



Como un “gato ladrón”: Adorno *lector* de Heidegger¹
Like a “Cat Burglar”: Adorno *Reading* Heidegger

Luisa Paz Rodríguez Suárez²

<https://orcid.org/0000-0003-3835-5686>

Universidad de Zaragoza. Aragón. España

luisapaz@unizar.es

Recibido: 04/08/2023

Aceptado: 17/12/2023

Publicado: 31/12/2023

Citación/como citar este artículo: Rodríguez Suárez, L. P. (2023). Como un “gato ladrón”: Adorno *lector* de Heidegger. *Revista Latinoamericana de Humanidades y Desarrollo Educativo*, 2(2), 45-62.

¹ Este trabajo ha sido realizado gracias al programa NextGenerationEU (Recualificación del Sistema Universitario Español, Ministerio de Universidades), financiado por la Unión Europea, en el Husserl-Archiv de la Universidad de Freiburg.

² Profesora Titular de Filosofía en la Universidad de Zaragoza. Actualmente (2023-2024) es investigadora visitante en el Husserl-Archiv (Freiburg) como beneficiaria del programa NextGenerationEU. Últimas publicaciones: (2023) “Die ekstatische Leiblichkeit des Daseins als Existenzial: Die Bedeutung der Daseinsanalytik Heideggers für Medard Boss’ Daseinsanalyse”, en *Heidegger-Jahrbuch 14: Heidegger und die Psychiatrie*, Denker, Groth, Jenewein, Zaborowski (Hg.), Alber Verlag, Freiburg/München, 167-180; (2023) “‘Existir no huele a nada’: los impulsos de Kierkegaard a la hermenéutica de la facticidad”, en *La vida como lugar del pensar: Desarrollo y significado de la ‘hermenéutica de la facticidad’ de Martin Heidegger*, Contreras (ed.), Editorial Universidad de Granada.

Resumen

Este artículo propone una reflexión acerca de la idea de filosofía de Adorno a partir de las *Vorlesungen* que dedica a Heidegger entre 1960 y 1961 sobre *Ontologie und Dialektik*. Con ello pretendemos esclarecer el peculiar vínculo de Adorno con la fenomenología –especialmente con la de Husserl y Heidegger–, a fin de poder determinar la influencia que tiene en su discusión sobre la posibilidad de la filosofía, lo cual exige una justificación tanto de su necesidad como de sus pretensiones de validez. A esos efectos articularemos, en un primer momento, la *perspectiva de lectura* adoptada por Adorno como clave de interpretación de las lecciones. Seguidamente, ofrecemos una *reconstrucción conceptual* de los presupuestos filosóficos de su idea de filosofía a los que se refiere *implícitamente* y sin la cual es difícilmente comprensible su argumentación crítica con respecto a la fenomenología.

Palabras claves: Adorno; fenomenología; Husserl; Heidegger; *Weltanschauung* (visión del mundo).

Abstract

This article proposes a reflection on Adorno's idea of philosophy on the basis of the *Vorlesungen* that he devotes to Heidegger between 1960 and 1961 on *Ontologie und Dialektik*. In doing so, we intend to clarify Adorno's peculiar link with phenomenology - especially with that of Husserl and Heidegger - in order to be able to determine the influence it has on his discussion of the possibility of philosophy, which requires a justification of both its necessity and its claims to validity. To this end, we will first articulate the *reading perspective* adopted by Adorno as a key to the interpretation of the lessons. We then offer a *conceptual reconstruction* of the philosophical presuppositions of his idea of philosophy to which he *implicitly* refers and without which it is difficult to understand his critical argumentation with respect to phenomenology.

Keywords: Adorno; phenomenology; Husserl; Heidegger; *Weltanschauung* (worldview).

