



Universiteit
Leiden
The Netherlands

Criticismo y materialismo en los escritos tempranos de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer
Valle Orellana, N.D. del

Citation

Valle Orellana, N. D. del. (2020, August 26). *Criticismo y materialismo en los escritos tempranos de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer*. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/135950>

Version: Publisher's Version

License: [Licence agreement concerning inclusion of doctoral thesis in the Institutional Repository of the University of Leiden](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/135950>

Note: To cite this publication please use the final published version (if applicable).

Cover Page



Universiteit Leiden



The handle <http://hdl.handle.net/1887/135950> holds various files of this Leiden University dissertation.

Author: Valle Orellana, N.D. del

Title: Criticismo y materialismo en los escritos tempranos de Theodor W. Adorno y Max Horkheimer

Issue date: 2020-08-26

CAPÍTULO 2

MATERIALISMO Y METAFÍSICA EN THEODOR W. ADORNO: SOBRE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

Introducción

Este capítulo está orientado a reconstruir la discusión sobre materialismo y metafísica para definir el concepto de materialismo filosófico en los escritos tempranos de Theodor W. Adorno. La crítica de la metafísica está presente desde un comienzo en el pensamiento de Adorno cifrada en sus lecturas de la filosofía psicológica de Hans Cornelius, tutor de su tesis doctoral y la de Horkheimer. Ya en los orígenes de la psicología de la Gestalt, que tiene a Cornelius como uno de sus precursores, se busca una doctrina de las condiciones de posibilidad de la experiencia pero depurada del dogmatismo metafísico del idealismo de Kant (Wiggershaus, 1986, p. 63). Esta distancia con la metafísica del sujeto puede encontrarse tanto en su tesis doctoral titulada *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (1924), como también en aquel proyecto de tesis de habilitación con Cornelius, que nunca pudo concretarse, sobre el concepto de inconsciente en la doctrina trascendental del alma que lleva por título *Der Begriff des Unbewußten in der*

transzendentalen Seelenlehre (1927).²⁴ En ambos casos, Adorno abordaba una crítica de la metafísica de la conciencia que reside en la filosofía moderna del sujeto.

Luego de su trabajo seminal, Adorno sigue pensando en torno a una teoría del conocimiento desde su crítica a Edmund Husserl (1859-1938), particularmente en los primeros años de su exilio. En 1934 Adorno se inscribe en el Merton College de la Universidad de Oxford pues le aconsejaron obtener un Ph.D. en Inglaterra en un tiempo de dos años. La tesis doctoral era sobre su último trabajo de teoría del conocimiento: *Die phänomenologischen Antinomien. prolegomena zur dialektischen logik*²⁵. Entre los años 1934 y 1937, Adorno desarrolló su lectura de la fenomenología trascendental de Husserl que posteriormente ve la luz en el artículo *Husserl and the Problem of Idealism* (1940) y en los textos que luego fueron incluidos en el libro *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (1956)²⁶.

Junto a esta selección de textos de Adorno en torno a su crítica de la metafísica y la definición del materialismo, en este capítulo se abordan también *Die Aktualität der*

²⁴ (T. Adorno, 1927). En palabras de Adorno: “Por eso le damos un valor tan alto al psicoanálisis, porque sirve a ese conocimiento del inconsciente sin cargar con un *pathos* metafísico que no le corresponde, y porque su conocimiento está dirigido a la resolución de los estados de cosas inconscientes mismos, y por lo tanto, representa una peligrosa arma contra toda metafísica de los instintos y el endiosamiento de la simple y burda vida orgánica” (T. Adorno, 1927, p. 91)

²⁵Adorno-Kracauer, 5 de julio de 1935. Adorno Archiv.

²⁶ En lo que respecta a la recepción de Husserl, ciertamente existen diferencias entre las lecturas de la tesis de habilitación de Adorno de 1924 y los escritos de Oxford de 1934-37. En este capítulo, como se menciona en la introducción de este libro, se pone la atención en las líneas de continuidad. En cualquier caso, la diferencia con respecto a las interpretaciones entre el primero y el último escrito sobre Husserl es sobre la teoría, el método y las consideraciones políticas de Adorno. Sus escritos de 1924 todavía están bajo la sombra de Cornelius, mientras que los escritos posteriores están fuertemente influenciados por un pensamiento hegeliano sin reminiscencias de las ideas de Cornelius. Si bien es cierto que ambos escritos difieren de las fuentes, en este capítulo se sostiene que las diferencias radican en el método de Adorno. Las principales fuentes del texto de 1924 fueron obras de Cornelius y *Logische Untersuchungen e Ideen* de Husserl mientras que los trabajos posteriores además consideran *Formale und Traszendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929) y *Méditations Cartésiennes* (1931), pero las lecturas de Adorno estuvieron centradas en los demás textos de Husserl analizados en ambos escritos. La diferencia detrás de las lecturas de Adorno se debe a que los primeros escritos tienen una orientación sistemática y académica, mientras que los posteriores son escritos fragmentarios y de la crítica immanente.

Philosophie (1931), *Die Idee der Naturgeschichte* (1932a) y la reseña del libro de Herbert Marcuse sobre la ontología de Hegel que lleva por título *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit* (1932b). Con la discusión de estos escritos tempranos de la obra de Adorno, se espera introducir los alcances filosóficos de su crítica de la metafísica para la teoría crítica.

Las críticas de la fenomenología trascendental de Husserl, le permiten a Adorno proponer una epistemología materialista que termine el trabajo comenzado por Husserl respecto de la relación indisoluble entre la conciencia y su otro, pero que no pueda reducirse ni a subjetivismo ni a positivismo (T. Adorno, 1971, p. 202; Jarvis, 1997). Esta teoría materialista del conocimiento es la epistemología que está detrás de lo que posteriormente Horkheimer y Adorno llamaron teoría crítica. En esta discusión se desarrollan argumentos filosóficos sobre el saber y la experiencia, fundamentales para la configuración de la teoría del conocimiento que supone la teoría crítica. Según Adorno, la debilidad de Husserl es seguir pensando en una filosofía que concibe a las cosas como esencias dadas a las intuiciones subjetivas sin apelar a la mediación de los conceptos y la consideración de las condiciones materiales que posibilitan todo saber. Para Adorno, la filosofía que lograría eludir la metafísica no encuentra sus fundamentos ni en la conciencia, ni en una realidad esencial fuera de toda relación con la conciencia (que pueda ser captada inmediata o directamente a través de la intuición); por el contrario, el conocimiento sobre la realidad proviene de la experiencia y requiere mediaciones conceptuales relativas a las condiciones sociales e históricas que hacen posible y acompañan el desarrollo de todo saber.

Este capítulo está ordenado a partir de las críticas de la metafísica en Adorno, con especial énfasis en la fenomenología trascendental de Edmund Husserl. En la primera sección del capítulo se abordan sus lecturas sobre Husserl y la fenomenología

como posible escape de la metafísica signada en el idealismo moderno. Asimismo, se incluye una breve discusión respecto de la herencia fenomenológica en la ontología de Heidegger, considerada como una ontología no-metafísica que cuestiona tanto las filosofías de las sustancias (clásica) como las del sujeto (moderna). La segunda parte del capítulo, gira en torno a la propuesta materialista de Adorno sobre una filosofía de lo no-idéntico y la mediación sin fundamentos que se pregunta por la amplitud y los límites de los conceptos de la teoría crítica. Finalmente, se considera la relación entre sus escritos tempranos sobre una crítica de la teoría del conocimiento como búsqueda del ser verdadero y sus trabajos tardíos donde se define más claramente lo que él entendía por metafísica en la filosofía occidental.

Crítica de la fenomenología

La filosofía materialista de Adorno se presenta como proyecto teórico a través de una crítica de la metafísica en la teoría del conocimiento moderna. Esta última, tomaría forma en diferentes tradiciones filosóficas dominantes en el campo de la investigación social en la primera mitad del siglo XX que son herederas de la metafísica clásica. Para Adorno, el conocimiento verdadero en la epistemología moderna supone la correspondencia, la relación de identidad, entre la conciencia y las cosas. En la modernidad el sistema metafísico más desarrollado fue el idealismo alemán que puede trazarse desde Kant hasta Hegel. De hecho, la ilustración puede ser pensada como la historia del desarrollo y la crisis del idealismo entendido como un amplio sistema de pensamiento centrado en el espíritu, el sujeto y la identidad. Por ello, es que todo el proyecto del materialismo de la teoría crítica podía ser pensado como el intento de

“liquidación inmanente del idealismo”.²⁷ En el idealismo se observa una metafísica del sujeto que se constituye como la base del conocimiento absoluto, ya sea como un proceso progresivo del espíritu humano en la historia universal que encarna el avance del conocimiento a través de ciencias, como también un sujeto-práctico que ubica un imperativo moral universal como fundamento.²⁸ De acuerdo a Adorno, la tradición fenomenológica que comienza con Husserl era uno de los intentos más profundos de la filosofía para ir más allá del idealismo. La fenomenología trascendental de Husserl pretende proponer una filosofía como ciencia rigurosa que cuestiona sus fundamentos, realizando una crítica de la metafísica del sujeto que se encuentra en el corazón del idealismo. Aquí yace el concepto de intencionalidad que introduce la relación de la conciencia y las cosas que en la teoría del conocimiento apunta al cuestionamiento de la adecuación del saber al objeto. Posteriormente, fue Heidegger quien continúa una fenomenología que aspira a una filosofía que no se centre en las preguntas y categorías idealistas con las cuales el método de Husserl opera. De este modo, en este apartado (1) se presenta la lectura de Adorno sobre la fenomenología trascendental de Husserl que permite avizorar los límites del idealismo con el concepto de intencionalidad de la conciencia, para luego (2) identificar sus críticas a la metafísica que permanece en la fenomenología de Husserl en torno a la idea de un conocimiento absoluto resultante de la intuición inmediata del ser. Finalmente, (3) se consideran algunas críticas de Adorno sobre la fenomenología ontológica de Heidegger que, a pesar de presentarse como una filosofía de lo concreto y lo cotidiano, sigue preso de la metafísica al proponer una doctrina del ser humano.

²⁷ En una carta de Adorno a Horkheimer fechada el 25 de febrero de 1935. Visitar Archivo Adorno. (T. Adorno, 2003)

²⁸ “En esto expresa el origen ontológico del concepto de unidad de la conciencia en Kant, un concepto que es hipostasiado constantemente como una esencia independiente de la conciencia” (T. Adorno, 1927, p. 155; 2010b, p. 154).

1. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO DE LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

En la célebre obra *Investigaciones Lógicas* el tema central es la fenomenología y la teoría del conocimiento (Husserl, 1901). En este trabajo de Husserl, si bien la fenomenología aparece seminalmente como proyecto filosófico, es preciso mencionar que ésta es concebida como un método de análisis psicológico-descriptivo de las vivencias intencionales (Husserl, 1901, p. 206) ²⁹. La empresa psicológica de la filosofía de Husserl yace justamente en el análisis de las vivencias percibidas interiormente por el sujeto. De este modo, la fenomenología debería analizar la totalidad de las vivencias intencionales por medio de la descripción de sus partes, algo así como descomponer la percepción interna mediante una descripción *adecuada* de sus elementos o partes esenciales. El ejemplo del dios Júpiter es preciso en este punto:

“Si tengo una idea del dios Júpiter, este dios es mi objeto presentado, está 'inmanentemente presente' en mi acto, tiene 'inexistencia mental' en este último, o cualquier expresión que podamos usar para disfrazar nuestro verdadero significado. Tengo una idea del dios Júpiter: esto significa que tengo cierta experiencia presentativa, la presentación del dios Júpiter se realiza en mi conciencia. Esta experiencia intencional puede ser desmembrada como uno elija en el análisis descriptivo, pero el dios Júpiter, naturalmente, no se encontrará en él. El “objeto mental inmanente”

²⁹ Es cierto que esta apreciación descriptivista de Husserl es ampliada en sus obras posteriores donde uno de sus cometidos es proponer a la fenomenología como método científico y filosófico riguroso. Particularmente, esto es claro en su texto sobre la *filosofía como ciencia rigurosa* de 1911 (Husserl, 1911) y el *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de 1913 (Husserl, 1950)

no es, por lo tanto, parte de la composición descriptiva o real (*deskriptiven reellen Bestand*) de la experiencia, en realidad no es realmente inmanente o mental. Pero tampoco existe extramentalmente, no existe en absoluto. Esto no impide que nuestra idea del dios Júpiter sea real, un tipo particular de experiencia o un modo particular de mentalidad (*Zumutesein*), de modo que quien lo experimente pueda decir con razón que el mítico rey de los dioses es presente para él, acerca de quién hay tales y tales historias. En cualquier caso, si el objeto pretendido existe, nada se vuelve fenomenológicamente diferente. No hace una diferencia esencial para un objeto presentado y dado a la conciencia si existe, si es ficticio o si es completamente absurdo. Pienso en Júpiter como pienso en Bismarck, en la torre de Babel como pienso en la Catedral de Colonia, en un polígono regular de mil lados como en un sólido regular de mil caras” (Husserl, 1991, p. 99)

Según Husserl, las vivencias son el contenido de la conciencia que pueden ser objeto de un examen que se ocupa, no del dios romano en cuanto tal, sino de las representaciones del dios Júpiter que hay en la conciencia. El avance de Husserl es que la conciencia no es un caja donde encontramos todos los objetos, sino que aparecen, se hacen presente, en la conciencia (Husserl, 1973, p. 52) . Este objeto intencional es lo que Husserl llama noema. Ahora bien, no todos los casos son análogos a los del dios Júpiter, pues muchas veces el noema también responde a un sustrato material (o hylético) que existe fuera de la conciencia. Para Husserl, el objeto real está fuera de la conciencia y nosotros solo podemos acceder a la objetualidad del objeto, esto es, a su

realidad en la conciencia [*reell*].³⁰ Esta distinción es la base de la teoría del conocimiento husserliana que diferencia al ser en la conciencia y al ser en la realidad, pero también posibilita la introducción de la intencionalidad para responder a esta cuestión. Así, el aparecer del objeto en la conciencia es “lo percibido” por el sujeto, mientras que la “percepción” se comprende como el acto intencional del pensar. Esta diferencia entre lo percibido y la percepción es clave para Adorno, pues es el correlato entre el noema y la noesis, distinción que está en el centro de su tesis doctoral (T. Adorno, 1924). La vivencia intencional alude precisamente a esta relación entre las cosas y la conciencia, esta cualidad de la conciencia de ser “de” algo. Toda vivencia es real en la conciencia. Esta es una de las piedras angulares de la fenomenología trascendental de Husserl. Si bien, no toda vivencia es intencional, son las vivencias que refieren a un objeto las que aparecen en el centro del método fenomenológico.³¹

Que la fenomenología sea el método filosófico por excelencia, es que se pregunta por la “adecuación” del conocimiento a los objetos conocidos. Esta idea es discutida ampliamente en sus escritos posteriores a las *Investigaciones lógicas*, publicadas entre los años 1911 y 1913. En palabras de Husserl: “Pero ¿cómo puede el conocimiento estar cierto de su adecuación a los objetos conocidos? ¿Cómo puede trascenderse y alcanzar fidedignamente los objetos?” (Husserl, 1973, p. 17). Esto distingue a la filosofía de las ciencias naturales, que dan por hecho aquello que investigan pues la cosa es consabida. En filosofía, en cambio, el conocimiento verdadero supondría aquel cuestionamiento sobre la correspondencia entre los conceptos y las cosas, entre el sujeto y el objeto. El conocimiento filosófico que se

³⁰ Aquí hay que hacer la distinción entre *real* o *Wirklich* entendidos ambos como una realidad extra-mental, fuera de toda mediación subjetiva, y el *reell*, entendido como lo que es real para los humanos, esto es, aquel aparecer de la cosa en la conciencia.

