretendía describir esforzadamente la realidad mediante una sucesión infructuosa de definiciones. Prosigue, en obras tan emblemáticas como el *Fedón*, el *Fedro* o el *Banquete*, con la denominada «vía falsa», caracterizada por la aparición de la noción de inmortalidad del alma junto con la teoría de la reminiscencia para apuntalar la teoría de las ideas, separadas del mundo sensible. En esta fase el alma juega el papel de intermediaria, de «reflejo», de los objetos sensibles e inteligibles. Un primer intento de superación de esa teoría gnoseológica del alma se produce en el *Timeo*, a partir de la constatación de «que el orden del mundo no está cons-

tituido por cualquier tipo de formas, sino única y exclusivamente por formas matemáticas» (p. 97). Sin embargo, un nuevo avance de transición crítica o, mejor dicho autocrítica, en obras como el *Parménides* o el *Teéteto*, pone de manifiesto la imposibilidad de que las ideas separadas del mundo puedan dar razón de los objetos tal como se había propugnado en el *Fedón*. Por ello, Platón abandona la teoría del reflejo pasivo del alma para transformarla en un elemento activo en la configuración de las ideas. Ideas que el autor, para distinguirlas del momento pasivo anterior, prefiere llamar «formas» que se caracterizan ahora por su participación en los objetos sensible. Finalmente, la consolidación del sistema con la llegada al punto culminante del proceso mediante la aparición, en el *Parménides*, el *Sofista* y el *Filebo* de tres pares de conceptos lógico-metafísicos (uno y múltiple, identidad y diferencia, límite e ilimitado) que «ordenarán el ámbito de los inteligibles y justificarán el conocimiento objetivo del mundo sensible» (p. 171). Llegado a este punto el autor da una tuerca más al proponer la lectura, muy descuidada por los estudiosos, de las informaciones sobre Platón transmitidas por Aristóteles en la *Metafísica* I, 6. La conclusión es que Platón, en su afán por ordenar el mundo físico, siguió un método analítico, de descomposición de los fenómenos sensibles en un principio determinado corresponde a las formas matemáticas, a los «objetos matemáticos», aritméticos o geométricos (número, figura, medida).

Estos son, a grandes rasgos, cada uno de los momentos de la ascensión epistemológica en Platón. Cabe añadir que el esquema del libro se completa con un

capítulo inicial dedicado a la confección de una amena biografía intelectual de Platón. La obra se cierra con un postrer capítulo en el que, «a modo de síntesis», se destaca el carácter antidogmático, «abierto y transitorio», del sistema platónico, al tiempo que se siguen, tras el largo paréntesis de metafísica aristotélica, las huellas del método platónico en autores tan significados como Descartes y Kant.

Todo ello aderezado con comentarios críticos, en algunos casos irónicos, mediante los cuales el autor realza las aporías, las contradicciones, la incapacidad o, incluso, la desesperación de una filosofía, la platónica, por alcanzar un método epistemológico con visos de cientifidad. Y quizá ésta sea otra de las muchas virtudes de este libro: que consigue transmitir al lector, desde las interioridades de la obra platónica, las dificultades, indecisiones y fracasos, pero también los hallazgos, de un pensamiento, que, por vez primera en la historia de la filosofía occidental, pugnó denodada y gradualmente, por sistematizar y sistematizarse.

Por último, la organización del libro es, asimismo, modélica y ajustada al tema tratado: Las divisiones temáticas dentro de los capítulos; la idónea selección de textos, explicados, en ocasiones, mediante esquemas con la intención de clarificar los puntos más complicados de la exposición platónica; las conclusiones y síntesis con que finalizan los capítulos consiguen que el lector se sienta bien acompañado por el autor que, como un experimento guía, le conduce con paso seguro y por precisos atajos a la comprensión global del método y la epistemología platónica.

Francesc Casadesus

Peter SZONDI: *Teoría del drama moderno. Tentativa sobre lo trágico*, Destino, Barcelona 1994, trad. de Javier Orduña, 314 págs.

Los dos importantes ensayos reunidos en este volumen muestran claramente el método y las intenciones desplegadas por Peter Szondi (1929-1971) en sus análisis de fenómenos literarios y del movimiento de ideas que viven a su alrededor.

