

LA LIQUIDACIÓN DE LA FILOSOFÍA. NOTAS SOBRE LA DISPUTA ENTRE R. RORTY Y J. HABERMAS

VICENTE GÓMEZ IBÁÑEZ

SUMMARY:

On prosecuting one of the traditions in modern philosophy, the Hegelian-Marxist one, J. Habermas states again the problem of relation between sciences and philosophy, in order to save in opposing to R. Rorty the pretension of reason for philosophical thought. But the discussion remains undecided, if not occurs rather that, considering the pragmatist assumptions that both share, it is perhaps Rorty's position the more consistent. Habermas has obviated very theoretical elements of the critical tradition, that he pretends to continue, that are decisive for the success of this claim. Th.W. Adorno's Philosophy conserves even these elements. Not every epistemological reflection involves necessarily the confusion of the «Mirror of Nature» that Rorty ascribes to the whole modern philosophy. Dialectical critic of traditional epistemology, that Dialectics, completes without abandoning, doesn't involves such a confusion.

RESUMEN:

En la prosecución de una de las tradiciones de la filosofía moderna, la tradición hegeliano-marxista, J. Habermas plantea el problema de la relación entre las ciencias y la filosofía con el fin de salvar contra R. Rorty la pretensión de razón del pensar filosófico. Pero la discusión entre ambos queda finalmente indecida, si no ocurre más bien que, dados los supuestos pragmatistas comunes a ambos, no sea acaso la posición de Rorty la más consecuente. Habermas ha abandonado muchos momentos teóricos de la tradición crítica decisivos para el logro de su cometido. Estos momentos los conserva todavía la filosofía de Th.W. Adorno. No toda reflexión

epistemológica conlleva necesariamente la confusión del «espejo de la naturaleza» que Rorty imputa a la totalidad de la filosofía moderna. La crítica realizada desde la dialéctica a la epistemología de la tradición, a la que completa sin abandonar, no lo hace.

* * *

Idea y tareas de la filosofía han quedado puestas en entredicho por parte de actuales posiciones teóricas de gran eco. Junto a otros intentos de desbancar las pretensiones epistemológicas de la filosofía moderna, es la posición pragmatista de R. Rorty la que con mayor vigor arremete contra aquélla, propugnando su disolución y su conversión en «edificación».

En la prosecución de una de las líneas de la filosofía moderna, la hegeliano-marxista, que J. Habermas pretende poder «continuar», éste vuelve a plantear el problema de la relación entre las ciencias y la filosofía con el fin de salvar contra Rorty la pretensión de razón del pensar filosófico.

La discusión entre Habermas y Rorty queda de hecho indecida en un gran empate teórico en el cual los dos podrían tener razón, si no es el caso más bien que, dadas las concesiones teóricas que Habermas hace a Rorty y los supuestos comunes de que ambos parten, no sea la posición de Rorty acaso la más consecuente. Si los supuestos pragmatistas de Rorty quedan en su mayor parte indiscutidos, si se los sanciona, difícilmente resulta posible guardar para la filosofía el lugar que Habermas pretende. Ello se debe a que Habermas —como, por otra parte, en muchos otros aspectos— ha obviado y abandonado momentos teóricos de la tradición de la que se quiere «continuador» que son decisivos para el éxito de su cometido.

Esos momentos los conserva aún la filosofía de Th.W. Adorno. Habermas tendría al menos que valorarlos, si quiere salvar el concepto enfático de filosofía que Rorty desecha. Para ello debería comprender que no toda reflexión epistemológica conlleva necesariamente la confusión del «espejo de la naturaleza» que Rorty imputa a la totalidad de la filosofía moderna. La crítica realizada desde la *dialéctica* a la epistemología de la tradición, a la que completa sin abandonar, no lo hace.

En lo que sigue me propongo mostrar esto. Para ello perfilaré, en primer lugar, la conversión pragmatista de Rorty de la filosofía en «edificación» y, en segundo término, la concepción habermasiana de la filosofía como «guardián de la racionalidad», llamando la atención sobre el hecho de la indecisión final de la disputa entre ambos.

Seguidamente mostraré cómo la conceptualización de Rorty de la filosofía moderna como una filosofía cegada por la metáfora del espejo, que Habermas comparte, es una de las formas posibles de historiar la filosofía moderna, la cual no ocurre sino desde el *parti pris* pragmatista. Existe otra forma de historiarla que varía sustancialmente la necesidad de la resolución final de la filosofía en «edificación», y ello tomando en serio los problemas

de la filosofía moderna, sin concebirlos de antemano como falsos problemas. Th.W. Adorno ha trazado un esbozo de esta historia de la filosofía moderna, esbozo disperso en su producción teórica, de acuerdo con el cual se perfilan idea y tareas de la filosofía. Igual que Adorno, Habermas concibe la filosofía como «interpretación», pero en el caso de Adorno «interpretación» (Deutung) no excluye la epistemología, sino que la reclama. A su través se conserva la tarea crítica de la filosofía, ante la cual sucumbe la misma posición de Rorty como *ideología*, en tanto que, aun propugnando éste el abandono de toda epistemología, sanciona como lo único válido el contenido epistemológico que está tras el proceder formal de la ciencia, el modo de relación sujeto-objeto que realiza la ciencia en tanto que «posición de la subjetividad ante la objetividad», para expresarlo en terminología de Hegel.

I. R. RORTY: LA FILOSOFÍA COMO «EDIFICACIÓN»

En *La filosofía y el espejo de la naturaleza* R. Rorty aísla como problema la autoconcepción de la filosofía moderna como un saber *fundante*, como el saber que ofrece los fundamentos de la ciencia, la moral, el arte o la religión, presentándose al mismo tiempo como correctora de la cultura en su conjunto. Pero descubrir los fundamentos del conocimiento es descubrir algo sobre la Mente, por la que la filosofía moderna se habría concebido también a sí misma según Rorty como Teoría del conocimiento.

En la primera parte de su obra, titulada «Nuestra esencia de vidrio»¹, Rorty cuestiona uno de los momentos de la autoconcepción de la filosofía moderna: la existencia de algo denominado «mente» frente a lo físico. Esta presuposición, que Rorty desvela como «metáfora» o mero juego lingüístico, habría sido inmediatamente hipostatizada, dando así lugar a la autocomprensión de la filosofía como Teoría del conocimiento o de la representación.

Rorty reconstruye la historia de este error, que se remontaría hasta la filosofía griega en su atribución de un *voûs* o capacidad de conocimiento de los universales al hombre frente a los animales. El alma, «nuestra esencia de vidrio» dice Rorty, sería nuestra cualidad distintiva: de vidrio, como un espejo, por su capacidad de adoptar las formas intelectuales sin variar ella misma y por su pureza frente a todo lo material. En la actualidad la metáfora estaría aún vigente, aunque a ella se habría incorporado un conjunto de nociones post-cartesianas como la de «conciencia», la misma noción que habría conducido ilícitamente a la reducción de la filosofía a Teoría del conocimiento o epistemología.

1. R. RORTY, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1983. Cf. Primera Parte, «Nuestra esencia de vidrio», pp. 25 y ss.

En contraposición a esta concepción, Rorty ofrece a continuación su idea anticartesiana o wittgensteniana de la naturaleza de lo mental, que se tematiza a través de la construcción hipotética de un mundo en el que sus habitantes ya no hablasen el lenguaje mentalista sino el materialista, en el sentido de referencia a estados neuronales. De aquí surge la tesis de que el lenguaje mentalista no es sino un juego lingüístico fuertemente enraizado que simplemente hace las veces de un lenguaje referido a los procesos cerebrales.

En la Segunda Parte de su obra², Rorty intenta cancelar la versión moderna del problema de la razón, la idea de que hay un problema en relación con la posibilidad de la representación precisa de lo real que es tema de la disciplina denominada «epistemología». Ello nos libraría de la idea del conocimiento como reunión de representaciones en un «Espejo de la naturaleza» y haría posible de prescindir de la noción de la mente como «Esencia de vidrio» discutida anteriormente.