³¹ Las vivencias no-intencionales también se componen de impresiones que son reales para la conciencia pero no tienen referencia intencional, como el dolor sensible de las quemaduras. Véase (Husserl, 1901, pp. 106-107)

precie de ser una ciencia rigurosa debe apelar a la correspondencia entre el conocimiento y las cosas, y preguntarse por dicha relación.

La clave de la pregunta por la adecuación en la idea de vivencia intencional en Husserl es que apela a la noción de sentido [*Sinn*] que alude a la aparición del objetivo percibido en la conciencia. Si el conocimiento es una vivencia psicológica, ésta es en relación a un objeto conocido que no es parte de la vivencia misma, sino que está fuera de ella como elemento hylético (T. Adorno, 1924, p. 44) . En este punto, Husserl se refiere a la relación entre la vivencia del conocimiento, el objeto intencional y su significación. Se trataría, por decir así, de la vivencia como hecho interior psicológico; pero también, del sentido de la vivencia y el objeto real que está siendo vivenciado o percibido. Así, la fenomenología no se interesaría en analizar las vivencias intencionales como meros hechos en la conciencia de un individuo (el caso de las alucinaciones es bastante claro en Husserl y Heidegger), sino más bien en el *sentido* de dichas vivencias, aquella cualidad esencial o universalizable que pertenece a las vivencias. Dicho sentido puede darse en varias vivencias individuales. La vivencia del objeto puede ser particular y relativo a la experiencia concreta del sujeto, mientras que el sentido no se reduce al momento psicológico real de ella. Ejemplo de este argumento es el que Husserl brinda sobre la representación del “Emperador de Alemán”, que implica una variedad de propiedades. Así, mientras que para algunos, éste es concebido como hijo del Emperador Frederick III, para otros es nieto de la reina Victoria y otras cualidades que aún no han sido ni nombradas ni presentadas (Husserl, 1970, p. 114). A pesar de ello, el emperador de Alemania sigue manteniendo un mismo sentido que excede las vivencias individuales. Puede haber un mismo sentido en vivencias diferentes, de sujetos diferentes. Este es el potencial intersubjetivo de Husserl. Entonces, la teoría del conocimiento de la fenomenología consistiría en determinar cuál

es el sentido esencial de la objetualidad [*Gegenständlichkeit*] de un objeto en tanto que puede ser conocido (Husserl, 1973, pp. 19-22) . De este modo, la intencionalidad responde al *sentido* del objeto percibido, no al objeto real existente más allá de la conciencia. Dicho sentido no es el mero hecho psicológico, sino su significación la cual puede ser encontrada gracias al ejercicio filosófico por excelencia, a saber, el ejercicio de reducción fenomenológica.

De acuerdo a la pregunta por la adecuación entre el conocimiento y los objetos, entre las palabras y las cosas, la fenomenología de Husserl recupera la noción de intencionalidad de la filosofía medieval que proviene de la metafísica aristotélica (T. Adorno, 1956, p. 12; Perler, 2001). Dicha noción es desarrollada por Franz Brentano (1838-1917) y luego reformulada en el método fenomenológico de Husserl (Follesdal, 1982; Moran, 2013). La teoría del conocimiento de Husserl, al intentar escapar del relativismo y fundar la fenomenología como una disciplina filosófica y científica al mismo tiempo, realiza una fuerte crítica al psicologismo heredando algunos conceptos de Brentano tales como “fenómeno psíquico” y “vivencia intencional.”³² Su fenomenología trascendental surge en el texto titulado *Investigaciones Lógicas*, donde Husserl introduce el concepto de “intencionalidad” para comprender la característica de las vivencias de estar referidas a “algo”. “Esta relación es, estrictamente hablando, idéntica con el fundamento y estructura constitutiva de la conciencia” (Kockelmans, 1967, p. 170). Husserl descubre la “intencionalidad” durante la preparación de sus *Investigaciones Lógicas* apareciendo como un concepto útil para su teoría del conocimiento pues le permitía una buena explicación para entidades matemáticas y lógicas, además de responder a la relación entre los objetos y la conciencia. En este sentido, “el análisis de Husserl establece que la conciencia debe ser pensada en una

³² Para este punto véase especialmente (Follesdal, 1982, pp. 31-42).

relación particular con el objeto aprehendido” (Kockelmans, 1967, p. 170). La intencionalidad muestra una estructura donde el contenido del pensamiento es independiente de su acto. Esta es la distinción entre el noema y la noesis, contenido del pensamiento y acto de pensamiento, objeto intencional y acto intencional.

Desde Aristóteles, la noesis era identificada como la capacidad de la razón para intuir de forma inmediata los orígenes del conocimiento. El acto intencional es la manera como la razón se adecua a las experiencias vividas en su conjunto, es el conjunto de actos de comprensión (noesis) sobre el objeto de la experiencia (noema), que puede tener diversas modalidades como la percepción, la imaginación y el recuerdo (Husserl, 1973, p. 29). Esta distinción entre el acto y el objeto intencional es clave para la crítica de Adorno y la fenomenología trascendental de Husserl. Las entidades matemáticas o lógicas son objetos intencionales que pueden ser separados de su acto intencional. De esta manera, la maquina calculadora responde a ciertos principios lógicos que son independientes de la conciencia, sean mentados por los sujetos o no. La fenomenología en tanto que método filosófico expone esta tesis con su noción de “epojé” o reducción fenomenológica. Husserl propone que la ciencia está en el campo de las esencias, de hecho la fenomenología sería la intelección de las esencias y las relaciones ideales entre las esencias que componen de las diferentes vivencias. Pero además, con la reducción, se puede comprender aquella lógica pura que se muestra como independiente de toda experiencia y psicología (ie. la máquina calculadora). Así, cuando la conciencia se haya reducida por la reducción fenomenológica es concebida como una conciencia pura, es decir, aquel ámbito que Husserl llama trascendental en oposición al mundo empírico (Husserl, 1973; p. 35).

Un conocimiento puro consiste, entonces, en el examen de las vivencias intencionales depuradas de toda trascendencia del mundo real, externo a la subjetividad.

La célebre frase de Husserl “a las cosas mismas” [*Zu den Sachen selbst*] contiene la idea detrás de la reducción como momento del método fenomenológico. El conocimiento verdadero sería el resultado de una depuración de las vivencias, de un estudio inmanente a las vivencias, esto es, un análisis que las despoja de toda distorsión trascendente, ya sea que provenga de la propia subjetividad o del mundo extra-mental (Husserl, 1973; p. 66). La *epojé* pone en tela de juicio el ser y el valor de los objetos en la conciencia. Para Husserl, las vivencias siempre pueden ser puestas en tela de juicio, por lo que se requiere comprenderlas en su estado puro, limitando su examen a la esfera de lo dado absolutamente, aquello que no está afectado por la exterioridad a la que no podemos acceder, sino que se atenga al examen riguroso de las vivencias como tales. De ahí que según Husserl “solo a través de una reducción, que llamaremos reducción fenomenológica, adquiero una certeza absoluta que ya no ofrece nada trascendente.” (Husserl, 1973; p. 34).

Para Husserl, la *epojé* se presenta como parte de una actitud crítica del conocimiento. La reducción vendría a ser algo distinto a emitir un juicio respecto de los fenómenos y tomar una posición respecto de ellos. Por el contrario, la reducción fenomenológica es completamente opuesto a la confirmación de la existencia del ser, por eso la figura de Husserl es la de un “entre paréntesis”, es decir, una suspensión o desconexión de las vivencias respecto de las condiciones externas que la afectan. En este sentido, la reducción no sería un acto que excluye una parte del mundo, como la duda cartesiana, sino que deja fuera la creencia de su existencia (Husserl, 1973; pp. 23, 26). Esto distingue a la reducción fenomenológica de otros ejercicios filosóficos, ya que la *epojé* de Husserl no niega el mundo, como el caso del sofista, ni duda de su existencia, como el escéptico. Con ello, la reducción fenomenológica, suspende toda trascendencia para concebir un conocimiento inmanente a las vivencias, pero al mismo

tiempo supone dicha trascendencia en la práctica filosófica de la epojé. Con ello, Husserl se permite eludir tanto el solipsismo idealista como la afirmación positivista de una realidad dada, tratando de responder la pregunta formulada por la epistemología metafísica, a saber, cuál es el conocimiento verdadero.

El proyecto filosófico de Husserl se presenta como aquel proyecto del conocimiento verdadero entendido como un saber absoluto, sobre aquello absolutamente dado en nuestras vivencias que puede ser corroborado en el ámbito de las esencias y la génesis de los objetos que aparecen en la conciencia: “Ahora que nos hemos asegurado el campo del conocimiento puro, podemos realizar un estudio de este conocimiento y establecer una ciencia de los fenómenos puros, una fenomenología” (Husserl, 1973; p. 35). La crítica del conocimiento que la fenomenología emprende es, según Husserl, “la condición de posibilidad de la metafísica” (Husserl, 1973; p. 61). Más aún, la “posibilidad de la metafísica, como una ciencia del ser en el sentido absoluto y final, depende del éxito de esta ciencia” (Husserl, 1973; p. 25). La epistemología de Husserl está conectada con la metafísica en tanto que pretende interpretar correcta y definitivamente al ser (Husserl, 1973; p. 19). Esta conexión entre epistemología y metafísica permite oponer a las ciencias empíricas y la filosofía, pues esta última es una ciencia del ser en sentido absoluto, esclareciendo la relación entre el conocimiento y la objetualidad del conocimiento. De este modo, la fenomenología es también una crítica del conocimiento natural: “esta epistemología califica como una crítica del conocimiento o, más exactamente, como una *crítica del conocimiento positivo* dentro de todas las ciencias positivas. Por lo tanto, nos coloca en la posición de poder dar una interpretación precisa y definitiva de los resultados de las ciencias positivas con respecto a lo que existe” (Husserl, 1973; p. 19). Husserl presenta el método filosófico riguroso que busca comprender el ser de una manera adecuada y

definitiva, asumiendo la posibilidad de un conocimiento absoluto que solo puede darse a partir de las intuiciones, en una relación muy particular de la conciencia con su objeto de conocimiento.

2. CRÍTICAS DE LA LA FENOMENOLOGÍA TRASCENDENTAL

Una de sus primeras reflexiones que se orientan a un materialismo filosófico pueden encontrarse en su la crítica de la fenomenología trascendental de Husserl. Como el propio Adorno declarará en una carta dirigida a Horkheimer, su crítica a Husserl puede considerarse como “el prelude crítico-dialéctico para la lógica materialista” (T. Adorno, 2003, p. 41) que luego cristalizará en su “transición al materialismo” (T. Adorno, 1973, p. 193). Inicialmente, presente en su tesis doctoral titulada *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (1924), la crítica de Adorno plantea a la filosofía de Husserl como el intento más acabado de su tiempo en terminar con el idealismo alemán en tanto que sistema filosófico sustentado en la idea de la conciencia como fundamento del conocimiento. En dicha tesis, si bien se ha dicho que fue un trabajo mas bien escolar de Adorno en tanto que heredero de la *Sistemática Trascendental* de su maestro Cornelius (T. Adorno, 1924, p. 18), se presentan las primeras directrices de la filosofía materialista de Adorno a través de una crítica a la contradicción interna entre componentes idealistas y realistas en la teoría del conocimiento de Husserl.

Para Adorno, la teoría del conocimiento de Husserl muestra la contradicción al interior de su fenomenología que oscila entre la concepción del objeto constituido independiente del sujeto hacia otra que se concibe exclusivamente como referida al “complejo de la conciencia.” A través de la noción de intuición, Adorno comienza una

crítica de acuerdo a las propias categorías del pensamiento de Husserl, exponiendo cómo su fenomenología en tanto que método sobre las condiciones trascendentales del conocimiento siguen reduciéndose al complejo de la conciencia. Esto Adorno lo ejecuta a través de la noción de intencionalidad, pues le permite acceder justamente a esta relación entre pensamiento y cosa, entre sujeto y objeto, en el marco de la fenomenología trascendental de Husserl. La relación con el trabajo de Hans Cornelius era clara. Cornelius era un filósofo de la naturaleza y profesor de arte que “representaba una de las muchas variantes de un neokantismo epistemológico-psicológico.” (Wiggershaus, 1986; p. 62). Sin embargo, Cornelius buscaba depurar de “cargas dogmáticas” la filosofía de Kant y de “elementos místicos” en la doctrina de Husserl sobre la “intuición” [*Erschauen*], cuestión que Adorno compartía (Wiggershaus, 1986; pp. 62-63). Para ambos, la fenomenología sustentada en la intuición de las esencias seguía correspondiendo a una versión mistificada de la subjetividad.

En los primeros dos capítulos de la tesis, Adorno examina críticamente la suposición de la trascendencia de lo cósmico en la fenomenología de Husserl, para luego ver los efectos de sus suposiciones en su pensamiento a través de las categorías de noema y epojé. En la tercera parte de la tesis intenta desprender correcciones para la teoría del conocimiento de Husserl. En este último punto, Adorno, reconoce que hay un avance en la teoría de Husserl al orientar su filosofía más allá del idealismo y la filosofía de la conciencia como también al introducir la noción de razón “como jueza de la realidad de las cosas” o “de la pretensión de verdad de los juicios sobre las cosas.” (T. Adorno, 1996, p. 22). El problema de la fenomenología de Husserl es que no logra escapar de la aporía que inauguró el idealismo alemán que consiste en reducir la verdad del ser al pensamiento y la conciencia, abriéndose al psicologismo o espiritualismo antropológico. A pesar de su fracaso, sostiene Adorno, Husserl es quizás quien intentó

ir más allá de la filosofía de la conciencia con las propias categorías del idealismo (T. Adorno, 1931; 2003, p. 56 y 442), al apelar a su relación constitutiva con los objetos a través de su concepto de intencionalidad. Fracasa al quedar preso de un método que sigue concibiendo que las condiciones trascendentales de la experiencia residen en la conciencia. La importancia de Husserl es que terminó por fragilizar al idealismo alemán, exponiendo cómo la fenomenología trascendental podría ser superada por la “dialéctica materialista” tal como él la entendía (Wiggershaus, 1986; p. 665).

