

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 celos 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 metafísicas—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 la 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 immanencia 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 apercpción 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 sí 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*, párrafo 344].

²⁰ F. Nietzsche, “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, *Werke* III, op. cit., p. 315 [Trad. cast.: J.B. Llinares (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 transparente 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 (*eidos*, *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: *ibid.*, *La escritura y la diferencia* [Trad.cast.: Anthropos. Barcelona 1989].

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*.

sofía, 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)