La primera tarea consiste en trazar la historia del error en cuestión, la reducción de la filosofía moderna a epistemología. Descartes figura en esta historia como proveedor de un campo de investigación previa a todo problema filosófico, campo de la certeza frente a la opinión: la invención de la Mente. Locke habría convertido la mente cartesiana en objeto material de la «ciencia del hombre». El proyecto empírico lockeano habría sido apriorizado por Kant, en quien la epistemología habría alcanzado verdadera autoconciencia en tanto que ciencia básica y reflexiva capaz de descubrir los caracteres formales de cualquier área de la vida humana. La idea del conocimiento en cuanto necesitado de *fundamentos* es criticada por Rorty acudiendo de nuevo a la historia, en la que habrían cuajado dos errores: la confusión lockeana entre explicación y justificación y la confusión kantiana entre predicación y síntesis.

Locke habría confundido la explicación mecánica de las operaciones de nuestra mente con la «fundamentación» de nuestras pretensiones de conocimiento. El defecto fundamental, en el que Kant repararía luego, consistió en reducir el «conocimiento de que» al «conocimiento de», en considerar el conocimiento con el método de la visión, es decir, el equilibrio lockeano entre conocimiento-como-identidad-con-el-objeto y el conocimiento-como-juicio-verdadero-sobre-el-objeto.

Para Kant, de otro lado, el objeto no era previo a la constitución del sujeto, sino que el objeto era «síntesis». Sin embargo, Kant, a juicio de Rorty, se habría quedado a mitad de camino hacia una concepción del conocimiento del segundo tipo, preso aún en la metáfora cartesiana de la percepción. Su respuesta paradójica fue que el espacio exterior se construía

2. R. RORTY, *íbid*, Cf. Segunda Parte, «La idea de una «teoría del conocimiento», pp. 127 y ss.

a partir de las representaciones que habitaban en el espacio interior: la confusión kantiana entre predicación (el decir algo sobre un objeto) y síntesis (la unión de las representaciones en el espacio interior). Rorty polemiza aquí contra la tan clara distinción kantiana entre intuiciones y conceptos, entre contingencia y necesidad que, a su parecer, sería errónea por permanecer en el espacio metafórico platónico que acentúa la analogía entre percibir y conocer. La idea de «fundamentos del conocimiento» sería producto de las metáforas perceptivas platónicas que se impusieron en el pensamiento moderno: una esfera en la que se mantendrían el conocimiento y la justificación como relaciones privilegiadas con los objetos de que tratan las proposiciones, en vez de la esfera del conocimiento como relación entre proposiciones. Por este motivo también perduraría en Kant la confusión lockeana entre explicación causal y justificación.

Para Rorty, la epistemología sólo se mantiene en pie si persiste la distinción kantiana entre intuición/concepto y la distinción contingencia/necesidad. Justo tales distinciones fueron fuertemente criticadas al final de la tradición analítica. Rorty expone el ataque de Sellars a «todo el marco de referencia de lo dado», correspondiente a la primera distinción, y el enfoque conductista de Quine respecto a la distinción segunda, ello junto con una defensa del *holismo* común a ambos, el cual sería el intento de demostrar que la justificación no es cuestión de relación especial entre ideas-objetos, sino de *conversación de práctica social*. Con ello la idea de Mente como «Espejo de la naturaleza» podría ser abandonada, así como lo sería la necesidad de una meta-práctica que fuese la crítica de todas las formas posibles de práctica social. El *conductismo epistemológico* de Quine y Sellars sería caracterizable como *holismo*: la afirmación de que si entendemos las reglas de un juego lingüístico, entendemos todo lo que hay que entender sobre las causas por las que se hacen los movimientos de dicho juego lingüístico. Por tanto, ya no tendría sentido tratar de aislar las representaciones privilegiadas, pues toda afirmación estaría justificada por la sociedad más que por el carácter de las representaciones internas. La concepción pragmática de la verdad, resultado de lo anterior, afirma que «verdad» es «lo que es bueno que creamos», concepción que ya no radicaría en un «contacto con la realidad».

La tercera y última parte de la obra de Rorty está dedicada a la filosofía³. En ella su autor presenta a la Hermenéutica como «sucesora» de la epistemología. Abandonar la epistemología significaría abandonar tanto el deseo de fundamentación última como el de comensurabilidad, la idea de que hay un campo común al que son traducibles todos los discursos, sea este campo el del Ser, el de las Formas, el de la Mente o el del Lenguaje.

3. R. RORTY, *ibid.*, Cf. Tercera Parte, «La filosofía», pp. 287 y ss.

La idea de que la epistemología sea necesaria para la cultura y para mantener la racionalidad implicaría una confusión entre los dos papeles que el filósofo puede desempeñar: el de ser «intermediario socrático» entre varios discursos y el ser «supervisor cultural» que conoce el campo común a todos y cada uno de los discursos por conocer el contexto último dentro del que se hacen estos discursos. El primer papel sería el adecuado a la Hermenéutica, el segundo a la epistemología.

Habría sido Gadamer quien con mayor claridad habría expresado el intento de esta nueva concepción de la filosofía. Para éste la meta del pensamiento no sería tanto el *conocimiento* como la *Bildung*, concepto que Rorty traduce como «Edificación». Gadamer habría desarrollado la idea de una «conciencia histórica efectiva», ese tipo de conciencia del pasado que nos cambia, para hallar una actitud interesada no tanto en lo que «hay ahí fuera», en el mundo o en la historia, cuanto en lo que podemos aprender de la naturaleza y de la historia para nuestros propios usos. La búsqueda de la verdad sería sólo uno de entre los múltiples modos en que podemos ser «edificados». El Existencialismo habría contribuido a ello en tanto que, al afirmar la carencia de esencia del hombre, posibilitaría considerar las autodescripciones del hombre que éste extrae de las ciencias naturales en pie de igualdad con las descripciones alternativas presentadas por poetas, novelistas, antropólogos, místicos... Las primeras no serían ya privilegiadas por el hecho de que de momento hay más consenso en las ciencias que en el arte, sino que estarían meramente dentro del repertorio de autodescripciones a nuestra disposición. La «filosofía edificante» se presenta así como «amor a la sabiduría», como el intento de impedir que la *conversación* degenera en *investigación*, el impedir que la filosofía entre en el sendero seguro de la ciencia.

II. J. HABERMAS: LA FILOSOFÍA COMO «GUARDIÁN DE LA RACIONALIDAD»

La réplica de J. Habermas, por alusión explícita, a Rorty no se hace esperar. El intento de Habermas de construcción de una teoría de la racionalidad comunicativa ya materializado en 1981 en *Teoría de la acción comunicativa*⁴ puede, en efecto, verse afectado por la vigorosa crítica de Rorty. «La filosofía como guarda e intérprete»⁵ de Habermas aparece como el intento de hacer frente a la objeción de sistematicidad y de trascendentalidad de Rorty. En juego está, según Habermas, la pretensión de razón con que la filosofía vino al mundo⁶, cuya defensa asume Habermas

4. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I y II, Madrid 1987. La edición alemana de Suhrkamp apareció en 1981.

5. J. HABERMAS, «La filosofía como guarda e intérprete», 1983.

6. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 250.

frente a su demolición contextualista en Rorty, no, sin embargo, sin asumir importantes supuestos teóricos de éste que hacen verdaderamente difícil su cometido.

La duda acerca de si la filosofía puede seguir desempeñando los papeles de quien asigna a cada cual la posición que le corresponde (Platzanweiser) y de juez (Richter) que Kant le había reservado es también compartida por Habermas. Pero lo que éste cree menos «convinciente» es la conclusión que de ello Rorty extrae para la filosofía: la afirmación de que ésta, al abandonar estos roles, deba también desprenderse de su función de ser «guardián de la racionalidad» (Hüter der Rationalität). Frente a ello, Habermas defiende que la filosofía puede y debe salvaguardar su pretensión de razón en los papeles más modestos de quien guarda un lugar (Platzhalter) y de quien interpreta (Interpret). Su proyecto consiste en la formulación de un paradigma filosófico que, aun disolviendo el juego mentalista de la filosofía de la conciencia —de acuerdo con el pragmatismo y la hermenéutica—, no deroga, no obstante, sus modos de fundamentación una vez atemperados autocriticamente⁷. De ahí que Habermas no acepte la reducción de Rorty de la filosofía a «edificación»: la filosofía, autoconsciente de su limitación, no puede ni debe mantenerse en diálogos edificantes allende de las ciencias, sino que practicará la argumentación o el discurso fundante⁸. Sin pretender que la filosofía absorba en sí misma la ciencia empírica, Habermas propone una división de trabajo no excluyente con las ciencias, una cooperación entre los diversos fragmentos teóricos⁹. Tarea de la filosofía sería, de una parte, la aclaración de los fundamentos racionales del conocimiento, de la acción y del habla, en lo que quedaría cifrado su papel de ser «guardián de la racionalidad»¹⁰. Su papel tradicional de «juez», de otra parte, debería ser sustituido por el de «intérprete», con lo que la filosofía podría actualizar su referencia a la totalidad, arreglándose para volver a abrir las esferas de la ciencia, de la moral y del arte, encapsuladas como culturas de expertos, conectándolas con el mundo de la vida, pues es aquí donde tienen que compenetrarse interpretaciones cognitivas, expectativas morales y elementos expresivos y evaluativos¹¹.