Aufgabe der Philosophie ist es, nicht einen Standpunkt einzunehmen, sondern die Standpunkte zu liquidieren (Adorno, 1986, p. 325; GS 20.1)

Introducción

Las lecciones que Adorno dedica a Heidegger entre 1960 y 1961, intituladas *Ontologie und Dialektik* [Ontología y dialéctica], lejos de resultar una excepción, son un caso más de la atención preferente que Adorno dedica al autor de *Ser y tiempo* a lo largo de toda su obra, especialmente desde principios de la década de los treinta del siglo XX. Según su editor, Rolf Tiedemann, Adorno se ocupa de Heidegger más que de ningún otro pensador contemporáneo –a excepción de Benjamin–, y da como detalle el hecho de que aparezca citado hasta en 600 ocasiones en sus *Gesammelte Schriften* (Adorno, 2002; NaS IV.7). El subtítulo de este artículo “Adorno *lector* de Heidegger” quiere hacerse cargo de esta atención y su sentido filosófico, más allá del tópico manido de las mordaces invectivas –no sin maldad en incontables ocasiones– que Adorno dedica al filósofo de Messkirch y de las que, por cierto, tampoco se libra en estas *Vorlesungen*. Ataques que, como es sabido, alcanzan sus máximas cotas en su *Jargon der Eigentlichkeit* [Jerga de la autenticidad] (1964), pero cuyo contenido e interés filosófico no está a la altura de su *Negative Dialektik* [Dialéctica negativa] ni tampoco de estas lecciones, verdadero taller donde Adorno empieza a construir los conceptos cuya expresión definitiva encontremos en esta última obra, publicada en 1966.

Por ello, no nos parece útil para nuestro propósito sumarnos a la ola de partidarios y detractores que cosecharon ambas figuras. A nuestro modo de ver, nada podría contradecir más el sentido de sus respectivos pensamientos que acabaran convertidos en sendas escolásticas. A este respecto Adorno advierte desde la primera lección que no es su propósito que sus interlocutores tengan que *elegir* entre ontología o dialéctica, como si fuesen meras *Weltanschauungen* o, lo que es peor, como si tuvieran que decidir –usando su mismo ejemplo– entre comprar un coche u otro, o votar entre diferentes partidos políticos, aunque, como diga irónicamente, esto pudiera parecer muy “democrático” (Adorno, 2002, p. 10; NaS IV.7). Es más, que pudiera elegirse entre ontología y dialéctica evidenciaría de suyo la falta de validez intersubjetiva que tendría que satisfacer –en su caso, la dialéctica– si pretende ser un discurso filosófico en sentido estricto. Por el contrario, de lo que se trata –como dice utilizando la expresión de Husserl y con ella su intención fenomenológica– es de partir “de la cosa misma (*aus der Sache selbst*)” (Adorno, 2002, p. 11; NaS IV.7). Ahora bien, ¿cómo entiende el “dialéctico negativo” este imperativo fenomenológico? Nuestro estudio pretende contribuir a determinar este aspecto, ya que nos parece fundamental para entender su idea de filosofía.

Dada la riqueza temática de las lecciones, es imposible abarcar en estas páginas, no ya su análisis, sino una mínima exposición de sus temas y todas las implicaciones de la crítica filosófica adorniana. Por eso nos limitaremos a exponer la que consideramos la primera de sus nociones fundamentales y que, en última instancia, resulta decisiva para entender dichas lecciones. Tal es su idea de filosofía, ya que a través de ella podremos acceder al tema, método y sentido de su crítica. Para ello nos detendremos especialmente en la primera lección que, como se verá, es particularmente rica y resulta imprescindible para *revelar*, en sentido benjaminiano-adorniano, su posición crítico-filosófica a través de la peculiar relación que establece con la fenomenología, tanto con la de Hegel como con la de Husserl y la de Heidegger. A nuestro juicio, comprender su idea de filosofía es

indispensable para entender el alcance de la ingente tarea *interpretativa* que acomete en estas lecciones y, a la postre, para entender su *Dialéctica negativa* (1966).