Esta es la antinomia de la teoría del conocimiento de Husserl entre la inmanencia y la trascendencia de lo cósmico. Como se ha visto en las líneas precedentes, la fenomenología de Husserl ofrece una respuesta a la relación entre la conciencia y el objeto dado, entendiéndolas como presentes en la conciencia pura. la percepción de la cosa es formada una intuición inmediata de lo dado a la conciencia. No obstante, al mismo tiempo, la cosa se presenta contra la conciencia, siendo trascendente a ella. Con ello, según Adorno, Husserl pretende poner en cuestión tanto al positivismo que se sustenta sobre la noción de una realidad objetiva dada y constituida sin el sujeto, como también toma distancia del psicologismo que reduce lo real a meras proyecciones subjetivas. Esta sospecha sobre el dogmatismo de las cosas dadas y el relativismo del sujeto absoluto, es lo que Adorno rescata al mismo tiempo que condena. En su tesis doctoral, Adorno define esta antinomia, pues no se trata simplemente de dos perspectivas opuestas, sino que ambas son inconsistentes con la otra, pero existen conjuntamente. Husserl defiende simultáneamente dos convicciones, por un lado, el objeto es dado en la conciencia y, por otro, el objeto es distinguido de la conciencia. En palabras de Adorno:

(...) a la conciencia, cuyos datos son la única fuente de derecho del conocimiento, opone Husserl desde un comienzo un mundo

trascendente, un mundo que ciertamente sólo puede legitimarse epistemológicamente a través de su relación con la conciencia, pero cuya existencia no está constituida por ella. Así, cuando Husserl dice que “todo cuanto se nos ofrece en su realidad corporea hay que tomarlo simplemente tal como se da”, supone ya un mundo trascendente. Pero la suposición de un mundo trascendente contradice el presupuesto de la conciencia en tanto que ‘esfera del ser de los orígenes absolutos’. Contradice el principio fundamental del idealismo trascendental (T. Adorno, 1924, p. 17)

En Husserl la teoría del conocimiento se sustenta sobre una idea fundamental, a saber, que hay proposiciones que pertenecen a una lógica pura que es independiente de la psicología o la experiencia. Esta lógica es la que opera en la máquina calculadora, que prescinde de toda subjetividad y experiencia, pero que constata la existencia de un conjunto de esencias y conexiones ideales entre ellas. En Husserl, el proyecto de la fenomenología trascendental es precisamente una de estas ciencias filosóficas que se orientan a las esencias a través de la intuición, diferenciándose de las ciencias especializadas que se preocupan del campo de la experiencia. Desde el punto de vista de Adorno, la tendencia hacia las cosas mismas es contradictorio con una metodología basada en la intuición de las esencias. Más bien habría que regirse por el primado de las cosas más que por el método que ejerce violencia sobre lo real a través de los conceptos. Según Adorno, al regirse por el método fenomenológico pone el acento en conceptos que son “fetiches [par]a las corrientes fenomenológicas (...) en lugar de las tan anheladas cosas.” (T. Adorno, 1996, p. 22). Esto es corroborado en sus escritos tardíos donde muestra sintonía con las ideas que presenta en sus tesis sobre Husserl:

Aquello con lo que soñaba la fenomenología filosófica, como alguien que sueña que se ha despertado, el “hacia las cosas”, podría corresponderle a una filosofía que no espera ganar esas cosas con la varita mágica de la intuición de las esencias, sino que piensa también las mediaciones subjetivas y objetivas, pero a cambio de esto no se rige por el primado latente del método organizado (T. Adorno, 1996, p. 22)

En la fenomenología de Husserl se constata, entonces, la primacía de un método consistente en la “intuición de las esencias” que aspira a exceptuarse de las mediaciones. Las intenciones y sus diferentes modalidades, esto es, la aparición de los enunciados lógicos en la conciencia, serían la base para un estudio de la lógica sin eludir la mediación de la subjetividad, pero también sin caer en el idealismo al concebir la conciencia siempre intencionada (pues el análisis de la conciencia no puede separarse de sus objetos). Los objetos y las leyes lógicas son reales no sólo porque no son meras proyecciones subjetivas sobre lo que está fuera, por el contrario, corresponden a esencias constituidas independientemente del sujeto, estando dadas previamente para ser captadas por la conciencia. Por ello, la fenomenología trascendental tendría que encargarse de aprender estas esencias. Desde el punto de vista de Adorno, esto significa que detrás del concepto de intencionalidad se encuentra lo que él llama “absolutismo lógico”, es decir, la suposición de unas leyes lógicas constituidas fuera de toda mediación subjetiva y fundada en la incondicionalidad de las esencias (Miller, 2009, p. 105).

Para Husserl la lógica no se reduce al pensamiento humano, le es irreductible. La comprensión de un estado de cosas vendría dada por las leyes lógicas que son esencialmente diferentes a la actividad humana del pensamiento. Este argumento, le

permitiría a Husserl romper con todo posible relativismo que reduce la lógica a la conciencia o punto de vista subjetivo. Pero, a su vez, este movimiento contra el subjetivismo lo hace preso del esencialismo al suponer la existencia de esencias inmutables e independientes que fundamentan toda conciencia y método racional para acceder a la verdad. Incluso los contenidos esenciales mediados por el pensamiento encuentran sus bases fundamentales en otras esencias no mediadas por el pensamiento. “Contenidos esenciales que son mediados, que emergen como datos en y a través de eso a lo largo de lo inmediatamente transparente, son fundamentados en contenidos esenciales (o axiomas eidéticos)” (Husserl, 1950, p. 65). De este punto resolvía el problema del idealismo al proponer una conciencia fundada de acuerdo a la intencionalidad, es decir, de acuerdo a objetos de conciencia que eran independientes del acto de pensar. Pero al mismo tiempo, justamente este conjunto de objetos independientes de la conciencia son parte de una lógica pura dada a la conciencia a través de un método que logre responder a las condiciones trascendentales del conocimiento. Este doble movimiento es lo que Adorno identifica como una segunda antinomia en la fenomenología de Husserl.

Concebir la intencionalidad de la conciencia, permite sostener que el objeto que se encuentra constitutivamente fuera de la conciencia; no obstante, el problema es que lo hace recaer en un esencialismo de la lógica pura e incondicionada, es decir, sin mediaciones. Junto con ello, de aquí se deduce que, al proponer la fenomenología como método de intuición de dichas esencias, retrotrae su argumentación al corazón del idealismo al suponer que lo cósmico de la lógica pura está allí para ser percibido por la conciencia del sujeto. De acuerdo a Husserl, “la percepción, como presentación en sentido estricto, interpreta de manera intuitiva el contenido presentativo, de modo que el objeto aparece en sí mismo relacionado con este contenido. La presentación (en

sentido estricto) es *pura*” (Husserl, 1901; p. 238). Adorno responde claramente a esta suposición de una presencia sin mediación. “Pero, ¿qué puede significar ‘auto-dado’ cuando lo auto-dado y así lo inmediato solo se da ‘con y en’ otra cosa, es decir, se da como mediado? De ahí que la doctrina de percepción de Husserl conduzca a una antinomia flagrante. A pesar de la ‘auto-presentación’ pura del objeto y, por lo tanto, de su inmediatez, se supone que es diferente del ‘acto’, significado y mediado por él” (T. Adorno, 1956, p. 159).

La antinomia de lo mediato y lo inmediato tiene una implicancia directa en idea de un conocimiento sobre el ser verdadero, esto es, sobre la correspondencia entre la conciencia y las cosas. Como se ha visto, la propuesta con la cual Husserl intenta resolver el problema sobre cómo captar las esencias de las cosas que forman parte de la lógica pura es el concepto de “intuición” que supone que una exterioridad objetiva está puesta allí para ser intuita por el sujeto. Mientras que para Husserl la lógica corresponde a leyes estrictamente ideales, criterios incondicionales para el conocimiento verdadero, en su obra posterior *Ideas I. Ideas pertenecientes a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* de 1913 (1971), Husserl presenta su teoría de las esencias reforzando su concepto de intencionalidad. Este problema está en el centro de las preocupaciones de Adorno en su trabajo inconcluso que desarrolló en Oxford con el título *The Doctrine of Intellectual Intuition and Intentionality in the Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl*. Esta teoría de las esencias, que funcionaba perfectamente como una ontología general, es la extensión del motivo absolutista de la metafísica (T. Adorno, 1956). En este segundo momento de la fenomenología trascendental de Husserl, según Adorno la inclinación metafísica puede captarse en la categoría de “intuición de esencias.” Pues, la doctrina de la intuición categorial consiste en comprender la verdades como manifestaciones de lo dato

inmediatamente, desconectadas de los juicios existenciales afectados por las condiciones sociales e históricas. En Husserl, la esencia es aquello que se encuentre en el propio ser de algo y que expresa exactamente lo que es. La cercanía entre fenomenología y ontología muestra aquí su punto más íntimo en la obra de Husserl.

Con ello, primero, no hay pensamiento sin la cosa. Pero en segundo sentido, toda cosa está ahí para ser pensada, lo que no significa que la cosa requiera de la idea para existir. Esta teoría supone, de todos modos, de una tesis fuerte sobre la constitución previa del sujeto y el objeto. Según el pensamiento de Husserl, dichos objetos pueden ser percibidos sin mediación alguna a través de la suspensión de todos los juicios. En la noción de lo que los escépticos llamaron *epoché* se aloja esta suposición de que todo conocimiento verdadero, además de ser absoluto, es incondicionado. De esta forma, se obtiene un conocimiento verdadero de la realidad cuando se pone entre paréntesis la realidad y los juicios sobre ella. Si se depura la realidad dejando fuera de todo juicio existencial se fundamenta la verdad. Estas implicancias revelan el absolutismo lógico de la fenomenología de Husserl, según Adorno. La lógica, que corresponden a las leyes que rigen el conocimiento verdadero, tienen una validez incondicionada al no residir en la conciencia.

Los hechos son la existencia fáctica y empírica de las realidades, las esencias son identidades ideales con significaciones puras. Esta distinción, le permite a Husserl definir la posición de la fenomenología en relación a las demás ciencias empíricas. Los hechos conforman la totalidad de los objetos y corresponden a entidades singulares que son conocidos a partir de la experiencia, esto es, lo que Husserl llama “intuición sensible,” actos de conciencia fundados en una intuición desde los sentidos pero donde se incorporan elementos subjetivos más allá de lo aprendido sensorialmente. Los hechos, entonces, son el objeto de investigación de las ciencias empíricas, no de la

fenomenología trascendental. El proyecto de Husserl no corresponde a una ontología regional y tampoco a una ciencia empírica. Por ello, esta distinción Husserl la realiza para destacar simplemente que los humanos son capaces de entender tanto las singularidades a través de las experiencias como generalidades a través de la intuición, pero que en ambos casos tanto hechos como esencias son absolutamente auto-dados (Kockelmans, 1967, p. 81). En este sentido, a pesar de la distinción entre hecho y esencia, ambos conceptos siguen siendo entendidos en el marco de la teoría de la intencionalidad y con ello como dados autónomamente respecto del pensamiento.

Para la crítica de Adorno la distinción introducida por Husserl termina siendo la clave para comprender el punto débil de acuerdo al concepto de verdad. El criterio de verdad se erige sobre la idea de intencionalidad, aquella distinción entre el objeto y al acto intencional. Dicha distinción es para Adorno la raíz del problema de Husserl y su teoría del conocimiento: “un juicio sobre cosas es el darse o no a las apariencias (...) entonces la verdad del juicio está vinculada precisamente a la posición de su contenido en el complejo de la conciencia (...) Pero Husserl cree poder hablar de verdad de un juicio sin tener en cuenta su lugar en el complejo de la conciencia.” (T. Adorno, 1924, pp. 66-67). Lo que quiere evitar es que los fundamentos esenciales de la lógica que rigen el conocimiento se encuentren en la psicología; sin embargo, para Adorno, la fenomenología reunía la contradicción entre idealismo y positivismo en esta confusión que significa que los juicios verdaderos estén vinculados a la conciencia o a una realidad independiente de ella. Finalmente, la teoría del conocimiento de Husserl resultaba disponible para el positivismo al proponer que las cosas pueden ser concebidas por la conciencia prístinamente, sin distorsión o mediación alguna. La posibilidad de acceder al objeto sin mediación alguna de los juicios, implicaba el doble movimiento de asistir a una realidad objetiva en tanto que dada, y una conciencia del

sujeto constituida atomistamente sin relación alguna con un exterior a ella como las cosas y los demás sujetos. Pero también Husserl seguía preso de la metafísica, al mantener a la razón como la autoridad final de validación de la verdad, al concebir un sujeto dado independientemente y pensar la verdad en la teoría del conocimiento a partir de la intuición de las esencias.³³

De este modo, la verdad cumple una función lógica en la teoría del conocimiento, apareciendo como a-histórica. Esta verdad, no mediada por la sociedad históricamente determinadas, significaba que es “verdad independientemente de cualquier y toda entidad real, empírica, y (...) temporal. En este sentido (...) verdades lógicas son absolutas en la medida que son necesarias, invariantes e ideales.” (Miller, 2009, p. 108). Un conocimiento capaz de acceder a las esencias capta las verdades lógicas y podríamos denominarlo junto con Adorno un pensamiento metafísico en tanto que inmediato, directo y auto-sustentado en sus propias premisas sin relación con sus condiciones socio-históricas. Como se percata Jared Miller (2009), detrás de esta teoría del conocimiento para Adorno yace un concepto de la “verdad como residuo” [*truth as residue*]. Adorno insiste que Husserl como filósofo de los fundamentos emplea su propia subjetividad para “sustraer el sujeto de la verdad y concebir la objetividad como un residuo.” (T. Adorno, 1956, p. 23). Para Miller, con esta noción de verdad como residuo “la afirmación es que Husserl defiende tanto un método para determinar la verdad que busca lejos del desecho de elementos subjetivos y contingentes en la cognición, así como una noción de la verdad misma que identifica este resto como la esencia de la verdad objetiva.” (Miller, 2009, p. 108)

³³ Sobre la relación entre idealismo y positivismo en la fenomenología de Husserl, véase especialmente: (Wolff, 2006, pp. 563-564) (Acebes, 1996) Sobre la relación de Husserl y el idealismo en Adorno (T. W. Adorno, 1940).

El problema de Adorno con el Husserl de *Ideas I* es que hay una contradicción en el concepto de experiencia inmediata. Como destaca Miller, el concepto metafísico de la verdad en Husserl entendido como “residuo” es a la vez un método de justificación de lo inmediato como también una verdad lógica necesaria y absoluta (Miller, 2009). Esto termina en la primacía del sujeto y las esencias, pero no de los objetos. En cambio, para Adorno las cosas que argumenta la fenomenología sobre la inmediatez de los datos son en realidad “re-presentados” en la conciencia por la memoria. No hay algo así como un acceso inmediato a los objetos, algo así como una presencia originaria, sino que todo dato de la realidad está re-presentado, mediado por el pensamiento condicionado por las relaciones sociales e históricas. Mientras que para Husserl las cosas no son *experimentadas* sino más bien *intuidas*, datos inmediatamente dados a la conciencia, para Adorno las experiencias “son todavía necesarias para el conocimiento de toda cosa como objetos, donde esos objetos pueden, acorde a su naturaleza, sólo ser dados mediadamente.” (T. Adorno, 1924, p. 29).

Ya en su tesis de habilitación (1927), Adorno tenía resuelto el problema del esencialismo detrás de la ausencia de mediación planteado por la fenomenología. Según Adorno, esto podía ser encontrado en el propio Husserl luego de despuntar las antinomias de su trabajo:

(...) la única fuente de legitimidad de todos estos conceptos, es decir, la posibilidad de determinar la verdad o falsedad de los juicios de existencia que hemos hecho sobre ellos, es la efectuación del recuerdo [*Erinnerung*]. Pues el recuerdo es el único medio que disponemos para hacernos con lo dado inmediatamente cuando ya no nos está dado inmediatamente; lo dado inmediatamente es, en

cuanto tal, absolutamente único e irrepetible. (T. Adorno, 1927, p. 194; 2010b, p. 184).