Aunque uno pueda juzgar el programa de Habermas como legítimo y hasta como urgente, aceptados por éste los supuestos teóricos centrales del pragmatismo y de la hermenéutica, la propuesta de Habermas no puede gozar ya de la fuerza de ser algo necesario, sino a lo sumo la de ser algo

7. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 257.

8. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 261.

9. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 266.

10. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 250.

11. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 266.

quizás más «convinciente» que la de Rorty, para expresarnos con Habermas¹². Aceptado el punto de partida pragmatista y hermenéutico, la voluntad de fundamentación, aunque «atemperada» como Habermas la quiere, no se libra fácilmente de la sospecha de la inconsecuencia: a que las razones estén hechas de un material especial que nos obliga a tomar postura con un *sí* o con un *no*, es decir, a la posibilidad de seguir preguntando si algo es o no racional, argumento con que en definitiva Habermas pretende superar el contextualismo en que aboca el pragmatismo de Rorty¹³, éste bien podría replicar con razón que también en última instancia lo racional mismo es definido comunitariamente, sin necesidad de trascender el holismo. O lo que es lo mismo: «Desde el punto de vista del conductismo epistemológico, la única verdad en la afirmación de Habermas de que la investigación científica es posibilitada, y limitada, por «condiciones subjetivas inevitables» es que dicha investigación se hace posible por la adopción de prácticas de justificación y que tales prácticas tienen alternativas posibles. Pero estas «condiciones subjetivas» no son en ningún sentido las condiciones «inevitables» que se pueden descubrir mediante la «reflexión sobre la lógica de la investigación». Son simplemente los hechos sobre los que una determinada sociedad, o profesión, u otro grupo, considera que es buena base para afirmaciones de cierto tipo. Estas matrices disciplinarias se estudian con los métodos empírico-más-hermenéutico de la «antropología cultural»¹⁴. ¿No podría acaso prolongarse esta discusión ad infinitum con una nueva contrarréplica de Habermas y quedar así la cuestión finalmente indecida?

Según creo, a una crítica de la pretensión de verdad y de razón del pensar filosófico tan radical e impresionante como la de Rorty no resulta fácil combatirla si se aceptan sus supuestos teóricos básicos y luego se los hace dar un giro forzoso hacia lo que quizás sea más «convinciente». Podrían, en cambio, ganarse visos de que esta disputa se decidiese si, para hablar con Hegel, se combatiese al adversario con sus mismos argumentos, midiéndoselo según su propio rasero, mediante la crítica determinada. Lo que sigue es una tentativa de ello.

III. TH.W. ADORNO: LA FILOSOFÍA COMO INTERPRETACIÓN CRÍTICA

El que Rorty aprendiese de sus maestros R. Mckeen y R. Brumbaugh a «considerar la historia de la filosofía como una serie, no de soluciones alternativas a los mismos problemas sino de conjuntos de problemas muy

12. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 249.

13. J. HABERMAS, *ibid.*, p. 266.

14. R. RORTY, *op. cit.*, p. 347.

diferentes»¹⁵, este *parti pris* historiográfico en historia de la filosofía es el que determina finalmente la concepción de la filosofía de Rorty: si la historia de la filosofía es privada de su valor teórico y pasa a ser considerada como algo meramente histórico, entonces de su estudio es impensable cualquier rendimiento teórico y lo único que de ella cabe esperar es una suerte de enriquecimiento espiritual, la «edificación» que Rorty propone como su única tarea. En vez de intentar la resolución de los problemas teóricos pendientes de decisión en el continuum histórico-filosófico, es su abandono como «pseudo-problemas» el único programa teórico resultante.

Esta concepción historiográfica determina la reconstrucción de la filosofía moderna que lleva a cabo Rorty, la cual, en su vocación por excelencia epistemológica, estaría según él bajo el error de la metáfora del «espejo de la naturaleza», de la adopción inconsciente de suposiciones incorporadas al vocabulario en que se formula un problema teórico¹⁶. Tal y como hemos visto, para Rorty la idea de una Teoría del conocimiento basada en una concepción de los «procesos mentales» habría sido producto del siglo XVII, y sobre todo de Locke. La idea de la Mente en tanto que entidad en la que ocurren dichos procesos mentales, habría aparecido en ese mismo período en Descartes. Al siglo XVIII, y a Kant en particular, deberíamos la idea de la filosofía como tribunal de la razón que confirma o rechaza las pretensiones del resto de la cultura, idea que los neokantianos habrían proseguido en el siglo XIX. Esta pretensión habría recibido a comienzos del siglo XX la confirmación de Husserl y Russell en su interés por conseguir una filosofía «rigurosa» y «científica». «La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional —afirma Rorty— es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones divergentes —algunas exactas, y otras no— y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos»¹⁷.

La orientación pragmatista y post-positivista de Rorty denuncia en la filosofía moderna su «intento de escapar a la historia— un intento de encontrar condiciones ahistóricas de cualquier posible cambio histórico»¹⁸. Esta ahistoricidad, ya insostenible, junto con el error a que induce la metáfora del espejo, obligaría según Rorty al abandono del paradigma mentalista bajo el que presuntamente se halla toda la filosofía moderna en tanto que epistemología, lo que Habermas a su vez denomina «paradigma filosófico de la conciencia».

15. R. RORTY, *ibid.*, «Prefacio», p. 11.

16. R. RORTY, *ibid.*

17. R. RORTY, *ibid.*, «Introducción», p. 20.

18. R. RORTY, *ibid.*, p. 18.

III. 1. LA SUPERACIÓN DE LA METÁFORA DEL ESPEJO DESDE UNA METACRÍTICA DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Con la voluntad de proseguir la problemática epistemológica que la filosofía moderna ha dejado irresuelta, que no con su abandono, Th.W. Adorno perfila un modo distinto de historiar la filosofía moderna en el que el conjunto de problemas epistemológicos que ésta arroja pretende ser resuelto bajo la idea hegeliana de *dialéctica*, el paradigma filosófico moderno más consecuente —al menos tendencialmente—, más allá del hechizo en que la imagen del espejo tiene cautiva desde Descartes a la filosofía moderna.

La noción de *dialéctica*, concebida como el intento de apropiación más consecuente de los problemas epistemológicos de la modernidad filosófica, es el primer intento histórico-filosófico que, conservando la tradición epistemológica y sin precisar adoptar la posición pragmatista que compromete la idea de razón y de verdad, hace dar un viraje a la epistemología hacia la consideración del carácter primordialmente histórico de la noción de verdad. Según ella, la verdad no es algo que ocurra en la historia —tal y como pretende el historicismo, del que es heredero el pragmatismo de Rorty—, sino que la verdad misma tiene un núcleo temporal, es *histórica*, de ahí que la filosofía venga definida por Hegel como la captación de su tiempo en conceptos, el pensamiento de su propia época¹⁹. Pero el que la verdad sea ella misma histórica es una perspectiva teórica ganada desde una prosecución crítica de la tradición epistemológica y no desde su abandono abstracto.