Así, en un primer momento abordaremos la *perspectiva de lectura* que Adorno adopta en estas lecciones y que nos llevará a los inicios de los años 30, sobre todo, a su discurso “Die Aktualität der Philosophie [La actualidad de la filosofía]” (1931) en el que esboza un programa filosófico que se prolonga en estas *Vorlesungen* y que logrará su realización definitiva en 1966. A continuación, explicaremos la filiación fenomenológica de su idea y método de la filosofía, apoyándonos en la dedicación de Adorno a Husserl y Heidegger a lo largo de su vida intelectual. En este sentido, la atención acreditada de Adorno a Husserl se remonta a los inicios de los años 20, cuando elabora su Disertación (1924), y continúa de 1934 a 1937, con la redacción de un escrito que será revisado para su publicación, apenas cuatro años antes de estas lecciones, como *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie* (1956). Su segunda *Habilitationsschrift* (1929-1930) –puesto que la primera (1927) había sido rechazada– está dedicada a Kierkegaard y fue publicada en 1933. Este escrito supone una crítica encubierta a Heidegger desde la confrontación con Hegel a través del pensador danés y después de adoptar el marxismo del primer Luckács (1923); una tradición que le sitúa, a nuestro juicio, en la posición *interpretativa* de “gato ladrón” –tal como él mismo la define en su discurso de 1931– y cuya comprensión nos parece fundamental para entender estas lecciones.

Del libro que Adorno no escribió sobre Heidegger o sobre su *perspectiva de lectura*

No podemos estar seguros de que Adorno quisiera publicar estas lecciones que fueron impartidas en el Instituto de Investigación Social de Frankfurt –editadas a partir de las transcripciones de las cintas magnetofónicas que grababan las sesiones una vez finalizadas y sucesivamente borradas, tras su transcripción, para la sesión siguiente–. De hecho, como afirma Tiedemann, se trata de textos que no fueron autorizados por él, lo cual le permitió en su edición sentirse más libre para hacer los retoques necesarios con el fin de evitar incorrecciones gramaticales, repeticiones infructuosas y mejorar algunas expresiones sintácticas que en algunos momentos impedían entender sus argumentaciones (Adorno, 2002; NaS IV.7). Retoques sin duda necesarios, toda vez que la peculiar y veloz retórica de Adorno le condujera, como puede apreciarse al leer las lecciones, a no pocos desencabalgamientos discursivos. Como la edición ha respetado su carácter oral, su estilo es el de unas lecciones universitarias con sus lógicos momentos de improvisación, en aras de lograr la realización de su pensamiento, pero también con pasajes en los que incurre en gruesas imprecisiones terminológicas a propósito de la obra de Heidegger. Originalmente no se trata, pues, de un texto escrito para ser publicado, como lo será su *Dialéctica negativa*, que encuentra su génesis en estas lecciones y que, vistas desde su publicación (1966), pueden ser consideradas un material preparatorio que cristalizará en el que será su testamento filosófico. Ahora bien, que estas lecciones no fueran escritas para ser publicadas no quiere decir, desde luego, que no tengan interés y que no deban serlo. Todo lo contrario, y de ahí, precisamente, su relevancia, ya que, como dice su editor –usando las propias palabras de Adorno (1995; NaS IV.4)– estas lecciones nos permiten acompañar la formación de su pensamiento “en sus caminos y rodeos (...), seguirle en el esfuerzo del pensamiento, echar una mirada al taller en el que (...) el filósofo forja sus conceptos” (Adorno, 2002, pp. 423-424; NaS IV.7). Efectivamente, estas lecciones permiten ver el trasfondo desde el que se construyen pasajes fundamentales de su *Dialéctica negativa*,

especialmente la primera parte, que está dedicada a Heidegger. Aunque, por otra parte, su aspecto preparatorio no debería confundirnos, porque si la obra de 1966 es difícil de leer, no lo son menos estas lecciones.