En este punto, este concepto de memoria que Adorno presenta a partir del “recuerdo” [*Erinnerung*] no significa que la verdad radica en la conciencia del sujeto. Más bien, los recuerdos corresponden a vivencias que si bien son independientes de él (las vivencias dieron lugar independientemente si lo recordamos), no son trascendentes a ellas, pues sin los recuerdos aquellas vivencias no tienen lugar para el sujeto. Por ello, tanto las vivencias como sus recuerdos están condicionados históricamente. Como ya se vio en un comienzo, el materialismo de Adorno es crítico de este esencialismo detrás de la concepción de la verdad como un dato pre-existente y dado a la conciencia. Muy por el contrario, la verdad está mediada social e históricamente. Aquí mediación tiene muchos sentidos, entre los cuales cabe destacar el énfasis activo, recíproco y relacional de la verdad entre los sujetos y los objetos. Con ello, la epistemología de Adorno es dialéctica al oponerse a la constitución independiente entre el sujeto y el objeto. Para el materialismo de Adorno, tanto el sujeto como el objeto se constituyen recíprocamente, es decir, co-determinándose históricamente. Esta teoría del conocimiento vuelve a la noción de experiencia como previo a toda teoría y como el centro de las preocupaciones de una teoría materialista del conocimiento. Así, para Adorno, la experiencia es “el proceso en el cual idealmente, esto es, en toda su posibilidad, uno (el sujeto) es afectado y de algún modo cambiado por la confrontación con algunos aspectos de la realidad objetiva (un objeto)” (O’Connor, 2004, p. 3)³⁴.

La crítica de Adorno pone el énfasis, entonces, en cómo la teoría del conocimiento de Husserl supone al ser configurado a partir de esencias a ser estudiadas

³⁴ Sobre el concepto de mediación en Adorno, véase: (O’Connor, 1999).

por la fenomenología para así encontrar el fundamento primero de todo saber con pretensiones de verdad. Según Adorno, esta búsqueda de la fenomenología, como todas las grandes filosofías europeas, lo intentaba hacer con categorías universales que permitieran develar los misterios detrás del funcionamiento de la conciencia y la constitución del mundo. La obra de Husserl fue importante no solo porque significó el perfeccionamiento del idealismo que finalmente terminó enseñando sus aporías internas, sino también porque coincidía en cierta actitud respecto la crisis de la filosofía en su conversión a ciencias sociales. Ya que, cómo hace la filosofía para pensar las cuestiones sociales sin dejar de ser aquello que ha sido en toda la tradición occidental, esto es, metafísica. Al incluir el análisis de las mediaciones en su teoría del conocimiento, Adorno instala una interrogante por la sociedad y la historia, es decir, por aquello que media entre el sujeto y el objeto, por aquella relación constituyente que devela a toda verdad como producida históricamente en el mundo social. De este modo, si la pregunta por la filosofía es (o no) por la verdad termina siendo irrelevante, ya que toda pregunta por la verdad es al mismo tiempo una interrogante por la historia en la cual ésta se forjó: “La verdad filosófica exige claridad sobre el contexto histórico en el cual está incluida una construcción intelectual, y para esto es necesaria la praxis en cuyo transcurso se origina, actúa y modifica aquella construcción.” (Horkheimer, 1935a, p. 259) (Horkheimer, 2003, p. 58). En otras palabras, la filosofía materialista se sostiene en una filosofía de la historia antes que en una ontología, se interesaba por el conocimiento de la *historia de las luchas sociales* versus la *historicidad del ser*.

3. LA METAFÍSICA COMO PREGUNTA POR EL SER: LA FENOMENOLOGÍA ONTOLÓGICA

En julio de 1932, Adorno presentó una conferencia titulada *Die Idee der Naturgeschichte* (1932a) ante el grupo local de la Sociedad Kant donde intentaba dar respuesta y críticas a las reformulaciones contemporáneas a la fenomenología de Husserl. Esta conferencia significaba una respuesta a Heidegger a su conferencia *Antropología filosófica y metafísica del ser-ahí* de 1929 (Horkheimer, 1932c, p. 5; Mörchen, 1981, p. 13; Wiggershaus, 1986; p. 123). Heidegger brinda algunas críticas a la fenomenología de Husserl que aparentemente respondían a las inquietudes de Adorno, por lo que era importante hacerse cargo de dichos planteamientos (O'Connor, 1998). Heidegger proponía una filosofía de la existencia basada en la finitud y contingencia, además de cuestionar explícitamente el legado metafísico de la filosofía occidental. No obstante, Adorno se mostraba crítico de la reformulación ontológica de Heidegger. Su conferencia se hallaba en un contexto posterior al encuentro con Walter Benjamin y sus importantes conversaciones en Königstein donde se define un proyecto filosófico materialista que está abiertamente en contra del giro ontológico de Heidegger (Benjamin, Adorno, & Tiedemann, 1990, p. 136; Buck-Morss, 1977; p. 67). En un inicio, Adorno defendía la posición de una ontología social e histórica, pero, para evitar malos entendidos, reformula su teoría del conocimiento desde la filosofía de la historia y la estética a través de la distinción entre historia y naturaleza. Como luego fue explícito en su *Negative Dialektik* (T. Adorno, 1973), la ontología histórica de Heidegger “devaluaba” la historia al reducirla a una categoría existencial, esto es, como un concepto más al interior de la doctrina del entendimiento del ser, mientras que para Adorno la historia vendría a ser parte de aquellas condiciones que hacen posible toda enunciación respecto del ser.

Martín Heidegger (1889-1976) fue quien ya elaboraba indirectamente respuestas a los comentarios críticos de Adorno sobre la fenomenología de Husserl. Heidegger resultaba ser el heredero de la fenomenología de Husserl, fungiendo de discípulo del fundador de la disciplina, aunque posteriormente resalte bastante sus diferencias al publicar su obra madura *Ser y Tiempo*. Heidegger, al igual que Husserl, tuvo como una de sus primeras preocupaciones fenomenológicas el concepto de “intencionalidad” de Brentano, donde se encontraba una profunda reflexión sobre Aristóteles y los diferentes modos de ser. En su libro *Sobre los varios sentidos del ser en Aristóteles* (Brentano, 1975), Brentano exponía que ya en la metafísica de Aristóteles se podía encontrar una reflexión sobre diferentes modos de ser, una multiplicidad de sentidos del ser, acercándose –según Heidegger– a la pregunta filosófica por antonomasia: ¿Qué es el ser? A su vez, el encuentro entre Heidegger y Husserl está afectado por la lectura de *Investigaciones Lógicas* donde, como se discutió en el apartado anterior, se presenta el concepto de “intuición categorial.” Sin detenerse en la profunda relación entre las filosofías de ambos pensadores,³⁵ el vínculo entre ambos, en cuando a la crítica de Adorno, dice relación con que Heidegger detecta en la obra de Brentano y Husserl que dichos actos de la conciencia son los modos en que el ente es establecido y, puesto que para Heidegger todo ente *es* en el ser, se conecta con la pregunta por lo originario del ser (Osswald, 2006/2007, p. 108). Para Adorno, si bien Heidegger representaba una reformulación crítica de la fenomenología de Husserl, en la nueva ontología sigue una línea de continuidad con Husserl. Esta opinión es compartida por Horkheimer: “El deseo de fundar la acción en firmes intuiciones de

³⁵ En este específico punto sobre la idea de intencionalidad en Brentano y la herencia de Heidegger respecto de la obra de Husserl, cabe mencionar el siguiente pasaje de Heidegger sobre la fenomenología: “La Fenomenología es, por lo tanto, un cómo de la investigación, aquel que actualiza los objetos en la intuición y solo habla de ellos en la medida que están ahí en la intuición”, en: (Heidegger, 1999, p. 96). Para una discusión sobre la relación entre ambas Husserl y Heidegger a través del concepto de intencionalidad, véase especialmente a (Moran, 2000, 2013).

esencias es lo que ha motivado a la fenomenología desde su origen.” (Horkheimer, 1935a, p. 255) .

Heidegger comenzaría con una filosofía fenomenológica que pretende cerrar con la metafísica sin renunciar a la pregunta originaria por el ser. Esta nueva ontología se mantendría en el marco de la interrogante de la metafísica occidental, pero aspirando a sustraer los supuestos metafísicos anclados a la ontología desde sus inicios. En este sentido, Heidegger concuerda con Adorno en que desde Platón y Aristóteles se fragua una metafísica que en Hegel se llevó al paroxismo. De un modo crítico, para Heidegger la historia de la metafísica no ha sido la ontología sino más bien lo que él llamó *onto-teo-logía*, es decir, una pregunta permanente por el ser en tanto que expresión de Dios, en tanto que sustancia perfecta e inmutable. Esto ya se encontraba en la doctrina del movimiento de Aristóteles donde se basaba su lógica y ontología. En ella se definía un espectro que estaba marcado desde lo más imperfecto, caracterizado por el movimiento, hasta la perfección del acto puro de la quietud. Este es el motivo por el cual en Aristóteles la filosofía primera no tiene como objeto al ser humano sino más bien este campo de las sustancias imperecederas. Esta es la primera crítica de Heidegger a la ontología metafísica de Aristóteles: su modelo de existencia corresponde a la idea más alta del ser, Dios, y no a la existencia humana del *Dasein*. Este sería el comienzo de la crítica a la metafísica de acuerdo a los argumentos planteados anteriormente.

Heidegger, luego de poner en cuestión el fundamento teológico detrás de la ontología, con el fin de depurarla de todo contenido metafísico, se orienta a desmontar el dualismo entre esencia y apariencia que se encuentra en el centro de la teoría metafísica de la verdad. Con ello, pondría en tensión toda la teoría de la intencionalidad de Husserl que supone que el ser se encuentra en el campo de las esencias que aparecen a la conciencia. Heidegger, como filósofo posterior a Nietzsche, logra definir al ser ya

no como una esencia inmutable sino más bien como un devenir en contante cambio. Con ello, el ser aparece como manifestación fenoménica en el lenguaje y no consiste en una realidad completamente fuera del mundo humano. Con Heidegger, ya no hay más una fenomenología como intuición de las esencias auto-constituidas, sino más bien de las vivencias del ser humano en el mundo, o en palabras de Heidegger: “(...) una ciencia que esté en condiciones de articular categorialmente ese sustrato vivencial de la existencia humana o, lo que es lo mismo, una filosofía que permita poner al descubierto el sentido del ser de la vida” (Heidegger, 1921/1922; p. 16). Este movimiento le permitirá a Heidegger distanciarse de la fenomenología como método que accede a la verdad del ser a través de la suspensión del juicio. Diríamos que en vez de una reflexión sobre el ser despojada de toda “mundanidad”, como la de Husserl, la nueva filosofía de la existencia de Heidegger entendería la pregunta fundamental de la ontología como si fuera una interrogante por el sentido del ser, o lo que es lo mismo, un ser que no es una sustancia carente de sentido, sino por el contrario, de un ser que es horizonte del sentido entregado por el lenguaje. La pregunta por el ser es siempre por el *sentido* del ser. Esta es la línea de continuidad entre Husserl y Heidegger que Adorno traza con claridad. “El lenguaje es la morada del ser” según Heidegger, haciendo que su ontología ya no se refiera a esencias, leyes puras u objetos trascendentes, sino al campo de las apariencias en el lenguaje. Parfraseando a Heidegger, considerando a las plantas como si éstas fueran también botánica (Heidegger, 1923; p. 34). Al poner en jaque la separación entre esencia y apariencia, hizo que la verdad del ser correspondiera a un develarse en el mundo a través de la palabra. Con ello, la verdad no podría seguir siendo concebida como la correspondencia del pensamiento y la realidad objetiva, como tampoco una verdad originaria dada de antemano que está dada para ser conocida por la conciencia.

Para Heidegger los seres humanos están siempre arrojados al mundo, antes que toda reflexión nos encontramos ya en un horizonte de sentido. Eso quiere decir que las actividades teóricas y prácticas de los seres humanos están orientados por prejuicios de larga duración que pertenecen a este horizonte desde el cual se articula la vida humana. Antes de realizar un juicio particular, cada ser humano está inmerso en su forma de relacionarse cotidianamente consigo mismo, con las cosas y los otros seres humanos. Dicha modalidad está definida por un mundo, algo así como una red de creencias y tradiciones primarias que condicionan lo que puede llegar a ser. Éstas son las que fundamentan las actividades durante un periodo, aún cuando ellas en sentido estricto no son susceptibles de fundamentación. Este horizonte es lo que hace posible la verdad de los juicios que Husserl deseaba despejar con su reducción fenomenológica. Por esta razón, determinan las reglas mediante las cuales una proposición conceptual es demostrable o aceptable, esto es, fijan cómo ambas pueden ser justificadas, pero no son ellas mismas susceptibles de ser juzgadas como verdaderas o falsas, ni es posible encontrar una razón última de su existencia (Rorty, 1993, p. 64).³⁶ De esta manera, el ejercicio de la filosofía desde Platón hasta Nietzsche consistió en una auto-reflexión sobre la época, es decir, una pregunta por los fundamentos, por aquel horizonte de sentido sin fundamento que extrañamente termina por fundamentar las acciones en la existencia.

El problema para Heidegger estribaba en que este cuestionamiento metafísico argüía que, a pesar de las rupturas entre cada una de las épocas, la estructura fundamental de cada una de ellas no varía. Así desde Platón, ya sea a través de la idea o el *eidos*, las interrogantes de la filosofía metafísica han sido sobre lo siempre-presente

³⁶ Según Adorno esto puede ser constatado en el más reflexivo de los positivistas Wittgenstein. En su *Tractatus* una de las reflexiones finales es que precisamente un principio lógico como “todo principio debe ser comprobado para ser verdad”; sin embargo este principio no lograba ser susceptible de justificación a través de dicho principio.

que queda fijado como principio o fundamento de todo lo que emerge (Heidegger, 1936/1939; p. 194). La metafísica es la búsqueda racional de los principios incondicionados que sirven como fundamentación última de todos los fenómenos. Mientras que para Heidegger el ser aparecía contingentemente con el mundo de manera simultánea, no concibiendo a uno pre-existiendo al otro, para Husserl la verdad resultaría de aquel proceso de despojar de toda contingencia para fundamentar el conocimiento absoluto. De esta manera, Heidegger concebía al ser como algo contingente en permanente transformación, coincidiendo con Adorno en la dimensión histórica del ser. En 1929 Heidegger pronuncia una conferencia titulada *¿Qué es la Metafísica?* que es publicada años más tarde con una introducción aclaratoria donde conecta estas reflexiones seminales con su trabajo anterior. En su comienzo, Heidegger hace mención a la alegoría cartesiana del árbol de las ciencias donde se pone la atención en sus fundamentos representados en las raíces de dicho árbol:

No queriendo abandonar esa imagen, preguntamos de este modo:
¿en qué suelo se apoyan las raíces del árbol de la filosofía? ¿En qué fundamento encuentran las raíces y, así, el árbol entero obtiene sus savias y fuerzas nutritivas? ¿Qué elemento, escondido en el suelo y el fundamento penetra las raíces que sostienen y alimentan el árbol?
¿Dónde reposa y se mueve la esencia de la metafísica? ¿Qué es la metafísica vista desde su fundamento? ¿En general, qué es en el fondo eso de la metafísica? (Heidegger, 1929; p. 299)

La respuesta de Heidegger acerca del fundamento de la filosofía metafísica se encuentra en la verdad del ser, pero ha sido olvidada por occidente. La filosofía se preocupó del ente, no del ser. Sostiene que la pregunta por el ser ha sido eludida por

toda la historia de la filosofía pues se ha omitido la “acontecimentalidad” [*die Ereignishaftigkeit*] del ser, aquello que resume la contingencia del devenir. Esto fue lo que Heidegger denominó “el olvido del ser” en la tradición filosófica de Occidente. Ahora bien, esto hace que el fundamento de la metafísica haya sido olvidado por ella misma, apareciendo como externo a ella sin serlo por completo. La metafísica se olvidó del ser pues lo asimiló al mero ente, este es el motivo para que Heidegger sostenga que la superación de la metafísica consiste en este retorno al ser pero sin caer en los presupuestos metafísicos que refuerzan dicho olvido. Esto quiere decir que “un pensar que piensa en la verdad del ser ciertamente ya no se contenta con la metafísica pero tampoco piensa contra ella (...) Le excava el fundamento y le ara su suelo” (Heidegger, 1929; p. 301). En Heidegger la superación de la metafísica sería ir más allá de ella pero no contra ella: “en el pensamiento sobre la verdad del ser, la metafísica se ve superada (...) Pero esta ‘superación de la metafísica’ no margina a la metafísica.” (Heidegger, 1929; p. 301). Con ello Heidegger argumenta que para ir más allá de la metafísica hay que acercarse no a sus fundamentos, sino “dar un salto atrás” de la metafísica, esto es, no a los orígenes del pensar metafísico sino atrás de ella para así ensayar una nueva filosofía del ser que abandone dicho fundamento. Por ello, la filosofía de Heidegger podría tratarse como una filosofía que concibe al ser sin fundamentos.