Frente a la «intencio recta» del realismo filosófico pre-moderno, el racionalismo y el empirismo clásicos inauguran la problematización de la cognoscibilidad de la realidad sin la previa reflexión sobre el momento sujeto y el modo de su participación en el proceso cognoscitivo. Esta problemática supone la separación de sujeto y objeto, concebidos entonces en polar enfrentamiento o en dualidad. Sin embargo, ni racionalismo ni empirismo son ya ellos mismos epistemología o «crítica del conocimiento» (*Erkenntniskritik*) en sentido pleno, sino «teoría del método», algo que los distingue del idealismo posterior: «Teoría del conocimiento, sin embargo, significa en la filosofía no meramente teoría del conocimiento, sino teoría del conocimiento en el sentido pregnante de que en ella se reflexiona acerca de cómo el pensamiento del sujeto se relaciona con un objeto pensado, acerca de cómo el conocimiento puede decir algo con validez y con verdad sobre algo pensado. Esto es algo completamente distinto de la

19. TH.W. ADORNO, «Die Aktualität der Philosophie», pp. 337-338, en *Gesammelte Schriften* (G.S.) I, *Vorträge und Thesen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt/M, 1984. Cf. también TH.W. ADORNO, «Wozu noch Philosophie», *ibid*, pp. 471-472.

mera doctrina del método (Methodenlehre), en la que la relación entre sujeto y objeto está en verdad presupuesta y que por ello puede limitarse a ser mero órgano, es decir, mera doctrina del pensamiento en tanto que instrumento»²⁰.

La teoría del método, que no es todavía epistemología, no ha hecho temático el problema de la relación de sujeto-objeto, no lo ha convertido aún en problema de la filosofía. La determinabilidad racional del mundo es aquí un presupuesto del que se parte, no un problema teórico, por lo que la filosofía limita su tarea a construir la vía más adecuada para su correcta apropiación subjetiva. A la tarea propiamente epistemológica han conducido, no obstante, problemas suscitados en la filosofía pre-kantiana. ¿Cuáles son estos problemas?

Por una parte, Descartes concibe la moderna retrotracción del conocimiento al momento sujeto como una remisión a un sujeto pensado como «sustancia pensante» (*res cogitans*), como una existencia que en su metafísica está radicalmente separada de la otra sustancia, la *res extensa*, la materia. En este sentido tiene razón Rorty al calificar como «esencia de vidrio» contenedora de representaciones exactas sobre lo exterior al explicar la idea cartesiana de la Mente. Pero por el hecho de que esta *res cogitans* es sujeto de acción que utiliza como su material lo otro-de-sí-misma, el objeto de su acción, no puede menos que empezar a ser concebida como «actividad» (*Tätigkeit*), a ser dinamizada en sí misma. Esto pertenece ya a la concepción de Leibniz, quien, en su intento de determinar lo meramente dado como un continuum de transiciones diferenciales infinitamente pequeñas, justamente como un diferencial de la razón, fue el primero que planteó el problema de la mediación entre lo interior y lo exterior, entre la razón y el material de la experiencia. La *res cogitans* deviene por primera vez en Leibniz un centro de fuerza individuado, una mónada ya no polarmente enfrentada a su objeto, a la materia²¹.

De otra parte, otra de las líneas de problemas que llevan al idealismo kantiano la inaugura el propio Locke desde el empirismo inglés. Locke habría intentado mediar entre los extremos de la incipiente subjetivización moderna y el realismo ingenuo pre-moderno, tomando una posición intermedia al distinguir entre «cualidades primarias» y «cualidades secundarias» de las cosas. Las «cualidades secundarias» son para él meramente subjetivas, condicionadas sólo por los mecanismos de nuestra percepción subjetiva, mientras que las primarias (la extensión, forma y peso) corresponderían a las cosas en-sí-mismas. Esta separación, sin embargo, cae en patente contradicción: una vez afirmado que la percepción subjetiva o

20. TH. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, vol. II, Suhrkamp V., 1973, Cf. p. 90.

21. TH. W. ADORNO, *ibid.*, pp. 58-59 y 150-151.

sensible es el criterio de nuestro conocimiento, no es ya comprensible cómo Locke puede aún ponerse del lado del sentido común afirmando que determinadas cualidades corresponden a las cosas-en-sí-mismas²².

Los problemas epistemológicos irresueltos en el racionalismo y el empirismo clásicos son tomados por Kant, quien trata de resolverlos consecuentemente mediante una síntesis superior de las figuras del racionalismo y empirismo. Mientras está de acuerdo con el racionalismo en la significación objetiva de las leyes de la razón, Kant da a la vez por buena la objeción empirista de que el racionalismo de un modo dogmático, es decir, sin demostración suficiente, habría subordinado todo lo que es a las formas de la razón y a sus determinaciones. Kant es crítico del racionalismo por haber demostrado que la razón, que es constitutiva, pero sólo constitutiva de la experiencia, desde el momento en que se emancipa del material de la experiencia cae necesariamente en contradicciones, en la infinitud mala que contradice los límites de la posibilidad de la experiencia posible. De otro lado, Kant, desde la base creada por Leibniz, ha insistido en que la organización de la experiencia sin razón, es decir, sin el aparato subjetivo-categorial, es imposible. La objetividad de la razón del racionalismo ha intentado salvarla Kant mediante el «giro copernicano», mediante la remisión de la objetividad a la subjetividad.

Pero justamente en este intento kantiano, en la intención de hallar la objetividad en las condiciones constitutivas de la subjetividad se halla ya de forma incipiente el momento cardinal de la idea de *dialéctica*: la idea de que los momentos subjetivo y objetivo no están meramente enfrentados uno a otro, sino que en esa contraposición el uno está ya *mediado* por el otro. En este sentido sería legítimo decir que el Idealismo alemán lleva a Kant a sus últimas consecuencias. El Idealismo alemán habría retomado el viejo motivo del racionalismo, el intento de construcción de lo real desde el espíritu, algo que no se habría producido consecuentemente en Kant²³.

Hegel, heredero de los problemas epistemológicos del Idealismo transcendental, intenta llevar a éste a sus últimas consecuencias. Su tarea ha consistido en el intento de construcción de la realidad desde la conciencia, pero «conciencia» no entendida como conciencia individual, sino como conciencia no-individual, como Espíritu (Geist). Pero los propios idealistas, no obstante, se dieron cuenta ya de que hablar de «conciencia» conlleva una gran dificultad, pues hablar de las formas de pensamiento apela en primer término a la conciencia propia de quien piensa y que incluso el «Yo transcendental» de Kant no puede ser representado sin apelar al individuo espacio-temporalmente determinado que, como dirá luego

22. TH.W. ADORNO, *ibid*, pp. 38-39.

23. TH.W. ADORNO, *ibid*, pp. 47-50.

Husserl, es él mismo un «pedazo de mundo», algo ya *constituido*, siendo no obstante al mismo tiempo lo que debe ser constituido. Por este motivo, el Idealismo alemán tuvo que partir no ya de la conciencia individual, sino trascenderla y partir del Espíritu (Geist). «Espíritu» no es, sin embargo, la suma de las conciencias empíricas, sino «Idea», aquel principio del espíritu independiente de las conciencias individuales, lo Absoluto que constituye todo lo condicionado (Bedingte).

El momento de transición de Kant a Hegel, sin embargo, estaría ya presente en el idealismo kantiano: el propio Kant piensa la razón o el «Yo trascendental» como *actividad* (Tätigkeit) y la noción de forma (Form), las categorías, tienen sentido en él sólo en tanto que formadoras (ein Formendes) del material sensible. Kant las llama «funciones». La conciencia que informa el material no es algo pasivo, meramente receptiva, sino activa. En el Idealismo hegeliano «actividad» se deslinda de su reducción individual y deviene *actividad infinita* que no conoce limitación en lo otro-de-sí-misma, «Espíritu», el principio divino secularizado. En el racionalismo el principio subjetivo era una sustancia separada polarmente de la sustancia material. La idea de la subjetividad como actividad fue tomada por Kant de Leibniz y extremada por Hegel²⁴.

El segundo momento a través del que se produce con necesidad la transición desde el idealismo kantiano a Hegel es el problema epistemológico referido al modo de la relación entre las formas constitutivas de la subjetividad, los apriori, y el material de la experiencia, a posteriori. Para Kant esas formas son formas necesariamente constitutivas de la conciencia y en tanto que tales independientes de todo contenido experimentado. Pero al mismo tiempo esas formas sólo tienen validez en tanto que constituyentes de la experiencia, por lo cual no son verdaderamente independientes, sino dependientes del material, de algo que no es idéntico a ellas. Este doble sentido queda irresuelto en Kant. Kant duda de si se trata de contenidos muy genéricos o bien si son meramente formales. El problema radica precisamente en que la separación de forma-contenido que tan enfáticamente marca Kant es una separación problemática, puesto que esos momentos quedan ya en Kant relacionados entre sí: incluso en las determinaciones formales hay una referencia a la experiencia de aquello que no está ya mediado por el pensamiento o por la forma. La lógica trascendental misma incluye necesariamente la reflexión sobre la relación entre la forma y el contenido de nuestro conocimiento. Por esta razón no se comprende por qué la filosofía tenga que contentarse con el análisis formal y no pase a ocuparse del contenido, no pase a ser una «fenomenología de la conciencia». En el sistema hegeliano la lógica trascendental kantiana es ampliada y pasa a hablarse de la «lógica de la cosa misma»²⁵.