En la "Introducción" (titulada *Estética histórica y poética de los géneros literarios*) de la primera obra Szondi expone las ideas rectoras de su análisis. El punto de partida es la condena, realizada por todos los teóricos de la literatura dramática, de la contaminación del género por la épica, cuando lo único que tenían para definir al drama eran determinadas leyes formales; no tenían en cuenta ni la historia ni la relación dialéctica existente entre forma y contenido. Lo primero posibilita una regulación permanente del drama en las poéticas, línea que se quiebra con Hegel: "*Tal identificación entre forma y contenido priva de todo fundamento a la contraposición, implícita en la relación anterior, entre lo intemporal y lo histórico, con la consecuencia añadida de que tanto el concepto de forma como, en definitiva, la poética de los géneros se verán sujetos a una perspectiva histórica*" (pág. 12). Con esta transformación de los fundamentos de la poética le quedaban tres opciones a la ciencia: (a) "podía entenderse que, con la pérdida de la esencia sistemática, las tres categorías de la poética habían perdido así mismo cualquier legitimidad" (pág. 13); esto explicaría su exclusión de la estética por Croce; (b) "remontarse hasta términos intemporales partiendo siempre del fundamento histórico de la poética y de las tipologías literarias específicas", así la de Staiger "donde se explica la noción de género en base a diversas formas de ser del ser humano"; (c) perseverar en el terreno histórico incluso esbozando una estética histórica más allá de la literatura (Lukács, Benjamin, Adorno).

Esta última es la tendencia que da fundamento al trabajo de Szondi. Así dice: "Esto es, con una metáfora que expresaba la solidez y durabilidad de la forma y, a la vez, su origen en el ámbito del contenido o lo que es lo mismo, su capacidad de enunciación. Dicha vía permite desarrollar una semántica propiamente dicha de la forma, de modo que la dialéctica forma-contenido se manifestará como dialéctica entre enunciado formal y enunciado de contenido. Con ello, sin embargo, queda igualmente establecida la posibilidad de que el enunciado de contenido entre en contradicción con el enunciado formal (...) Como consecuencia de tal antinomia interna, una forma literaria resultará problemática en términos históricos, constituyendo lo que aquí se expone un intento de explicitación de las diversas formas adoptadas por el género dramático moderno a la luz de la resolución de ese tipo de contradicciones" (pág. 14).

En el cuerpo del primero de los ensayos, *Teoría del drama moderno (1880-1950)*, Szondi explica/analiza el problema que representa la crisis moderna del género literario "drama". En su forma clásica el drama se contraponía a la composición épica, es decir, los canones de ambos géneros estaban claramente diferenciados (véase Aristóteles, *Poética*, por ejemplo), se trataba de una obra contrapuesta al tiempo, el desarrollo temporal no ejercía función alguna y, por último, no se contemplaba bajo la forma de una relación sujeto-objeto, sino como una cuestión fundamentalmente intra-inter-personal. El drama moderno, surgido en el Renacimiento a partir de las ruinas de la cosmovisión totalizante medieval, sufre transformaciones en cuanto a la temática, en la interferencia del autor y en la aparición, por diversas vías, del espectador. El drama, del cual se dice "la totalidad del

drama se deriva, en definitiva, de su origen dialéctico. No surge gracias a un yo épico que se interne en el seno de la obra, sino merced a la superación, continuamente alcanzada y anulada continuamente, de la dialéctica interpersonal, hecha palabra mediante el diálogo”, una vez redefinidos su lugar literario y trastrocados sus contenidos, va a la búsqueda de nuevas formas y, a la vez, de una determinación de los contenidos propios.

Así la transformación del drama tendrá como objetivo su preservación, aunque ello sea a partir de la dialéctica forma/contenido no manifestada en el drama clásico y sea la búsqueda de nuevas formas para contenidos que ya no son dramáticos, sino épicos.

En el segundo ensayo (*Tentativa sobre lo trágico*) Szondi nos ofrece “estrictamente unos comentarios” según sus palabras, que “no suponen una exposición exhaustiva ni, en menor medida aún, una crítica”. Organizado en dos partes (I. Introducción: poética de la tragedia y filosofía de lo trágico; II. Transición: filosofía histórica de la tragedia y análisis de lo trágico), en la primera se parte de la afirmación de que existe poética de lo trágico desde Aristóteles, “mas con una filosofía de lo trágico no se cuenta sino desde Schelling” para llegar a la conclusión de que “lo trágico, en definitiva, no existe, al menos como esencia. Lejos de eso, lo trágico vendría constituido como un modo,