En Heidegger, la ontología parece ser diferente al referirse a la finitud de la existencia, pero sigue preso de la metafísica occidental al situar una filosofía del ser por sobre una filosofía de la historia. La metafísica ha sido una concepción del mundo que se ha caracterizado por una inclinación a las preguntas de una filosofía primera. Las preguntas de la filosofía primera estarían dirigidas hacia los enigmas del ser, la vida, la naturaleza, el espíritu y, en el siglo XX, a toda la extensión del “cosmos”. De hecho, la metafísica como filosofía primera podría responder a dichos misterios. Ahora bien,

esta cuestión sobre “el enigma del ser que procede de la vida”, resta importancia a otras preguntas que le conciernen en mayor medida a los seres humanos como: “qué debo hacer? para qué estoy en él? qué será de mi vida?.” (Horkheimer, 1933c, p. 119). Desde la metafísica de Aristóteles la pregunta por excelencia de la filosofía ha sido la pregunta por el ser, o más bien, por los modos del ser; no obstante, para Adorno la pregunta por excelencia de la filosofía es social e histórica, abordando las fuerzas que buscan perpetuar como las cosas son y aquellas que anhelan su transformación. En el fondo, las preguntas del materialismo por la justicia son preguntas por los límites del ser, los límites de “lo dado” para Adorno. La crítica filosófica que se encuentra en el materialismo es que la pregunta por el ser es una forma de pensamiento que se aleja de la pregunta por la justicia en actitudes, prácticas y relaciones que se establecen entre los seres humanos y la naturaleza. Detrás de este cuestionamiento, yace una contradicción, pues la dimensión abstracta de estas filosofías oculta una pretensión ético-política importante. En consonancia con Adorno, Horkheimer señala que la “metafísica cree poder extraer de su preocupación por el ‘enigma’ del ser por el ‘todo’ del mundo, por la ‘vida’ y el ‘en sí’, sea cual sea la forma en que se formulen estas cuestiones, la posibilidad de consecuencias positivas para la acción” (Horkheimer, 1933c; p. 56)

La pregunta por el ser es siempre metafísica porque aleja las preocupaciones del teórico de la historia y la sociedad. El ímpetu abstracto de la fenomenología de Husserl y Heidegger muestra esta desconexión con la realidad social:

(...) simplemente no se conectan a la realidad de la sociedad. Tanto Husserl como Heidegger permiten que la brecha entre la necesidad y la contingencia desaparezca al comenzar con el principio del ego que Husserl llamó el ego trascendental y Heidegger ser-ahí

(*Dasein*). En ambas filosofías hay una interacción de idea y hecho. La tendencia de Heidegger a camuflar contradicciones irresolubles, como las que existen entre la ontología intemporal y la historia, ontologizando la historia misma como historicidad y convirtiendo la contradicción como tal en una “estructura del ser” está prefigurada en la epistemología de Husserl. Husserl también intentó hipostasiar la irresolubilidad como una solución al problema. Husserl intentó en sus últimos años superar la división entre esencia y existencia (*Dasein*), con el mismo golpe audaz que Heidegger que determina al ser-allí (*Dasein*) como una estructura de ser (T. Adorno, 1956; pp. 187-188)

Como sucede con Husserl, la apelación a un origen del conocimiento, a un fundamento del conocimiento verdadero que se encuentra en la conciencia, se concibe una realidad depurada de toda contingencia. Según Adorno, esto sigue ocurriendo con la fenomenología ontológica de Heidegger, a pesar de sus intentos en comprender al ser desde la contingencia y el acontecimiento, desde una filosofía sin fundamentos. Heidegger desplaza el aparato categorial de la fenomenología desde el sujeto trascendental hacia el ser, pero con ello mantiene intacta la estructura abstracta de la fenomenología que la aleja de las relaciones sociales reales e históricas. Como se verá mas adelante, el materialismo de Adorno apela justamente a esta pregunta por la realidad concreta de las relaciones socio-históricas. Finalmente, tal como Heidegger señala, su nueva ontología no va contra la metafísica, sino que busca en sus fundamentos para configurarse. Esto último, termina por reducir todo posible rastro de contingencia al ser mismo. La historia termina siendo ontologizada en su termino de historicidad, perdiendo el potencial novedoso y transformador. Asimismo, en ambos

casos, se supone la posibilidad de dar cuenta del ser por medio de la razón, que es el núcleo de toda ontología. Así, la ontología de Heidegger asume, al igual que la fenomenología de Husserl, una correspondencia, una relación de identidad entre el pensamiento y el ser, que el ser tiene un sentido. Para Heidegger aún es posible una ontología, mientras que para Adorno la ontología está inconclusa desde el principio en tanto que hay una relación de no-identidad entre el pensamiento y el ser. Esta idea será desarrollada más adelante.

En este punto, Adorno ofrece una manera de eludir el problema clásico de la metafísica de la pregunta trascendental por el sentido oculto del ser. En vez, Adorno propone ya en sus escritos tempranos la posibilidad de la teoría social materialista versus la fenomenología ontológica. En un pasaje de su conferencia *Die Aktualität der Philosophie* Adorno aborda una posible salida, pero sin encontrar la solución al problema de la cuestión del ser que es análogo a la de la cosa en sí:

(...) suponiendo que fuese posible agrupar los elementos de un análisis de la sociedad de tal modo que su conjunto formara una figura en la que quedase superado cada uno de sus momentos particulares –una figura que, evidentemente, no preexiste orgánicamente, sino que tiene que ser producida: la forma mercancía–, con ello no se habría resuelto el problema de la cosa en sí; tampoco si, por ejemplo, se hubiese señalado las condiciones sociales en las que se plantea el problema de la cosa en sí, algo que Lukács todavía pensaba como solución, pues el contenido de la verdad de un problema es por principio distinto de las condiciones históricas y psicológicas de las que resulta. Pero sería posible que, ante una construcción satisfactoria de la forma de mercancía, el

problema de la cosa en sí desapareciese completamente: que la figura de la mercancía y el valor de cambio pusiese al descubierto, a la manera de una fuente de luz, la estructura de una realidad cuyo sentido oculto indagó en vano la investigación del problema de la cosa en sí, porque no hay ningún sentido oculto que pudiera separarse de su primera y única manifestación histórica (T. Adorno, 1931, p. 337; p. 308)

Entonces, todo pensamiento por los sentidos ocultos detrás de la realidad puede caer en metafísica al asumir que dichos misterios pueden ser develados. La teoría crítica no se preguntaría por el sentido del ser, la realidad, la vida, o cualquier otra noción abstracta que articule una doctrina de las ideas. Así, por ejemplo, el materialismo filosófico de Adorno no se pregunta qué es la materia ni encuentra en ella los fundamentos del conocimiento verdadero, tampoco es la categoría central que estructura su pensamiento. En el pasaje recién citado, Adorno señala su filiación con el materialismo histórico de Marx y Lukács, pero precisa su uso para el análisis de la sociedad. La salida al problema de la teoría del conocimiento no sería simplemente apelar a las condiciones sociales e históricas que posibilitan el cuestionamiento por el ser, sino que apela a la configuración contingente de las formas sociales (en este caso la mercancía) como fuente de luz que expondría la estructura de la realidad. De este modo, la pregunta por la realidad puede ser eludida, a la vez que respondida, a través del análisis de las formas sociales que acontecen en un momento determinado.

En 1932 Adorno publica una reseña sobre el trabajo de Herbert Marcuse (1898-1979) dedicado a la ontología de Hegel y la teoría de la historicidad (1932b), donde se aprecia las diferencias en los argumentos filosóficos de la teoría crítica. Desde un inicio, las distancias con la obra de Heidegger se traducían en una sospecha del trabajo de

Marcuse quien se había formado con el discípulo de Husserl. Las aprensiones con los primeros trabajos de Marcuse que tenían Adorno y Horkheimer, por estar muy cercano a las concepciones de su primer maestro, terminaron con este nuevo libro. De acuerdo a Adorno, Marcuse se estaba moviendo desde el “sentido del ser” al “análisis de lo que es”, de la ontología a la filosofía de la historia, de la “historicidad hacia la historia” (T. Adorno, 1932b). Los consejos de Adorno era acercarse más a Hegel, pero teniendo la precaución de leerlo a través del materialismo que Marx había inaugurado. Como se verá más adelante, la pregunta por el principio como fundamento es el peligro detrás de la interrogante por el “enigma por el ser” que persigue la metafísica. La metafísica se encuentra en la filosofía de Heidegger no sólo porque éste no aspirara a superarla yendo en contra de ella, sino por sobre todo porque supone un horizonte de sentido que, por mucho que sea concebido en contante devenir, termina asumiendo que el ser tendría algo así como un sentido que puede ser descifrado con los conceptos. Detrás del interés por el ser, se encuentra una posición lejana a la pregunta por la transformación de la realidad, más bien lo que se intenta lograr es descifrar el fundamento que rige al ser para de allí desprender las respuestas sobre una moral o forma de vida ética auténtica.

Un materialismo dialéctico sin fundamentos

La crítica de Adorno a la fenomenología de Husserl delinea un programa filosófico que verá sus resultados en la *Metakritik* y en *Negative Dialektik*, que aparecen como las obras que reúnen los argumentos filosóficos materialistas que justifican la teoría crítica. Dicho materialismo filosófico, no solo es contrario al idealismo vulgar que reduce todo a la conciencia o al idealismo trascendental que asume el desafío de pensar las cosas en relación a la conciencia. Asimismo, tampoco coincide con aquel realismo trascendental

que promueve una materialidad auto-data independiente de las mediaciones, lo que pone en jaque tanto las nociones de un conocimiento verdadero que se funda en la correspondencia con un ser preestablecido, como aquellas que anuncian el fracaso de todo conocimiento verdadero pues es siempre parcial y no capta aquella realidad esencial fuera de toda subjetividad. Más bien, el materialismo de Adorno, plantearía que lo verdadero de la teoría se encuentra en la expresión de las mediaciones sociales e históricas que se encuentran en ella misma, como también en los efectos prácticos respecto de las condiciones que la hacen posible. Como se verá en las siguientes secciones, para Adorno este materialismo es a) una filosofía que lograría eludir la metafísica pues no se trata de una doctrina de categorías abstractas que encuentran sus fundamentos en la conciencia o en una realidad esencial fuera de toda relación con la conciencia, ya que b) proviene de la experiencia y su recuerdo, requiriendo de mediaciones conceptuales relativas a las condiciones sociales e históricas que hacen posible, median y se expresan en el desarrollo de todo saber. Con ello, se vislumbrará una epistemología materialista que se despunta de la metacrítica de la teoría del conocimiento imperante en las primeras décadas del siglo XX. Dicho materialismo, c) consiste, entonces, en una teoría crítica que se pregunta por las relaciones de no-identidad en la sociedad desde una perspectiva histórica.

1. CONSIDERACIÓN SOBRE LA METAFÍSICA COMO TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

La filosofía de Husserl sigue siendo una gran obra dedicada a la interioridad del sujeto, de los procesos del pensamiento y las condiciones que hacen posible el conocimiento. Por esta razón, Adorno considera la obra de Husserl como una teoría del conocimiento. Según Adorno, estos casos concuerdan con filosofías metafísicas que se caracterizan

por preguntarse cuál es la modalidad particular del ser y cómo esto afecta al conocimiento en general, ya sea en la fenomenología trascendental donde la ciencia se enfoca en el estudio riguroso de las esencias y la lógica absoluta que rige al conocimiento, o en la ontología fenomenológica donde se pretende acceder al ser del hombre a través de conceptos filosóficos abstractos. En estos casos, se permanece en esa forma del pensamiento que condena a la filosofía al uso de categorías abstractas para referirse a lo particular, pero también que aspira a la configuración de un sistema o teoría que pueda responder a la pregunta metafísica por la verdad del ser o el ser verdadero.

Para Adorno, el pensamiento de Husserl corresponde a un modelo que puede exponer la metafísica moderna en su conjunto, destacando los puntos comunes con otras filosofías como las señaladas aquí. Se trata de tradiciones de pensamiento que son metafísicas en el momento que suponen que la verdad del ser (natural o histórico) es descifrable por medio de categorías conceptuales que identifican sus propiedades, es decir, los elementos esenciales que hacen que la realidad particular sea lo que es. Este modo de operar corresponde a una ciencia fundamentada. Aquí, nuevamente aparecen los rasgos de la metafísica que Horkheimer identifica en su comentario sobre Dilthey³⁷. Nos encontramos con filosofías que operan con categorías filosóficas universales, o en palabras de Adorno, de “conceptos universales mágicamente hipostasiados” (T. Adorno, 1929/1933, p. 133; p. 119) que aluden a realidades existenciales o trascendentales. Además se recaía en un esencialismo que se preguntaba por el ser o las esencias que distaba mucho de las interrogantes de la filosofía social y de la historia. Según Adorno, la fenomenología “se alejó luego nuevamente, paso a paso, de todo ente, así como de su concepto superior, la existencia” (T. Adorno, 1956, p. 50). Detrás de

³⁷ Véase el primer capítulo de este escrito.

este alejamiento a los problemas sociales reales por una prioridad por la verdad del ser, Adorno veía que lo que importaba para la metafísica es la búsqueda de los fundamentos de todo conocimiento verdadero. La pregunta por el sentido del ser o de los fundamentos del conocimiento verdadero distan de la pregunta por la existencia, que es radicalmente social e histórica. Así, por ejemplo, en sociología, la metafísica intenta influir preguntándose por los orígenes o fundamentos del orden social; para los teóricos materialistas, la sociedad es entendida como un proceso conflictivo, contingente y sin fundamentos que produce una pluralidad de formas de vida. Desde la perspectiva de Adorno, la crítica de la teoría del conocimiento de Husserl, muestra justamente cómo en la experiencia se expresa lo no-idéntico, aquella relación de tensión entre el ser y el pensamiento, que cuestiona todo intento de saber absoluto, revelando la cualidad relativa de todo saber, pero al mismo tiempo señalando que este saber responde a ciertas condiciones sociales e históricas que median la misma experiencia.