24. TH. W. ADORNO, *ibid.*, p. 68.

25. TH. W. ADORNO, *ibid.*, pp. 99-100.

La máxima consecuencia de Hegel desde Kant se puede observar, en tercer término, en la resolución de otra contradicción epistemológica, la referida al concepto de «identidad». Kant derivó la identidad del objeto de la identidad del Yo o apercepción trascendental como función de ésta. Hegel deriva de ello otro tipo de identidad: *la identidad de sujeto y objeto*. En Kant la identidad del objeto es posible sólo por la relación del sujeto a algo dado, al material de la experiencia, y no es producto de la misma actividad de la razón. Hegel ha intentado, partiendo de la correlación kantiana entre la identidad del Yo y la identidad del objeto, ampliar esa noción de identidad y la ha determinado no como identidad particular entre un sujeto particular y un objeto particular, sino que la ha encontrado en la identidad como mediación del objeto en general por la conciencia en general. La nueva idea de razón hegeliana pretende legitimar dentro de la esfera de la subjetividad y de su inmanencia el ámbito de la objetividad y no sólo la esfera categorial. El mundo y la realidad son en Hegel iluminados desde dentro hacia afuera porque ambos, mundo y realidad, son penetrados por la razón, y la razón crece sólo a su través²⁶.

Dialéctica, cuyos nervios son los conceptos de «mediación» y de «síntesis», emerge en Hegel como el intento más consecuente de superación inmanente del dualismo epistemológico kantiano, que, pese al pensar incipiente de la mediación de sujeto-objeto, seguiría reproduciendo en Kant el dualismo último cartesiano, la concepción de la conciencia como dualmente enfrentada a su objeto, como forma y como a priori, como lugar de la representación de lo exterior a ella misma, como «espejo de la naturaleza» para hablar con Rorty. La totalidad de la producción filosófica de Th.W. Adorno consiste en medir a Hegel en este sentido con su propia pretensión, elaborando una *metacrítica de la epistemología*: su crítica epistemológica es por él concebida como una superación inmanente de la idea de la constitución subjetiva, del mentalismo o de la filosofía de la reflexión²⁷.

Adorno parte de la idea hegeliana de *mediación* para mostrar que en realidad ésta es en Hegel mera apariencia de sí misma. Adorno reconoce que sólo el supuesto idealista hegeliano de la identidad de sujeto y objeto podría encauzar a la filosofía por la vía de la concreción. De este modo, la noción hegeliana de «sistema» habría recuperado la idea de la objetividad. Por encima de la reduplicación del momento sujeto, conocimiento apuntaría en Hegel a la verdad, a la irreductibilidad de la objetividad. «Verdad» dejaría así de ser concebida como relación externa entre sujeto y objeto, no sería ya predicado del pensar subjetivo ni mera cualidad del juicio²⁸. Ello

26. TH.W. ADORNO, *íbid.*, pp. 122-123.

27. TH.W. ADORNO, *íbid.*, p. 138.

28. TH.W. ADORNO, «Aspekte», en *Drei Studien zu Hegel*, G.S. 5, p. 281.

comporta para Adorno la posibilidad de autotranscendencia del idealismo. Además, los momentos de lo constituido y de lo constituyente en Kant, de lo a priori y de lo a posteriori, quedarían desde ello profundamente transformados: no hay constituyente que no sea abstracción o no provenga de sujetos efectivos, de aquello que no es de antemano sujetó, del «mundo»²⁹. La noción idealista de verdad se ve de este modo afectada en su mismo núcleo, es histórica o temporal en sí misma³⁰.

Pero lo mismo que en Hegel posibilita «tendencialmente» la autotranscendencia del idealismo, la noción de sistema, es para Adorno lo que a la vez hace imposible toda pretensión de dialecticidad más allá de la filosofía de la conciencia o «filosofía de la reflexión». Aun estando las nociones hegelianas de «proceso» y de «mediación» contra todo «primero», (*Erstes*) «sistema» implica, sin embargo, el «primado del sujeto» (*Vorrang des Subjekts*), siendo éste el que recupera de nuevo el idealismo en Hegel³¹. El postulado de Fichte del sistema deductivo que aquí seguiría estando vigente, el «Yo pienso» kantiano hipostatizado por Fichte y convertido en «Espíritu» por Hegel, estaría en realidad restaurando la extrinsicidad kantiana entre lo constituyente y lo constituido, haciendo así falsa la filosofía hegeliana medida con su propio rasero: «El sujeto-objeto de Hegel es sujeto»³².

Para Adorno, lo que en última instancia posibilita en Hegel la identificación de sujeto y objeto es la «estilización» (*Stilisierung, Zurechtsetzung*) de los momentos sujeto y objeto, convertidos en sus respectivos conceptos de sí mismos. Sólo si sujeto y objeto son privados de su contenido histórico y psicológico efectivo y convertidos desde su realidad de «Particulares» en «Particularidades», es entonces posible su identificación idealista. Tarea de una *dialéctica negativa* es justamente impedir tal identificación, mostrando que una «mediación» efectiva sólo es tal si sujeto y objeto no son reducidos previamente ambos a sujeto. Cuando esto sí ocurre, la pretensión de dialecticidad se disuelve en aquello que pretendía superar, en dualismo último sujeto —objeto bajo el primado de la subjetividad, restaurando de nuevo el «ideal de claridad» cartesiano, la metáfora del espejo de la naturaleza.

El «ideal de claridad» tiene su forma canónica en la modernidad filosófica en Descartes, no menos que mucho después, en el primer Wittgenstein, según el cual sólo se puede hablar con sentido de lo que se puede «decir» y no de lo que sólo se puede «mostrar». Fijado el ideal de claridad en los *Principia* y en el *Discurso del Método* de Descartes, se

29. TH.W. ADORNO, *ibid*, p. 258.

30. TH.W. ADORNO, *ibid*, p. 284.

31. TH.W. ADORNO, *ibid*, p. 259.

32. TH.W. ADORNO, *ibid*, p. 261.

habría impuesto según Adorno sobre Kant y Leibniz e, independizado de la filosofía cartesiana de la que emergiera, habría pasado a convertirse hasta Wittgenstein en rasero de toda filosofía³³. El *terminus ad quem* del ideal de «clarté» cartesiano es *método*. Adorno cifra este ideal como «forma hipostatizada de la conciencia subjetiva suficiente de algo en general»³⁴.

Descartes habría teorizado el ideal de claridad para la filosofía tomando como modelo de conocimiento la geometría. En este punto Adorno pone de relieve el contenido epistemológico del mismo. «Clarté» como ideal filosófico es para él núcleo de toda filosofía de la reflexión o concepción de los momentos del proceso cognoscitivo como «polos» abstractamente enfrentados. Sujeto y objeto son aquí «estáticamente» concebidos (statisch): «Claridad puede ser exigida a todo conocimiento siempre que se presuponga que las cosas son puras, que están libres de toda dinámica que pudiese escapar a una mirada que las fija en su univocidad. La exigencia de claridad se vuelve doblemente dudosas tan pronto como el pensamiento descubre que aquello sobre lo que piensa no pasa meramente como un vehículo por delante del sujeto cognoscente, sino que es algo en sí mismo en movimiento y, de este modo, no se asemeja en nada a la res extensa de Descartes, (a su determinación como) extensión en el espacio. Correlativamente a esta idea surge la referida a que el sujeto no descansa cual cámara fotográfica sobre un trípode, sino que, debido a su relación con un objeto dotado en sí mismo de movimiento, también él mismo se mueve, siendo ello una de las doctrinas centrales de la Fenomenología de Hegel³⁵.