una modalidad específica de aniquilamiento efectivo o en ciernes, y concretamente la modalidad dialéctica”. Este es el resultado del análisis de doce ideas de lo trágico (Schelling, Hölderlin, Hegel, Solger, Goethe, Schopenhauer, Vischer, Kierkegaard, Hebbel, Nietzsche, Simmel y Scheler). En la segunda parte y después de que el concepto de lo trágico se viera encumbrado (“para su desgracia”) desde la concreción de los problemas filosóficos hasta las alturas de lo abstracto, “le corresponde ahora hundirse hasta el terreno más concreto posible de las tragedias, si lo que se pretende es su preservación”. De acuerdo con ello Szondi analiza ocho tragedias (desde el *Edipo Rey* de Sófocles hasta *La muerte de Danton* de Büchner) en las que se muestran las formas que toma la dialéctica de lo trágico en diferentes momentos.

Esto es, sucintamente, lo que puede encontrarse en este magnífico libro. Su tema crucial es el fenómeno de lo trágico. Aunque visto en correspondencia con la literatura (habría que preguntarse no formalmente por el valor de este ‘aunque’) nos impulsa hacia la indagación de esa idea nuclear de la modernidad. Para esta tarea nos ofrece nada menos que una penetrante colección concreta de doce ideas de lo trágico que sólo por ella misma ya justifica la atenta lectura.

Mateu Cabot

Taula (UIB)
núm. 23-24, 1996

Notícies



PENSAMIENTO MEDIEVAL I. FILOSOFIA ARABE EN ESPAÑA

Durante los meses de febrero y marzo de 1995 ha tenido lugar una nueva convocatoria de la Fundación Fernando Rielo sobre pensamiento español. El ciclo que se ha inaugurado este curso académico versa sobre el Pensamiento Medieval y tratará la filosofía árabe, la judía y la cristiana sucesivamente. En este primer año se ha analizado la *Filosofía Árabe en España*.

La primera conferencia fue impartida por el catedrático de la Universidad Complutense, Dr. D. Rafael Ramón Guerrero, con el título "*Al-Farabi, maestro de los filósofos andalusíes*" quien analizó ampliamente la obra de *Al-Farabi* deteniéndose en la influencia directa de este autor sobre numerosos filósofos del pensamiento andalusí, tanto primeras figuras como algunos otros menos conocidos, los cuales fue estudiando siglo tras siglo.

La segunda conferencia del ciclo, "*Amor y Belleza en Ibn-Hazm de Córdoba*", fue impartida por el catedrático de la Universidad de Zaragoza, Dr. D. Joaquín Lomba Fuentes. En su conferencia analizó la obra de *El collar de la Paloma* destacando los grados de amor y el sentido personal de esta vivencia, además de su carácter de eternidad y la importancia de la contemplación de la belleza en el amor.

"*Tradición e innovación en el pensamiento andalusí*", fue el título de la conferencia del Dr. D. Miguel Cruz Hernández, catedrático Emérito de la Universidad Autónoma de Madrid. Para el profesor Cruz Hernández, el Aristóteles "árabe", cargado de elementos neoplatónicos, y el pensamiento de Plotino son los dos elementos principales de la tradición en los filósofos de Al-Andalus. Citó a Al-Farabi como el verdadero iniciador; a Avempace, con su visión del vivir y pensar de un sabio en la práctica; y a Averroes, inventor del comentario literal filosófico, el introductor de un Aristóteles integral, el liberador de la filosofía respecto a otros conocimientos, y el que invoca un criterio de conocimiento basado en la experiencia. Por último, constató que las innovaciones que suponen estos filósofos andalusíes no las aprovecha tanto el Islam como la filosofía cristiana, la escolástica latina.

El Dr. D. José Púig Montada trató el tema de "*El pensamiento de Avempace y Averroes*" y señaló el aristotelismo de Avempace, aún reconociendo que ha sido más estudiado su platonismo. Comentó algunos textos de Avempace, especialmente los referidos a estudios sobre la física para incidir en la influencia de éste sobre Averroes, des-

tacando que lo que sólo era un esbozo en Avempace llegó a ser en Averroes un tratado más sustancial. Señaló la influencia de Al-Farabi en ambos.

Por último la Mesa redonda que se celebró en el salón de actos de la Biblioteca Nacional contó con la participación del Director del Departamento de Filosofía de la UNED, el Dr. D. Andrés Martínez Lorca que actuó de Moderador. El coloquio, al que asistió numeroso público, subrayó la importancia e influencia de la Filosofía árabe en España donde cuenta con una larga tradición de estudios, que siguen vigentes.

Juana Sánchez-Gey Venegas



Universitat de les Illes Balears