En general, cuando se dice que la metafísica es una forma de pensamiento que puede tomar cuerpo en teorías como la de Husserl, es porque para Adorno, como toda forma de pensamiento, se estructura en función de un sistema de categorías que introduce antinomias entre lo finito y lo infinito, lo relativo y lo absoluto, lo condicionado y lo incondicionado, immanencia y trascendencia, el espíritu y la materia, el humano y la naturaleza, el sujeto y el objeto. La suposición de una validez universal detrás de estas categorías es lo característico de la metafísica. En algunos casos ambas antípodas son categorías eternas, en otros, una de las antípodas es histórica para afirmar que la otra corresponde a lo eterno, inmutable o esencial. Cualquiera sea el caso, se afirman categorías con validez universal. La frase de Dilthey “todo sistema se pierde en antinomias” (Horkheimer, 1933b, p. 70; p. 46) resuena en los primeros ensayos de Horkheimer y Adorno por este motivo. De acuerdo a Adorno, la crítica del sistema

metafísico debe internarse en las antinomias que articulan los conceptos, para luego identificar las aporías internas al objeto de la crítica. Este es el ejercicio de la metacrítica o crítica inmanente.

Según Adorno, tanto la fenomenología trascendental de Husserl, como la ontológica de Heidegger, suponen una relación de identidad que puede sustentarse de diferentes modos. Mientras que en Husserl, la relación de identidad opera en la idea de una correspondencia entre la conciencia y las cosas que puede ocurrir por medio de un método filosófico riguroso basado en la intuición de esencias auto-dadas en la conciencia. En Heidegger, opera en el supuesto de la derivación de la historia al ser, de la diferencia a la identidad a través de una analítica existencial de la realidad fenoménica. En Adorno, hay un algo que se resiste a ser pensado y enclaustrado bajo categorías filosóficas, hay un momento de no-identidad que nunca puede ser reducido a la identidad. De este modo, la metafísica como pensamiento de la identidad encuentra una unificación de las antinomias por medio de los conceptos, sin aceptar la imposibilidad de toda conceptualización. Dicha aspiración se expresa en la metafísica como filosofía primera como pensamiento del origen, la trascendencia o la finalidad. Las lecturas tradicionales del pensamiento dialéctico de Hegel juegan en esta línea de argumentación. El dualismo metafísico de Descartes entre sujeto y objeto es superado a través de la unificación de ambas antípodas por medio de la reconciliación del espíritu del sujeto absoluto y del mundo objetivo. La teoría crítica materialista, en cambio, disloca dichas oposiciones conceptuales al interior de las formas de pensamiento, exponiendo su aporía, su no-identidad irreductible que hace imposible toda teoría del conocimiento. Con este movimiento teórico, se expone la validez limitada de todo concepto y posibilita pensar la tarea de la filosofía como la exposición de la historia.

En cuanto a la teoría de la verdad que se encuentra en la epistemología moderna, ésta se sostiene en principios esencialistas, fundamentalistas y universalistas abstractos. Todas características que pueden encontrarse en la fenomenología trascendental de Husserl. Un argumento presentado por Horkheimer puede ilustrar este punto. En su ensayo de 1935 titulado *Zum Problem der Wahrheit*, Max Horkheimer adelanta que en la vida pública y la filosofía pueden identificarse dos modos opuestos de concebir la verdad. Para la filosofía materialista, la verdad de un enunciado responde a las condiciones históricas de enunciación: “Esto tiene su origen en un hecho objetivo, así como en el conocedor. Cada cosa y cada relación de las cosas cambia con el tiempo, y por lo tanto cada juicio en cuanto a situaciones reales deben perder su verdad con el tiempo.” (Horkheimer, 1935c, p. 277). Así, mientras que en toda la tradición de la metafísica, incluso en la nueva filosofía fenomenológica de Husserl, se ha concebido la verdad asociada a una esencia inmutable, es decir, eterna y a-histórica, que puede ser dada a la conciencia humana inmediatamente a través de la razón. Para el materialismo, la verdad tiene lugar en condiciones sociales e históricas determinadas que expresan elementos individuales, sociales y naturales. El materialismo es “un concepto de filosofía que pueda aspirar a la verdad, una verdad humana, es decir, histórica” (Mazzola, 2009, p. 10). La fenomenología ontológica de Heidegger avanza en esta misma dirección, no obstante, al reducir la historia a la historicidad, una categoría en su analítica existencial, toda su filosofía sigue preguntándose sobre el ser en términos abstractos. Por el contrario, para Adorno, las antinomías de la fenomenología de Husserl no se resuelven formulando una nueva ontología, sino más bien una ciencia social histórica.

Ahora bien, la diferencia no solo radica en preguntarse por la sociedad como sería el avance que logra las ciencias sociales luego del proyecto de Dilthey, sino que

permea hasta la propia concepción de la verdad y la labor de la teoría. Parafraseando a Adorno, con la crítica immanente de las teorías tradiciones se trata de dialectizar aquello que está fijo y la sustenta. En el caso de la epistemología es la relación entre el sujeto y el objeto como fundamento del conocimiento verdadero. De acuerdo al materialismo de Adorno, cada entidad particular es dada a nosotros en el tiempo, ocupando un lugar particular en la historia y siendo percibido en un periodo determinado. Junto con ello, desde un punto de vista subjetivo “la verdad es vista como necesariamente circunscrita”, esto quiere decir que la misma “percepción es formada no solo por el objeto sino por las características individuales y genéricas de los seres humanos” (Horkheimer, 1935c, p. 277). Más aún, la propia configuración material del órgano que percibe está mediada social e históricamente.³⁸ En Horkheimer, a excepción de su tesis doctoral sobre la crítica del juicio en Kant, esta posición apareció acentuadamente a lo largo de sus escritos filosóficos a un nivel histórico, sociológico y psicológico, pero es en Adorno donde se exponen profundamente las implicancias epistemológicas relacionadas a la no-identidad.

Fue Adorno quien profundizó dichas implicancias del materialismo en la teoría del conocimiento. Siguiendo este argumento, los primeros trabajos filosóficos de Adorno trataron sobre la relación entre sujeto y objeto, abarcando las preguntas sobre las condiciones sociales e históricas para el conocimiento en general. En esta antinomia entre sujeto y objeto se encuentra la clave para desentrañar una filosofía materialista que no se pliegue sin mediación a ninguna de las antípodas, ya sea la del pensamiento o de la cosa. En el idealismo de Hegel y Husserl la “conciencia es la medida de toda

³⁸En este último punto, cabe destacar que para Horkheimer, incluso los sentidos como la vista y la audición están condicionados históricamente. Para este argumento véase: “Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos solo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana.” (Horkheimer, 1937d, p. 174) / (p. 233).

verdad ” (T. Adorno, 1927, p. 221; p. 207) pues era el sujeto la fuente del conocimiento verdadero que se confirma con la aprensión del objeto (Hegel) por parte del sujeto o por la depuración de toda subjetividad en el objeto (Husserl). Para Adorno, ambas salidas significaban un empobrecimiento de la experiencia como concepto central en toda teoría del conocimiento.³⁹ Sin embargo, la lectura de Husserl era fundamental, ya que él intentaba responder a los límites del sistema idealista de Hegel. Aunque no logró salir del problema metafísico del idealismo consistente en la soberanía del sujeto, la fenomenología de Husserl exponía la aporía en la que se encontraba todo el pensamiento ilustrado. Con ello, Adorno traza una filosofía materialista que asume el carácter irreconciliable de las antinomias del idealismo, para así despuntar una filosofía no fundacionalista que retome el concepto de mediación pero para abrirse a aquella no-identidad que no puede ser nunca recuperada dialécticamente.

2. EL MATERIALISMO COMO CRÍTICA A LA EPISTEMOLOGÍA FUNDACIONALISTA

Adorno afirma que la fenomenología de Husserl es una filosofía de los fundamentos. La interpretación de la obra de Husserl como fundacionalista, es ampliamente aceptada, a pesar de las opiniones de algunos comentaristas que presentan los rasgos contra el fundacionalismo epistemológico de la fenomenología trascendental (Drummond & McKenna, 1990; Hopp, 2008; Soffer, 1991). Por este rasgo fundacionalista de Husserl, se entiende una tendencia a encontrar bases absolutas desde las cuales derivar el conocimiento verdadero, proponiendo que todo conocimiento depende de nociones que

³⁹ Según Jared A. Miller estas filosofías “simplifican la reciprocidad de la experiencia, ya sea asumiendo que el objeto puede ser dominado en su totalidad por el sujeto (idealismo), o intentando remover el sujeto del proceso de conocimiento en su conjunto [*simplify the reciprocity of experience, either by assuming that the object can be mastered in its totality by the subject (idealism), or by attempting to remove the subject from the process of knowledge altogether (positivism)*]” (Miller, 2009, p. 104). Para la crisis de la experiencia en el pensamiento moderno según Adorno véase (Jay, 2005).

son justificadas en percepciones dadas inmediatamente a través de la intuición. Los fundamentos son la fuente del conocimiento verdadero, fungiendo como la aspiración de toda metafísica. Los cuestionamientos de la ciencia y la filosofía deberían estar orientados a los fundamentos de las realidades que aspiran a comprender, debido a que el descifrarlos es precisamente la justificación de todo conocimiento como universal, pues los conceptos terminan correspondiendo a los objetos, estableciendo una relación de identidad entre el pensamiento y el ser. Los fundamentos de la realidad, revelarían su estructura inmanente que trasciende a la mediación subjetiva. En Husserl, según Adorno, esto se manifiesta en su fenomenología como metafísica o filosofía primera (T. Adorno, 1956; pp. 16-83), es decir, una filosofía que se pregunta por los orígenes y los principios del conocimiento.

Ahora bien, esta apelación a los fundamentos tiene su correlato normativo no solo en teoría del conocimiento, sino también en la teoría social y de la historia. Para Adorno, esta obsesión con la pregunta por el ser a través de la búsqueda de sus fundamentos, deviene también un problema normativo en la comprensión de la sociedad como un proceso histórico. En la tesis de 1924, Husserl ya era identificado como el “filósofo de los fundamentos,” años después Adorno sigue sosteniendo lo mismo a propósito de su teoría del conocimiento: las “esencias son para Husserl una fuente de conocimientos absolutos” (T. Adorno, 1956, pp. 102-103). En efecto, una teoría del conocimiento fundacionalista es un pensamiento en torno a los fundamentos incondicionados desde los cuales la verdad aparece. El fundacionalismo da paso a un absolutismo lógico que concibe a las verdades como absolutas, nunca parciales o relativas a las condiciones empíricas.

Según Miller, “el proyecto moderno (incluso cartesiano) que localiza verdades absolutas, infalibles y/o indudables, accesibles al sujeto cognitivo, se caracterizó por

encarnar una actitud fundacionalista” (Miller, 2009, p. 100). La metafísica vuelca el pensamiento a la búsqueda de un fundamento único y explica la totalidad de lo real a partir de él. En la modernidad, este proyecto es lo que Adorno llama “ilusión cartesiana” que tiene por objetivo validar los fundamentos de la filosofía (T. Adorno, 1956, p. 13). Dicho fundacionalismo epistemológico, tiene un peligro político, debido a que si la verdad de los juicios está determinada por la correspondencia a su fundamento, significa que hay sólo *un* conjunto de juicios verdaderos, a saber, los que coinciden con lo real. Pero, si sólo hay *esos* juicios que podríamos llamar verdaderos, habría solo un conjunto de juicios por los que valdría la pena luchar, imponer o hacer valer. Este es el trasfondo religioso que aparece detrás de la relación entre epistemología y normatividad en el pensamiento metafísico. Así, el fundacionalismo “es identificado con la tendencia general a encontrar una base fija y absoluta desde la cual derivar nuestras nociones de conocimiento, verdad, ser, moralidad, etcétera.” (Miller, 2009, p. 100). Esta conexión normativa es la línea que Adorno traza entre la epistemología y teoría de la sociedad y la historia.

El fundacionalismo de la metafísica aparece codificado de diferentes maneras en los textos de Adorno. En la tradición metafísica de la *prima philosophia*, los fundamentos como las claves misteriosas del ser, residen en sus orígenes o primeros momentos, pero también en una finalidad ulterior o potencia trascendente. Este esfuerzo se encuentra a lo largo de toda la historia de la metafísica, desde la doctrina de las causas últimas de Aristóteles, pasando por todo el monoteísmo de la escolástica medieval y las filosofías de la historia en Hegel, hasta la teoría del conocimiento en Husserl. En cada uno de estos casos, la metafísica como doctrina del fundamento, ya sea en la epistemología como en la filosofía social y de la historia, entiende su fundamento como unidad. En este sentido, la metafísica moderna resulta en una versión

secularizada de la religión monoteísta que encuentra el fundamento del ser en el “uno, incontestable, grandioso, desconocido, al que la metafísica, corrientemente dirige su mirada” (Horkheimer, 1933c, p. 141; p. 61).

El fundamento, entendido como aquel principio que rige desde el primer momento la totalidad de aquello que fundamenta, es también trascendente. Esta es la tesis metafísica de las “filosofías del origen” (T. Adorno, 1956; p. 31) donde se asume la fundación de lo real a partir de una exterioridad eterna, inteligible para la conciencia pura. El fundamento es constituyente, pero no se rige por aquello que es constituido. La respuesta metafísica a este argumento, es que hay un presupuesto ontológico del imperativo de la existencia, de una realidad trascendente que es por sí misma y que tiene la capacidad de ser conocida y reconocida por la conciencia. Y si mientras que en teología cristiana la potencia trascendente es Dios, en la filosofía de la historia los fundamentos de lo que acontece históricamente residen en una lógica signados, cual teodicea de Leibniz, en un pasado originario o en el final de los tiempos. Aquí, los fundamentos se sustraen de aquello que fundan:

Aunque la idea de la filosofía primera apunta monísticamente hacia la identidad pura, la inmanencia subjetiva, en la que lo primero absoluto pretende permanecer imperturbado en sí mismo, no se deja reducir a esa identidad pura consigo misma. Lo que en Husserl se denomina “fundación originaria” [*Urstiftug*] de la subjetividad trascendental, es, al mismo tiempo, una mentira originaria (T. Adorno, 1956; p. 23)

Acorde a los escritos tempranos de Adorno, la apelación metafísica a los principios o fundamentos, termina colaborando con la prioridad de la intuición por

sobre la experiencia. En Adorno, es claro que su materialismo tiene al concepto de experiencia como un momento importante de su teoría del conocimiento. La fenomenología de Husserl, ponía el acento en la intuición como acceso inmediato a las experiencias vividas, circunscribiendo la experiencia a la estructura del sujeto trascendental que ocupa el lugar del fundamento. En la sección de la *Metakritik* dedicada a los conceptos epistemológicos de la dialéctica, es el concepto de experiencia, y no el de la intuición, el cual responde a la pregunta que el propio Husserl formula respecto a la adecuación entre la conciencia y las cosas. En el marco de la fenomenología trascendental, la experiencia termina siendo enclaustrada al interior de los márgenes del sujeto trascendental. Se trata de una experiencia reglamentada por un método y un pensamiento de la identidad que termina por violentar las tan ansiadas “cosas mismas”. Respecto de la fenomenología de Husserl, Adorno sostiene que el sujeto fundamenta cada experiencia, señalando “la necesidad de su fundamento en cada experiencia de una estructura predeterminada del sujeto es trascendental” (T. Adorno, 1956; p. 181). Aquí queda al descubierto la operación de determinación por parte del fundamento en la teoría del conocimiento de Husserl. El sujeto trascendental, entendido como las condiciones para la conciencia pura, actúa como momento genético de la constitución del yo, “presupuesto sobre todo lo temporal y las experiencias llenas de contenido” (T. Adorno, 1956; p. 225).