La concepción dialéctica de la relación sujeto-objeto es, pues, ella misma el intento de superación inmanente de la filosofía de la conciencia, hechizada ésta bajo la metáfora del espejo, en términos de Rorty, o de la cámara fija, en términos de Adorno. En tanto que prosecución de la tarea epistemológica de la filosofía moderna, la dialéctica habría sido el intento de superar el ideal filosófico de claridad, de pensar lo no-conceptual, idea de una filosofía de contenido frente a toda epistemología formal. Hegel pretende concreción frente a método: «Hegel lo intenta»³⁷. «Sistema», «proceso» y «mediación» deberían garantizar en Hegel este programa de concreción filosófica.

Raras veces se ha desarrollado teóricamente el ideal filosófico de claridad, común es su aceptación como algo evidente. El lugar de la historia de la filosofía en que Adorno detecta su más completa articulación después

33. TH.W. ADORNO, *ibid*, p. 231.

34. TH.W. ADORNO, *ibid*, pp. 232-233.

35. TH.W. ADORNO, *ibid*, p. 334.

37. TH.W. ADORNO, *ibid*, p. 336.

de Descartes, la obra de A.N. Whitehead *Adventure of Ideas*, va a situar sin embargo a la pretensión hegeliana de dialécticidad ante un grave aprieto. A una teoría de la claridad filosófica como la desarrollada por Whitehead le es esencial la contraposición abstracta y estática entre sujeto y objeto: «Claridad y distinción podría haberlas sólo si «sujeto» se hiciese equivaler estrictamente a «el que sabe» (Wissender) y «objeto» a «lo sabido» (Gewusstes)»³⁸. La crítica adorniana a la estilización hegeliana de sujeto y objeto en sus respectivos «conceptos de» descubre un *minus* en su pretensión de mediación (Vermittlung). La filosofía de la reflexión vuelve en Hegel irremediablemente: la estilización de sujeto y objeto es lo que en Hegel posibilita finalmente la tesis idealista de la identidad, en concordancia con la reducción de Whitehead de «sujeto» a «el que sabe» y de «objeto» a «lo sabido», abandono finalmente de toda mediación efectiva, así como de la posibilidad de toda relación de afinidad entre sujeto y objeto a su través.

En la concepción adorniana de la dialéctica, que se construye a través de una «autocrítica de la teoría del conocimiento» (Selbskritik der Erkenntnistheorie)³⁹ — programa teórico que poco tiene que ver con el «negativismo», entendido como una crítica radical de la razón, como Habermas conceptúa el intento adorniano⁴⁰ — a sujeto y objeto les es restituida su *historicidad*, la cual los hace irreductibles el uno al otro. Pero ese carácter histórico de ambos momentos es justamente al mismo tiempo lo que garantiza su mediación efectiva (Vermittlung) frente a todo dualismo propio de la filosofía de la conciencia. Esta no consiste meramente en seguir utilizando las nociones de sujeto y objeto de la filosofía moderna, sino más bien en la concepción de la subjetividad como única constituyente de sentido, que la idea de una dialéctica negativa critica determinadamente. Sólo si sujeto y objeto son concebidos como historia sedimentada son entonces capaces de entrar en comunicación y no oponerse abstractamente.

III. 2. NOCIÓN Y TAREAS DE LA FILOSOFÍA

Si la filosofía conserva el legado epistemológico de la filosofía moderna aun en su autorreflexión o en su metacrítica es porque su pretensión de totalidad, pretensión distinta de la elevada por el idealismo, determina su resistencia a sancionar la alternativa que de hecho se le ha ofrecido tras el declive histórico del idealismo: o bien convertirse en teoría de la ciencia, disciplina entre disciplinas, o bien en cosmovisión. Pese a la

38. TH.W. ADORNO, *ibid*, en nota a pie de página 337.

39. TH.W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, vol. II, op. cit., p. 138.

40. J. HABERMAS, «La filosofía como guarda e intérprete», op. cit., p. 254.

insistencia por parte tanto del pragmatismo como de la hermenéutica en el carácter histórico y social de todo conocimiento, las concepciones de la filosofía de Rorty y de Habermas acaban por identificarse a problemáticamente con esta alternativa: en Habermas la filosofía es concebida como especialidad entre otras disciplinas especializadas, en Rorty como lo que abstractamente se sustrae a la división intelectual del trabajo, mera «conversación» frente a «investigación». La idea de que la filosofía pudiese ser un tercero entre estos dos extremos es por completo exorcizada. Pero, siendo estos extremos producto o resultado histórico que necesita ser pensado, la sanción de su exclusividad coloca, de una parte, a la concepción de Rorty justamente en el continuum histórico-filosófico del que abstractamente pretende delimitarse y, de otra parte, hace que la pretensión de totalidad que la concepción habermasiana de la filosofía quiere conservar se vea truncada.

La posibilidad de concebir la filosofía como un tercero entre los extremos de su conversión en disciplina especializada y en cosmovisión queda conservada en la concepción adorniana de la filosofía como un procedimiento interpretativo crítico (*Deutung*), del que su discípulo J. Habermas no guarda más que un parecido nominal. Adorno plantea el estatus de la filosofía desde el inicio mismo de su actividad teórica, en su tesis académica sobre Kierkegaard⁴¹, pero lo aborda temáticamente sólo en su lección inaugural titulada «Die Aktualität der Philosophie», y al final de su trayectoria teórica en «Wozu noch Philosophie» y en «Anmerkungen zum philosophischen Denken», así como en sus lecciones sobre historia de la filosofía editadas como *Philosophische Terminologie*⁴².

La pregunta por la «actualidad» (*Aktualität*) de la filosofía y la referida al «para qué» de la misma (*Wozu*) parten del hecho, de un lado, del fracaso histórico de la pretensión idealista de totalidad consistente en construir la totalidad de lo real desde el pensamiento, un fracaso rastreable históricamente hasta el propio Heidegger —en quien deviene crasa la paradoja de pretender constituir un ámbito del Ser extraterritorial a las determinaciones del pensamiento justo desde estas determinaciones⁴³— y, de otro lado, del reconocimiento del carácter «demodé» y superfluo que afecta desde entonces a la filosofía, su desproporción o desventaja respecto a las ciencias en lo que se refiere a la posibilidad de contribuir mediante la técnica al alivio de la existencia, no menos que de la crisis del concepto tradicional de formación (*Bildung*), que aún en la época de Hegel podía esperarse de la filosofía⁴⁴.

41. TH. W. ADORNO, *Kierkegaard. Konstruktion des Aesthetischen*, en G.S. II.

42. «Anmerkungen zum philosophischen Denken» está recogida en los G.S. 10.2, *Stichworte* y data de 1964.

43. TH. W. ADORNO, «Die Aktualität der Philosophie», op. cit., Cf. pp. 327-331.

44. TH. W. ADORNO, «Wozu noch Philosophie», op. cit., p. 459-460.

Adorno pregunta por el estatus del pensamiento filosófico, sabedor de la liquidación de la filosofía que ya han propuesto y realizado la ciencia matemática y la lógica: la Wiener Schule, desde Schlick hasta Russell, ha convertido efectivamente la filosofía en una «instancia de orden y control sobre las ciencias particulares, sin serle legítimo añadir desde sí misma nada esencial a los hallazgos de las ciencias particulares»⁴⁵. Al ideal de una filosofía científica, concebida como teoría del método científico o teoría de la ciencia, le es complementaria la idea de una «poesía filosófica», cuyo rasgo esencial es el de la *no vinculabilidad ante la verdad* (Unverbindlichkeit vor der Wahrheit), cuyo ámbito no es sino lo extraterritorial a la ciencia, lo que ésta le adjudica como su objeto debido⁴⁶.

Positivismo y ontología, las dos directrices filosóficas que en tiempos de Adorno dominan el ámbito académico y se lo reparten en complementariedad, pueden, aun siendo adversarios acérrimos, coincidir en lo esencial: «Han proclamado ambas a la metafísica como su enemigo común»⁴⁷. El positivismo porque la metafísica va más allá de lo que es meramente el caso, Heidegger porque la metafísica habría olvidado el Ser en su escisión entre Ser y ente, entre lo conceptuado y el concepto, entre sujeto y objeto, siendo la reflexión —lo que Hegel llamase «el trabajo de concepto»— el declive de la metafísica. En ambos casos, el ataque se dirige contra la *especulación* (Spekulation) en el sentido estrictamente hegeliano, es decir, contra la tarea de mediar lo pretendidamente inmediato, de pensar el dato. Ese «tercero» entre los dos extremos que Adorno busca como el lugar de la actividad filosófica consiste precisamente en un no detener demasiado precipitadamente la reflexión. En este sentido, la tarea de «interpretación» (Deutung) sería ya ella misma filosofía, a la que se determina como «el pensamiento que, independiente, se eleva sobre los facta interpretando»⁴⁸.

Equiparar en este punto la concepción de la filosofía de Rorty con el extremo positivista que Adorno tiene ante sí no incurre en una extrapolación mala. Su concepción de la filosofía como «edificación» prosigue en realidad todos los momentos de aquel extremo.

En primer lugar, la repulsa de Rorty hacia toda epistemología se expresa en última instancia como la misma repulsa positivista hacia toda «especulación» o «interpretación», la cual conecta con la epistemología en lo que respecta a la tarea de «pensar el pensamiento». Sólo al final de *La filosofía y el espejo de la naturaleza* se da voz al pensamiento que en realidad está articulando toda la concepción de la filosofía de Rorty. Este afirma: «los

45. TH.W. ADORNO, «Die Aktualität der Philosophie», op. cit., p. 332.

46. TH.W. ADORNO, *ibid.*

47. TH.W. ADORNO, «Wozu noch Philosophie», op. cit., p. 463.

48. TH.W. ADORNO, *ibid.*

positivistas tenían toda la razón al considerar imperioso extirpar la metafísica, cuando «metafísica» significa el intento de ofrecer el conocimiento de lo que la ciencia no puede conocer»⁴⁹. La exorcización de la epistemología que Rorty eleva a programa se debe en última instancia a que desde Kant la epistemología no es meramente teoría del conocimiento, sino — para traer la distinción adorniana a este contexto — pregunta «acerca de cómo el conocimiento puede decir algo *con validez y con verdad sobre algo pensado*»⁵⁰, es decir, no es meramente *descripción* de cómo se produce de hecho el conocimiento, sino pregunta acerca de *qué* es conocimiento verdadero y acerca de la relación entre entendimiento (Verstand) y razón (Vernunft), pregunta, en definitiva, por *la racionalidad de la razón*. Desde este punto de vista, la posición de Rorty es parte de la dialéctica de la Ilustración, la cual, bajo su figura positivista, traza un círculo mágico, el de lo cognoscible, del que mantiene alejado no a la religión ni al arte, cuyas representaciones del hombre figuran para Rorty entre el repertorio de autorrepresentaciones susceptibles de ser elegidas, sino sólo a aquella práctica teórica que puede entrar en competencia con las nociones de verdad, objetividad y conocimiento que practica la ciencia. Tal y como afirman Adorno y Horkheimer, «el censor positivista tolera el culto oficial, en tanto que esfera especial del engranaje social exenta de conocimiento, tan gustosamente como el arte; pero nunca el mentís que emerge con la pretensión de ser él mismo conocimiento»⁵¹. El programa de cancelación de la filosofía moderna de Rorty se produce, pues, quiéralo o no, en el seno mismo del continuum histórico-filosófico moderno del devenir de la razón *ratio* exclusiva.

De otra parte, la exorcización de la epistemología propuesta por parte de Rorty convierte a la filosofía en cosmovisión (Weltanschauung). «Edificación», en tanto que enriquecimiento espiritual, es el mismo extremo que Adorno denunciase en su tiempo en la alternativa entre teoría de la ciencia y ontología. El *parti pris* historiográfico de Rorty borra la diferencia entre filosofía y cosmovisión, pero tal diferencia persiste por el hecho de la decibilidad última de las cuestiones filosóficas, conectadas entre sí por el medium de la crítica de unas posiciones teóricas sobre otras en el continuum histórico-filosófico frente a la inconmensurabilidad radical de las posibles cosmovisiones, elegibles éstas según mera identificación o afinidad personal. «Las diversas filosofías, es decir, esas así llamadas cosmovisiones entre las que el ingenuo cree poder elegir, en modo alguno

49. R. RORTY, op. cit., p. 346.

50. TH.W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, op. cit., vol. II, p. 90. (La bastarda es mía).

51. TH.W. ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, en G.S. III, «Begriff der Aufklärung», p. 42.

se hallan tan limpiamente separadas como en un menú una tras de otra. Entre ellas existe más bien un plexo de sentido o un contexto de fundamentación, de tal suerte que de un modo extraordinario una filosofía es respuesta a otra, que una comienza con las cuestiones que en otra no han sido resueltas, que ofrece respuestas que no se hallan en otra, o que... una filosofía deviene crítica de otra en un sentido muy fundamental»⁵². El *partis pris* historiográfico de Rorty convierte en definitiva a la filosofía en «opinión» (Meinung), confundiéndola con ésta, mientras que la filosofía ha sido siempre liquidación de la mera opinión.

Rorty toma de Gadamer el concepto de «Bildung», que traduce por «edificación», educación o auto-formación, y que contrapone a conocimiento en cuanto meta del pensamiento. Esta contraposición de Rorty es en exceso desprevénida. «Bildung» —concepto perteneciente a la tradición humanista y luego reelaborado por la Ilustración alemana (Schiller, Goethe, Hegel)— no es un concepto exento de dialéctica histórica, no puede ser tomado como invariante, sino que él mismo se ha vuelto problemático en su relación con la sociedad. «Bildung» es un concepto que emerge con la sociedad burguesa postfeudal y ha sufrido la misma transformación que ésta: siendo «Bildung» la apropiación subjetiva de la cultura, él mismo ha sufrido el destino de ésta. Del mismo modo que la realización de la cultura como libertad ha quedado paralizada socialmente en su integración como subsistema administrado en las sociedades occidentales en su fase del capitalismo tardío, convertida en «valor» (Wert) —un ámbito autosuficiente sin conflicto con la sociedad—, así toma Rorty de Gadamer el concepto de «Bildung» como «valor», suponiendo como un *prius* lo que no es sino resultado de un proceso histórico y social. El contenido de «Bildung» y de cultura, libertad, autonomía y humanidad, ha sido absorbido sin conflicto en la trama de las relaciones sociales dominantes como «bien cultural». Pero su sentido propio no puede ser escindido de la construcción de una sociedad humana y justa. «La formación que hace abstracción de esto —afirma Adorno—, que se pone a sí misma y se absolutiza, se ha convertido ya en pseudo-formación (Halbbildung)»⁵³.

Pero más allá de esto, «Bildung», en tanto que apropiación subjetiva de la cultura, implica la posibilidad de «esclarecimiento» (Erhellung) de la conciencia individual, su ilustración progresiva en orden a la ilustración del todo, de la sociedad: cuanto más esclarecido el individuo, tanto más esclarecido el todo social. Esta función de esclarecimiento y de ilustración virtuales de la idea de «Bildung» implica de este modo el desenmascaramiento de la ideología, entendida ésta en su sentido propiamente marxiano como

52. TH.W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, op. cit., vol. I, Cf. p. 95.

53. TH.W. ADORNO, «Theorie del Halbbildung», en G.S. 8, *Soziologische Schriften* 1, Cf. p. 95.

«conciencia falsa de la realidad», y tiene por ello como su terminus ad quem, sólo interesadamente suprimible, una «conciencia verdadera», más allá de la mera opinión y del enriquecimiento subjetivo carente de vinculabilidad ante la verdad.

Si volvemos, sin embargo, la atención hacia el escrito de Adorno en que se tematiza la problemática de la filosofía, es posible comprender en qué sentido la concepción de Rorty de la filosofía es radicalmente *ideología* ella misma. Para Adorno, la filosofía científica que ha disuelto los problemas filosóficos en cuestiones pertenecientes a las ciencias particulares es ella misma portadora de presupuestos filosóficos. Basta con recordar alguno de ellos, el primero que Adorno menciona: «en primer lugar, el problema del sentido de la «datidad» misma, la categoría fundamental de todo empirismo, en la que la cuestión sobre su respectivo sujeto sigue abierta y que sólo se la puede responder histórico-filosóficamente: pues el sujeto de la datidad no es un sujeto ahistórico e idéntico, trascendental, sino que toma con la historia una forma variable y claramente histórica. Este problema no ha sido en absoluto planteado en el ámbito del cristicismo empirista, ni siquiera en el más reciente, sino que éste ha tomado en este punto igualmente el punto de partida kantiano»⁵⁴.