En la fenomenología de Husserl, la experiencia queda subsumida a la categoría de intuición e intencionalidad. El conocimiento verdadero no proviene de la experiencia o de una reflexión subjetiva, sino a través de la intuición categorial con el cual se accede al sentido de las vivencias. En Husserl, la experiencia se reduce a las experiencias vividas, momentos concretos vividos por el sujeto que luego pueden aparecer en nuestra conciencia gracias al recuerdo, ser captadas por la intuición categorial y analizadas con

la reducción fenomenológica. En cambio para Adorno, el concepto de experiencia se caracteriza por ese potencial de ir más allá de la metafísica del sujeto y las condiciones trascendentales de la conciencia pura. Una teoría del conocimiento de cuño materialista, reconoce la importancia del estudio de las particularidades para construir constelaciones de lo real con conceptos que provienen de la experiencia de la vida social. La experiencia es el encuentro de la conciencia y la cosa consistente en una relación de no-identidad entre ambos, opuesto al pensamiento de la identidad de que yace en las teorías de correspondencia o la reconciliación. La experiencia expone aquello que es irreducible a todo concepto o representación (R. Foster, 2007).

Entonces, en la fenomenología trascendental, la experiencia no sería un claro del bosque donde las esencias constituidas previamente se aparecen en la conciencia, sino, por el contrario, son traídas al cuarto de la conciencia por la intuición categorial. A pensar de ello, la cualidad de las experiencias de responder a momentos concretos y particulares, hace que solo puedan ser examinadas posteriormente, es decir, no inmediatamente. La clave para Adorno es que la experiencia muestra el potencial dialéctico en el corazón de la fenomenología trascendental, pues para acceder a ella debe ser mediada por la memoria. Es la memoria la que presenta en nuestra conciencia aquella experiencia vivida. A diferencia de Husserl, para Adorno se debe a que solo la memoria puede simbolizar aquello que se resiste a ser captada por el pensamiento conceptual. Debido a este fracaso del conocimiento para dar cuenta de las experiencias, es que, en el propio Husserl, aparece la memoria como un recurso en tanto que modalidad de la intencionalidad. Según Adorno, Husserl tuvo cierta conciencia de esta importancia de la experiencia de la cual su teoría del conocimiento desconfiaba: “Husserl estuvo muy cerca de darse cuenta de eso en la mismísima oración donde lo niega: ‘la experiencia no es una apertura a través de la cual un mundo, existente antes

de toda experiencia, brille en una habitación de conciencia' (...)” (T. Adorno, 1956; p. 218).

Aún cuando la experiencia se remite a una vivencia que es intuita inmediatamente, no podemos dar cuenta de ella sino es a partir de la memoria. “Pues el recuerdo es el único medio que disponemos para hacernos con lo dado inmediatamente cuando ya no nos está dado inmediatamente; lo dado inmediatamente es, en cuanto tal, absolutamente único e irrepetible” (T. Adorno, 1927, p. 194; 2010b, p. 184). La actualidad de la experiencia hace que todo intento por captarla sea retrospectivo. No se puede dar cuenta de algo dado inmediatamente, sin una mediación que actualice la experiencia vivida y la presente en nuestra conciencia para ser analizada. Como no se puede dar cuenta inmediatamente de nada que haya sido experimentado, se requiere de la mediación de la memoria para traer de vuelta aquello que ya aconteció. Para Adorno, la experiencia como conocimiento de un evento único e irrepetible, se sustrae del concepto y se abre a la contingencia de la historia. Al no ser identificable por el pensamiento, la dimensión no intencional y estética de la memoria contiene el potencial expositivo para la experiencia. Por lo tanto, ésta solo puede ser expresada a través del acto ficcional de la memoria (T. Adorno, 1956; p. 198). Por ello, según Husserl, luego de ser recordada la vivencia debe ser depurada por medio de la reducción fenomenológica, despojándola de todo rastro subjetivo. En este sentido, la epojé no es sino un modo de limpiar las vivencias de toda contingencia y mediación. Para Adorno, por el contrario, la crítica a la teoría del conocimiento de Husserl detecta al concepto de experiencia como punto clave para su filosofía materialista. De la forma que la pregunta por el principio como fundamento es, de hecho, un ejercicio retrospectivo.

La pregunta en torno a lo primero es retrospectiva; un pensar que,
como el platónico, tiene su absoluto recuerdo, en realidad ya nada

espera. El elogio de lo inmutable sugiere que nada debe ser diferente a como lo ha sido desde siempre. Un tabú se extiende sobre el futuro. El mismo está racionalizado en la exigencia, por parte de todo método, de explicar lo desconocido a partir de lo conocido, tal como ocurre ya en Platón, quien al hacerlo da tácitamente por supuesta la conveniencia, la conformidad con el lenguaje establecido como norma (...) Lo nuevo se filtra; se lo considera solo “material”, contingente, por así decirlo, un aguafiestas. Se subraya negativamente cuanto podría ayudar el sujeto al abandonar su cautiverio en sí mismo; es algo peligroso, que debe ser dominado y llevado nuevamente al coto cerrado de lo conocido (T. Adorno, 1956; p. 34).

Adorno, pone en cuestión aquella ilusión de una posición original de la conciencia pura y apela a un concepto de subjetividad producido, mediado y condicionado, en las relaciones sociales reales que se configuran en la historia. El recuerdo, como momento de mediación al interior de la teoría del conocimiento de Husserl, pone en tela de juicio todo el “elogio de lo inmutable” (T. Adorno, 1956; p. 34) y abre la posibilidad a una epistemología que concibe al conocimiento como relativo a las condiciones sociales e históricas. Este es el giro materialista de Adorno que yace en el rescate del “momento hylético” por medio la apertura a aquello no-intencionado que se considera como material y contingente, volviendo inestable la estructura noemática de la fenomenología trascendental. Contrario a esto, la respuesta de Husserl es la tentativa idealista de subsumir el objeto al sujeto.

Como se ha dicho aquí, la doctrina metafísica de los fundamentos que se expresa en la teoría del conocimiento de Husserl participa también de la filosofía de la historia.

Después del Consejo de Nicea el siglo VI, la explicación de las causas finales trazada por Aristóteles comenzó a considerarse como la única explicación para acceder a los misterios divinos. Tomás de Aquino recibe a Aristóteles: la finalidad como causa final en todo objeto de la naturaleza. Esta concepción refiere a la naturaleza, la finalidad de la naturaleza, pero también se encuentra en la filosofía de la historia definida como la finalidad de la historia que determina su curso. Para Adorno, la pregunta por la naturaleza de los antiguos, es la pregunta por el ser de Heidegger. Así lo confirma en sus escritos tempranos: “la cuestión de la ontología, tal como hoy se plantea, no es otra cosa que lo que yo he llamado naturaleza”, aquella categoría que refiere a lo dado o caduco sin las huellas del tiempo (T. Adorno, 1932a, p. 346). Así, por mucho que se asuma la historicidad como una de las cualidades del ser, esta idea contesta a una naturaleza mítica que se asocia a los fundamentos trascendentales de lo que es. La historia de la filosofía social atestigua esta figura desde Hesíodo, pasando por la Atlántida de Platón y el *Saturnia regna* de Virgilio – el reino donde todas las cosas eran buenas–, hasta la sociedad comunista futura que se presenta en la escatología del marxismo ortodoxo. En el caso de la filosofía fundacionalista de la historia, desde el develamiento de sus fundamentos se pueden desprender el destino final y las leyes que determinan su curso. Además, dicho origen se sustrae del extravío del devenir, apareciendo como una exterioridad constitutiva de la historia que es absolutamente eterna, inmutable y absoluta. Aquello que Adorno llama “naturaleza” es el fundamento a-histórico de la historia, un “primero absoluto que pretende permanecer imperturbado”. De este modo, la “búsqueda de lo absolutamente primero, de la causa absoluta, da por resultado una regresión infinita” que expresa la antinomia fenomenológica de Husserl (T. Adorno, 1956; p. 29). En la teoría del conocimiento, al

igual que sucede con el fundamento de la historia, lo “ontológicamente primero es lo ontológicamente no-primero, y con ello vacila su idea” (T. Adorno, 1982, p. 30).

Por esta razón, es que, si bien Adorno encuentra en la filosofía de la historia de Hegel una de las bases de su filosofía social, también afirma la necesidad de incluir la crítica materialista de Marx en la teoría dialéctica del conocimiento, la sociedad y la historia. En relación a esto último, baste referir a una sentencia de Horkheimer respecto al fundamentalismo de la filosofía de la historia de Hegel y su revés materialista en Marx: “mientras que para Hegel la articulación de esta dialéctica se hace comprensible a partir de la lógica del espíritu absoluto, a partir de la metafísica. Para Marx ningún conocimiento lógicamente ordenado [es] con anterioridad a l[o que la] historia misma suministra” (Horkheimer, 1932b; p. 28). Por lo tanto, para los pensadores de Fráncfort, la historia no cuenta con el espíritu absoluto como fundamento, sino que se presenta como una tensión entre lo nuevo y lo caduco que transforma las sociedades. Como se discute más adelante, para el materialismo de Adorno, la historia es la contingencia de lo nuevo como disolución de toda ilusión de las bases fijas y absolutas para el conocimiento. La historia aparece análogamente como el momento de no-identidad en toda teoría del conocimiento. La dimensión radicalmente histórica de los fundamentos, es el reverso de la fenomenología trascendental, pues expone a dichas bases como entidades mediadas subjetiva, social y naturalmente, concibiéndolas como “ilusiones míticas acerca de su origen” (Horkheimer, 1935a, p. 267). En esta concepción metafísica de la historia, todo el acontecer se reduce a dicho fundamento; sin embargo, para la filosofía materialista, la historia no se reduce a un origen mítico o un horizonte final escatológico, sino que aparece como lo nuevo que interrumpe el ciclo de la naturaleza o, lo que es lo mismo, como ese momento de no-identidad que desestabiliza todo conocimiento con pretensiones de validez absoluta. Una concepción de la historia

como transformación, sin un fundamento rector que la comanda o determina. Esto es lo que Adorno llamó historia natural, una “perspectiva” genealógica de la historia que revela cómo aquello originario que aspira a fijarse como fundamento (primera naturaleza), es el resultado de un proceso histórico de reificación (segunda naturaleza). Antes de profundizar en esto, se abordarán algunas características del materialismo de Adorno. Una vez hecho esto, en los siguientes capítulos se podrá avanzar su teoría crítica de la sociedad y la historia.

3. EL MATERIALISMO DIALÉCTICO

La crítica a la teoría tradicional del conocimiento conecta la epistemología con la teoría de la sociedad y la historia. La labor de la filosofía ya no sería la pregunta por las condiciones trascendentales del conocimiento sino por las condiciones sociales e históricas que lo hacen posible y se expresan en dicho saber. Contrario a perderse en una teoría de la interioridad del sujeto (Husserl), la filosofía materialista de Adorno se interesa en las relaciones contingentes que median entre el sujeto y el objeto, orientando sus interrogantes hacia las condiciones materiales de existencia (Marx). Como se ha dicho, a diferencia de la fenomenología trascendental, Adorno despunta una concepción del conocimiento que aborda la relación de la conciencia y la cosa desde la experiencia, cuestionando al pensamiento de la identidad que supone toda teoría de la correspondencia de la verdad. En el materialismo de Adorno, no hay algo así como una relación inmediata a través de la intuición sensible o categorial que una a la conciencia con las cosas.

¿Cuál es la conexión entre la crítica immanente de Husserl y el materialismo de Adorno? Adorno deriva un conjunto de reflexiones sobre el estatuto del conocimiento

para la teoría crítica. Como se ha visto a lo largo de este capítulo, gracias a la crítica de la fenomenología trascendental de Husserl se desprende una metacrítica del conocimiento que comprende que la experiencia y la mediación son momentos claves de toda teoría crítica, afirmando el carácter contingente y relativo de la teoría al estar sometida a las condiciones históricas y la mediación de las relaciones sociales. Así, el materialismo de Adorno no es mero sensualismo filosófico o positivismo sociológico debido a la relevancia de la mediación conceptual de la teoría. Pero al mismo tiempo, no termina siendo una pura teoría. El materialismo de Adorno rechaza toda filosofía trascendental para encarnar una investigación social crítica que tanto empírica como teórica.

El pensamiento de Adorno sostiene que todo conocimiento que aspire a coincidir con las bases absolutas de la existencia, está condenado al fracaso, proponiendo una concepción de la verdad y el conocimiento que dista de la teoría tradicional. El materialismo dialéctico redefine la relación entre sujeto y objeto propuesta por el idealismo. Si la experiencia es el proceso cognitivo gracias al cual los sujetos se ponen en contacto con la realidad objetiva, la teoría de la correspondencia sobre la verdad queda obsoleta, debido a que la experiencia expone una relación de no-identidad entre el pensamiento y el ser. Antes que caracterizarse por una relación de reconciliación que termina uniendo las antípodas, el materialismo de Adorno señala la relación irreductible entre sujeto y objeto. La reducción del objeto al sujeto trascendental en la teoría del conocimiento de Husserl, se muestra como imposible. Igualmente, la idea de encontrar bases fijas para la filosofía es puesta en duda una vez que se considera que las mediaciones entre los conceptos y las cosas, muestran lo relativo y parcial de los conocimientos.

Según Adorno, esta relación de tensión entre sujeto y objeto se sustenta con una concepción dialéctica de la teoría pero corregida por parte del materialismo histórico de Marx. Sin profundizar en esta nueva dialéctica que desarrolla años más tarde en su obra *Negative Dialektik*, cabe destacar que parte del proyecto filosófico de Adorno en lo relativo a estos debates, consiste en el esfuerzo de invertir la filosofía dialéctica de Hegel desde el materialismo histórico. Esta distancia crítica de Adorno respecto del idealismo filosófico, se cristaliza en un materialismo dialéctico que presenta la mediación como las relaciones dinámicas de no-identidad que confirman la primacía del objeto. Por lo tanto, su materialismo dialéctico no puede simplemente derivarse del idealismo hegeliano (Margherita Tonon, 2013). De hecho, el pensamiento dialéctico podría trazarse de Sócrates a Hegel señalando sus tensiones y oposiciones internas en la obra de Adorno. Este nueva relación entre sujeto y objeto del materialismo dialéctico, redefine las concepciones de la verdad y el conocimiento. Sin caer en el idealismo, el programa filosófico de Adorno es un materialismo que rescata el valor de la reflexión del pensamiento dialéctico junto al de la experiencia, involucrando la realidad sensible e histórica de los objetos, así como la mediación entre los conceptos al interior de la conciencia.