No menos cargado de presupuestos filosóficos y en concreto *epistemológicos* está el proceder científico que Rorty, prolongando la actitud del censor positivista, considera como paradigma del saber y que monopoliza lo que sea conocimiento. El proceder científico no está exento de una concepción determinada de la relación entre sujeto y objeto. No en vano la «filosofía de la reflexión» de Kant, el «bloque» kantiano, le concedió en su momento su marco filosófico adecuado, un marco filosófico que se perpetúa en toda «teoría reduccionista de la verdad», que está en la base del proceder científico y que la primera Teoría crítica de la sociedad conceptualizara como *ratio instrumental*⁵⁵. A la objeción radical por parte de Rorty a la epistemología, objeción que Habermas también comparte, de querer ser un conocimiento antes del conocimiento⁵⁶ se la puede combatir no menos radicalmente argumentando que el proceder científico, que ha monopolizado el conocimiento, contiene en sí mismo, en su formalismo, un contenido epistemológico en que, reducido el objeto a mero «material» caótico de ordenación, es la subjetividad el único momento que confiere sentido a éste.

Ya en su tesis académica sobre Kierkegaard, Adorno determinaba el carácter material de la filosofía como «interpretación» (Deutung)⁵⁷. La

54. TH.W. ADORNO, «Die Aktualität der Philosophie», op. cit., p. 332-333.

55. TH.W. ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Dialektik der Aufklärung*, op. cit., Cf. «Begriff der Aufklärung». A propósito de las «teorías residuales de la verdad», Cf. también «Zu Subjekt und Objekt», en G.S. 10.2., *Dialektische Epilegomena*, en especial pp. 750-752.

56. J. HABERMAS, op. cit., 1983, p. 248.

57. TH.W. ADORNO, *Kierkegaard*, op. cit., Cf. pp. 10-11 del Cap. I.

filosofía no se diferencia de las ciencias por configurar una ciencia suprema que abarcase los enunciados más generales de un modo sistemático frente a los subordinados, sino por el *uso dialéctico* que hace de los conceptos. En la lección inaugural de 1931 Adorno afirma al respecto: «La filosofía no se distingue de la ciencia, tal y como la opinión banal todavía hoy cree, por un mayor grado de generalidad. Ni por la abstracción de las categorías ni por la cualidad del material se distingue de las ciencias. La diferencia radica más bien de un modo central en que las ciencias particulares consideran sus hallazgos, en todo caso sus últimos y más profundos hallazgos, como algo irresoluble y que descansa en sí mismo, mientras que la filosofía concibe el primer hallazgo con que se topa como signo que debe descifrar. En una palabra: la idea de la ciencia es investigación (Forschung), la de la filosofía interpretación (Deutung)»⁵⁸.

La propuesta de Rorty de que la filosofía deje finalmente de ser «investigación» es también compartida por el propio Adorno, pero ello no equivale al abandono de la reflexión sobre los resultados y el proceder de la ciencia, a su reflexión crítica mediante la «interpretación». La filosofía no es para Adorno una ciencia por encima de las ciencias particulares, no es tribunal de la cultura en su totalidad en este sentido, pero a ella sola le incumbe la prosecución de la reflexión allí donde se detiene la ciencia, y ello por la razón de que las distintas esferas de la cultura elevan todas ellas pretensiones que deben ser medidas por su propio rasero, mediante la crítica determinada. La filosofía no absorbe en sí las ciencias, sino que las reflexiona. Esta idea genérica de «interpretación» como un seguir la reflexión allí donde la ciencia se detiene es determinada por Adorno como proceder *dialéctico*. «Interpretación» (Deutung) es también *dialéctica* en el sentido de «insistir en la reciprocidad de inmediatez y medición que se desarrolla a todos los niveles»⁵⁹.

Objeto de este proceder dialéctico que incumbe a la filosofía es la mediación o el pensamiento de ese *factum* o inmediatez que es la división intelectual del trabajo y que tanto Rorty como Habermas aceptan acríticamente como medida de sí mismo, justificándolo sólo por su mera existencia. La posición pragmatista y hermenéutica que ambos comparten tiene como principio básico la remisión de todo lo pretendidamente ahistórico a historia y sociedad, pero ambos quedan detrás de su pretensión. En la consecución verdadera de esta pretensión existe no menos otra tarea para la filosofía. El pasaje de Adorno que reproduzco a continuación es digno de ser citado por entero, puesto que imputa a este respecto a todo positivismo, también al post-positivismo de Rorty, la *hybris* que éste objeta

58. TH. W. ADORNO, «Die Aktualität der Philosophie», op. cit., p. 334.

59. TH. W. ADORNO, «Wozu noch Philosophie», op. cit., p. 467.

a las pretensiones epistemológicas de la filosofía moderna:

«Falso en el positivismo es el que la división del trabajo ahora existente, la de las ciencias respecto de la praxis social y la existente dentro de la ciencia, la supone como medida de lo verdadero y no permite ninguna teoría que hiciese transparente la división del trabajo como algo derivado, mediado, desenmascarando su falsa autoridad. Si la filosofía en la época de la emancipación quiso fundamentar la ciencia y se interpretó a sí misma en Fichte y en Hegel como ciencia general, del mismo modo la estructura más genérica abstraída de las ciencias, su modo de proceder ya tallado y endurecido socialmente, deviene para el positivismo la filosofía, la función justificada de sí misma, un círculo del que los fanáticos de la pureza lógica sorprendentemente poco se asombran. La filosofía claudica cuando se identifica con aquello que sólo de ella debería recibir su luz. La existencia de la ciencia *telle quelle*, tal y como aparece en la trama social y con todas sus insuficiencias e irracionalidades, deviene criterio de su propia verdad. El positivismo es conciencia cosificada en tal respeto hacia lo cosificado. A pesar de toda la hostilidad contra la mitología, traiciona el impulso antimitológico de la filosofía, el penetrar lo meramente hecho por los hombres y reconducirlo a su medida humana»⁶⁰.

El impulso totalizante de la filosofía, que en el idealismo pretendió construir la realidad toda desde el pensamiento, queda conservado en la remisión de todo lo dado a historia y a sociedad, en su mediación por parte del pensamiento, lo cual impide la conversión de la filosofía en disciplina entre disciplinas (Fach). Ello obedece al impulso antimitológico de la filosofía, que la dialéctica guarda en sí misma y en manos de la cual la «interpretación» deviene *crítica*, cuya idea es «hacer estallar la medida de lo que meramente es»⁶¹.

Adorno ha abandonado la concepción hegeliana de la filosofía como construcción de la totalidad de la realidad desde el pensamiento, pero sigue sin embargo pensando la relación hegeliana entre la filosofía y las ciencias no como una distribución igual de sus tareas, considerando a la filosofía no como disciplina entre otras disciplinas —por más que esto sea un hecho académico al que Habermas apela—, sino que la filosofía sigue siendo concebida como reflexión de la racionalidad no menos que de su materialización diversa en la sociedad: «la filosofía no es sencillamente una ciencia entre otras, por más que ella misma sea rica en cuestiones de índole científica o por más que en el ámbito de la filosofía muchas de sus cuestiones puedan ser científicamente decididas. Pero la filosofía, debido

60. TH.W. ADORNO, *ibid.*, p. 461.

61. TH.W. ADORNO, «Die Aktualität der Philosophie», *op. cit.*, p. 344.

a su impulso trascendente sobre las disciplinas particulares, no es solamente un saber (Wissen), sino que es *la reflexión de este saber...* y en tal medida es siempre también *crítica del saber*»⁶². Puesto que las ciencias empíricas no son críticas inmediatamente por sí mismas, solamente si se sigue guardando esta instancia filosófica y este locus específico para la filosofía en su relación con las ciencias y con la sociedad, puede entonces quedar garantizada la crítica. El puesto que Habermas contra Rorty guarda para la filosofía lo ocupó ya en el seno de la tradición a la que él mismo cree poder «continuar» una concepción *dialéctica* de la filosofía.

62. TH. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie*, op. cit., I, p. 89. (La bastardilla es mía).