Decíamos que desde el punto de vista de Adorno, un conocimiento absoluto queda fuera de juego al sentenciarse como un proyecto imposible. Esto no se debe a los límites que todo saber tiene respecto de realidades dadas de antemano como sería la tesis del realismo trascendental. La razón de ello es que toda experiencia es siempre mediada, atisbando una exigencia teórica para la concepción materialista de la verdad y el conocimiento. Como declara en un curso de 1958 dedicado a la dialéctica, “entre las exigencias que la dialéctica plantea a la conciencia general, está esta: que en realidad es imposible suponer una verdad aislada, sino que solo hay en general verdad en la

constelación que encuentran, poniéndolos en común, los conocimientos particulares muy precisamente determinados” (T. Adorno, 2010a, p. 364). El conocimiento absoluto es imposible en Adorno pues lo refiere a las condiciones sociales de posibilidad, concibiéndolo como un saber afectado por las relaciones históricas entre los sujetos y de ellos con el mundo. A pesar de ello, descartar la posibilidad de un saber absoluto, no implica desechar la verdad filosófica; por el contrario, en la filosofía dialéctico-materialista de Adorno, la verdad es una constelación formada por las relaciones contingentes entre diferentes conocimientos particulares.

El materialismo de Adorno es dialéctico debido a la concepción socio-histórica de la verdad, definiéndola como una puesta en común de una multiplicidad de saberes parciales en un momento determinado. Dicha puesta en común es lo que Adorno denomina constelación. En esta concepción materialista, la verdad es contingente antes que fundamentada, es mediada históricamente antes que un principio eterno a ser descubierto por la razón. Desde esta concepción de la verdad y el conocimiento, cabe señalar dos cuestiones importantes. El primero, que la verdad sea mediada significa que es una configuración de las relaciones sociales en un contexto determinado. Lo segundo, es que el conocimiento no se presenta como un sistema jerárquico que aspira a ordenar la totalidad de lo existente a partir de conceptos hipostaseados; muy por el contrario, la teoría de Adorno sería una constelación de conocimientos particulares, algo así como una red de relaciones conceptuales provenientes de la propia experiencia que exponen el objeto.

Estas consideraciones tienen efectos importantes para la teoría. La crítica inmanente “debe saber trascendentalmente acerca de esta no-verdad, aunque solo sea para comenzar” (T. Adorno, 1956; p. 25), pues de este modo su punto de partida es la aceptación de la imposibilidad de una verdad en sentido enfático, esto es, como

conocimiento absoluto. La apelación a las mediaciones es parte de la metacrítica de la teoría del conocimiento que hereda de Husserl. Más aún, para Adorno, la crítica de toda teoría del conocimiento expresa tanto sus contenidos de verdad como aquella no-verdad que se encuentra en sus pretensiones de saber absoluto. La dialéctica materialista invierte las pretensiones metafísicas del idealismo, señalando que el contenido de verdad de una teoría del conocimiento es la aceptación de su parcialidad proveniente de su condición mediada y situada socialmente. Al mismo tiempo, la no-verdad de toda teoría del conocimiento radica en la pretensión de adecuación al estado de cosas. En suma, no se trata que todo conocimiento relativo y condicionado sea falso, esto ocurre solo cuando se busca una verdad absoluta (T. Adorno, 1982, p. 27). Tal como avanzaba Adorno, la verdad es aquella constelación de conocimientos parciales y específicos sobre un conjunto de problemas que a lo largo de la historia se reifica hasta parecer como algo dado de antemano.

Esta concepción de la verdad que se basa en una relación contingente de mediación entre sujeto y objeto, es resultado de la crítica materialista a la metafísica. Para Hegel, la mediación es una categoría dialéctica que forma parte de su lógica. Adorno comparte el rasgo relacional que se introduce con la categoría de mediación en la teoría del conocimiento, pero, a diferencia de la dialéctica hegeliana, la mediación no termina con la primacía del sujeto. Más bien, la mediación es un momento social objetivo que participa de todo conocimiento. Al igual que la experiencia, Adorno ve en la mediación un potencial que cuestiona la filosofía de la conciencia desde la primacía del objeto: “Lo que transmite los hechos no es tanto el mecanismo subjetivo de su preformación y comprensión como la objetividad heterónoma al sujeto, la objetividad detrás de lo que el sujeto puede experimentar” (T. Adorno, 1973, p. 172). Las mediaciones, entonces, son las relaciones sociales entre los individuos, la sociedad y la

naturaleza, superando la noción idealista de la mediación dialéctica abstracta como momento del espíritu. Las mediaciones ya no corresponden solo a las reflexiones por parte del sujeto como en el idealismo, también se extienden a las relaciones históricas que forman la sociedad. Pero, la radicalidad del proyecto filosófico de Adorno se detecta justamente en esta apelación a la mediación como momento social objetivo de toda teoría puesto que incluso la naturaleza, aquello que aparece como dado y originario, es siempre mediado. Junto a Marx, plantea que incluso la naturaleza es mediada. En este sentido, mediación significa que la realidad es siempre mediada socialmente: “Su forma es humana, e incluso la naturaleza absolutamente extra-humana se halla mediada por la conciencia. Los hombres no pueden pasar por encima de ello: viven en el ser social, no en la Naturaleza” (T. Adorno, 1982, p. 29).

A consecuencia de lo anterior, la mediación de los objetos, por ejemplo, implican que estos son afectados por las relaciones históricas de la vida social. En cada objeto que sometamos a examen, el materialismo revela aquella marca de mediación social e histórica que yace al interior del objeto. Incluso las teorías del conocimiento que aspiran a sustraerse de toda mediación social o subjetiva, como la de Husserl, pueden ser sometidas a una crítica inmanente que expone las relaciones sociales de una época. La crítica puede exponer la mediación social objetiva detrás de todo conocimiento que se presenta como absoluto. En el caso de las teorías modernas del conocimiento, Adorno detecta las huellas de la sociedad capitalista del intercambio. Por ejemplo, el concepto abstracto del yo “indica la posición de los individuos en una sociedad monadológica” (T. Adorno, 1982, p. 230). Alberto Toscano ha señalado este punto respecto a las críticas de Adorno sobre las teorías del conocimiento:

La eliminación de la sociedad del pensamiento filosófico abstracto
es un producto de la sociedad misma; es una abstracción que la

sociedad hace de sí misma en el ejercicio del trabajo intelectual y en la primacía del intercambio como forma de mediación. El capitalismo es una sociedad abstracta donde el nexo social no se genera principalmente por la costumbre, la reciprocidad o la tradición, aunque siguen siendo el material y las formas de aparición de la sociedad capitalista, sino en la indiferencia del intercambio. (Toscano, 2014, p. 1230)

Con ello se vuelve a los nexos entre la epistemología y las teorías de la sociedad y la historia. “Incluso las esferas de abstracción más extremas están inconscientemente gobernados por toda la tendencia de la sociedad” (T. Adorno, 1982, p. 141). De este modo, la mediación demuestra la relación codeterminante entre las teorías y los órdenes sociales. La “realidad de la experiencia vivida de la conciencia individual "purificada" y claramente la de su nación también, en toda su contingencia y estrechez, se convierte en la base de la teoría social y la sociedad” (T. Adorno, 1982, p. 222). En consecuencia, el proceso real de vida de las sociedades es el núcleo del propio contenido lógico de toda teoría, no una estrategia sociológica introducida de contrabando en la filosofía. En palabras de Adorno, la metacrítica de la fenomenología “la con su nota promisorio y le confiere una mirada externa, obtenida desde la sociedad, esa equivalencia no es verdad y el intercambio justo no es justicia. El proceso de la vida real de la sociedad no es algo sociológicamente introducido de contrabando en filosofía a través de asociados. Es más bien el núcleo de los contenidos de la lógica misma” (T. Adorno, 1982, p. 26). Aquí se encuentra el materialismo dialéctico de Adorno que vuelve históricos a todos aquellos rasgos que ilusoriamente se presentan como originarios por medio de la exposición.

Ahora bien, a diferencia de la dialéctica de Hegel donde toda diferencia es mediatizada dialécticamente en la identidad, la categoría de mediación en Adorno

afirma también su momento no-idéntico de la teoría. La “epistemología, la búsqueda de la realización pura del principio de identidad a través de la reducción perfecta a la inmanencia subjetiva, se convierte, a pesar de sí misma, en el medio de la no identidad” (T. Adorno, 1982, p. 26). En contraposición, la filosofía dialéctico-materialista no aspira a una verdad absoluta con este movimiento de mediación. Por mucho que todo objeto esté mediado social e históricamente, la experiencia siempre expondrá el límite del conocimiento sobre la realidad. Esta es la precaución materialista de la dialéctica de Adorno que no logra mediarlo todo, que se ve fracasada en su intento de subsumir toda diferencia en las mediaciones. La no-identidad entre el pensamiento conceptual y las cosas que se manifiesta en la experiencia, solo puede tener cierta significación parcial y precaria a partir de la memoria. Al ser materialista, la dialéctica de Adorno es un movimiento abierto de mediaciones que libera el momento no-idéntico del conocimiento, asumiendo sus efectos para las pretensiones de validez de la teoría. Esto es análogo a la teoría del conocimiento de Husserl donde, según Adorno, el noema termina desestabilizándose al no poder captar a lo cósmico en tanto que momento de no-identidad. En términos husserlianos, Adorno alude aquí al momento hylético como elemento material, no-intencional y contingente que muestra la imposibilidad del noema y el conocimiento absoluto.

Las consecuencias filosóficas del materialismo dialéctico de Adorno para una teoría de la sociedad y la historia se encuentran más allá de las reflexiones epistemológicas que se han discutido aquí. Como contrapartida de la teoría tradicional, el materialismo no busca establecer relaciones causales deducidas de proposiciones lógicas para describir y explicar conceptualmente las dinámicas histórico-sociales. Por el contrario, la teoría crítica que se corresponde con el materialismo dialéctico se caracteriza por la exposición del conjunto de mediaciones que configuran la sociedad

como proceso histórico. En la última clase de sus lecciones sobre dialéctica, Adorno se detiene en la importancia de la escritura de la crítica y la exposición que de esta filosofía se desprenden: “(...) una filosofía tal tiene necesidad de la exposición en sentido enfático” (T. Adorno, 2013, p. 367). Con exposición (*Darstellung*), Adorno se refiere a “eso que normalmente es llamado lenguaje o, con detestable expresión ‘estilo’” (T. Adorno, 2013, p. 367). ¿Qué quiere decir Adorno con esta alocución? La teoría crítica tendría un modo particular de operar sobre los contenidos. “precisamente el hecho de que el contenido no sea algo fijo, que solo encuentre su determinación a través de la correlación en que entran sus momentos particulares (...), tiene la necesidad de la exposición en sentido enfático” (T. Adorno, 2013, p. 367). La exposición, que se encuentra bien definida en la teoría estética, responde a un uso particular de las palabras y la escritura que consiste en una formulación lingüística referida a lo singular que busca introducir el concepto del modo más más preciso en un contexto. Esta concretización del concepto en su contexto que ocurre en el lenguaje, es el modo dialéctico de operar sobre el material desintegrando aquella abstracción y generalidad que reina en el ámbito de los conceptos. Por este motivo es que para Adorno “solo a través de la exposición que el pensamiento va más allá de eso pre-dado que el concepto trae consigo” (2013, p. 369). El rendimiento explicativo de los conceptos residen, entonces, en la escritura de la crítica, en aquello que Adorno asocia peyorativamente al “estilo”. El materialismo dialéctico, por lo tanto, exigiría un uso particular de los conceptos para ir más allá de ellos, esto es, utilizarlos de tal como que “expresen exactamente eso y solo eso que quiero expresar con ellos” (T. Adorno, 2013, p. 369). Así, “una filosofía que cumpla con la idea de servirse del argumento en un sentido crítico, pero no con la intención puesta sobre el argumento, sino con la intención puesta en la extinción del argumento” (T. Adorno, 2013, p. 379).

Para concretar esta teoría crítica que no busca describir ni explicar los fenómenos sociales, sino exponerlos en su particularidad, la filosofía de Adorno propone una relación de constelación entre los conceptos que se despliega en torno a las dinámicas socio-históricas. La constelación es el modelo crítico de la mediación de la dialéctica hegeliana (O'Connor, 1999; Margherita Tonon, 2013). La dimensión relacional de la dialéctica materialista de Adorno muestra su radicalidad en la constelación, pues ésta consiste en un conjunto de relaciones que no encuentran un principio ordenador que la organice. Esta modalidad desmonta la concepción tradicional de la teoría entendida como un sistema conceptual formado por tesis, conceptos e inferencias. La lógica del sistema supone un principio organizador de la totalidad conceptual que aspira a corresponderse con la realidad que pretende explicar. Pero la lógica de la constelación se opone al carácter sistemático de la metafísica, desarmando el esquema deductivo de la teoría tradicional, desde el carácter fragmentario como “el único carácter en que hoy es posible el pensar dialéctico” (T. Adorno, 2013, p. 381). En palabras de Adorno, “si en efecto la relación de los pensamientos no es la de una jerarquía sino una constelación, entonces habría que derivar de allí como requisito de método que cada pensamiento esté igual de cerca del centro, que no haya, pongamos, conceptos-puente, que no haya tesis, inferencias que derivan de allí (...)” (2013, p. 380).

La comprensión del proceso vital de la sociedad desde la teoría que Adorno presenta, acude a categorías mediadas por las relaciones sociales como por el vínculo entre filosofía y ciencia social. En la filosofía de Adorno, lo “lo ‘trascendental ‘se reemplaza por un ideal de conocimiento que, a pesar de todas las “reducciones”, se deriva de las ciencias empíricamente disponibles” (T. Adorno, 1956; p. 53), apelando al carácter empírico y no meramente especulativo de tipo de materialismo. Así, el

examen de las formas sociales existentes permite criticarlas y despuntar su carácter históricamente mediado, como exponiendo los momentos de no-identidad que en el concepto y la realidad acontecen. De este modo, no solo no hay algo así como una subjetividad pura sin mediación social e histórica, sino que además, ésta no puede nunca constituirse en plenitud debido a que la inmanencia nunca puede desentrañar completamente el momento de la no-identidad en su interior (T. Adorno, 1956; p. 20). Las teorías del psicoanálisis y la posterior tesis de la dominación de la naturaleza interna para la definición del sujeto, son parte de esta concepción. Asimismo, la sociedad como categoría dialéctica se expresa como un proceso dinámico caracterizado por tensiones y conflictos en torno a aquellos problemas que no logran ser resueltos. Esta es la exposición del momento de la no-identidad en la sociedad que justifica las luchas sociales que aspiran a conservar lo existente integrando lo no-idéntico y aquellas que anhelan la exposición de lo irreductible para abrirse a un nuevo comienzo. Con ello, la teoría de la sociedad de Adorno contempla la posibilidad de una concepción de la historia como irrupción de la novedad que disuelve toda forma social que se presenta como dada e inmutable. Los cambios históricos de las sociedades se caracterizan precisamente por esta oposición entre las formas sociales petrificadas y las formas de vida que irrumpen históricamente con la fuerza de lo nuevo.