Por lo dicho anteriormente, coincidimos con Tiedemann en que estas lecciones forman un “libro sobre Heidegger que Adorno no escribió y no quiso escribir”, pero discrepamos de él cuando afirma que “deben –y pueden– sustituir[lo]” (Adorno, 2002, p. 428; NaS IV.7); fundamentalmente porque ese libro *sobre* Heidegger es, efectivamente, un texto que no escribió ni creemos que pretendiera hacerlo. ¿Qué significa un libro *sobre* Heidegger? Si tenemos en cuenta una carta que Adorno escribe a Robert Minder en 1959, esta pregunta atiende para él a dos aspectos diferentes: un libro sobre su ontología o uno sobre su persona. ¿Supone su *Jargon* una respuesta a la segunda opción? No es ahora el momento de responder a esta pregunta, ya que excedería, sin duda, el propósito de estas páginas. Lo que queda claro en su carta al germanista francés es que estas lecciones no lo son, porque lo que pretende es centrarse en su ontología y, como dice, “no en él y su persona”, o, para decirlo más exactamente, no en primer término sobre su persona³. En nuestra opinión, estas lecciones no pueden ser tomadas por un “libro sobre Heidegger”, ante todo, porque ello supondría adoptar una perspectiva de lectura que Adorno no ejerce, ya que, como explicaremos con más detalle a continuación, su “filosofía interpretativa [*deutende Philosophie*]” (Adorno, 1973; GS 1) –como denominara en 1931 su proyecto filosófico– no es compatible con su intención, que no es la de un historiador de la filosofía orientado por una intención exegética, sino la del filósofo-artista que desde 1959 lucha por desplegar su concepto negativo de dialéctica de manera explícita. Por este motivo Adorno no pretende llevar a cabo una glosa de la filosofía de Heidegger o escribir un libro *sobre* él. Creemos que sería un error tomar estas lecciones por tales, porque con ello, aparecería simplemente como una supuesta “presentación” de la ontología heideggeriana, por momentos incluso errada, tanto desde el punto de vista conceptual como desde el histórico-filosófico, agravado por presuntas citas literales que no se corresponden con los textos del autor de *Ser y tiempo*, como hace notar en algunas ocasiones su editor con sus informaciones complementarias. Si adoptamos la exégesis como clave de lectura, Adorno aparecería en muchos pasajes como lo que desde luego no es, un lector poco atento; si acaso este brillante “lector” se comporta como un “gato ladrón”. Con esta expresión, que da título a nuestro artículo, queremos indicar justamente la *perspectiva de lectura* que, a nuestro juicio, adopta Adorno en estas lecciones.

Se trata de una metáfora que vincula de una manera muy interesante a ambos filósofos y que fue utilizada por él muchos años antes, en 1931, en el discurso inaugural que pronunció con ocasión de su nombramiento como miembro de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Frankfurt, titulado “Die Aktualität der Philosophie [La actualidad de la filosofía]” con apenas 28 años. Curiosamente su uso se atribuía por entonces a

³ Merece la pena citar el pasaje completo de la carta que dirige a Minder, a cuya cátedra de Lengua y literatura alemana del Collège de France había invitado a Adorno para impartir unas conferencias en correspondencia a otra que éste previamente le había cursado en el Instituto de Investigación Social. Adorno escribió esta carta el 25 de junio de 1959, al calor de la conferencia del francés – impartida el mismo día en Frankfurt– sobre problemas de historia cultural desde un enfoque sociológico, vinculándolo con algunas ideas sobre Heidegger; una conexión que reconocerá más tarde poco afortunada. Lo importante para nosotros ahora es que en dicha carta Adorno le comunica sus intenciones sobre su futura conferencia en París cuando le dice que “*por una vez sería bueno echar un ojo al heideggerianismo [Heideggerei]. Para no hacer honor objetivo a Heidegger, lo que, según mi más profunda convicción no se merece, debería estar centrado ciertamente en el tema, no en él y su persona, sino que debería formularse a partir de principios, lo cual dejaría espacio para decir lo necesario sobre él. Así que me imagino como tema ‘Ontología y dialéctica’.* [Como dice su editor.] inmediatamente después de haberle escrito a Minder, Adorno apuntó en su cuaderno las primeras ideas *ad ontología y dialéctica*, de las que luego surgió tanto el curso de 1960/61 como las tres conferencias que fueron dictadas en marzo de 1961 en el Collège de France” (Adorno, 2002, pp. 424-425; NaS IV.7).

Heidegger⁴ –el filósofo del momento tras la enorme repercusión de *Sein und Zeit* [*Ser y tiempo*] (1927)– cuando al parecer fue preguntado por su opinión acerca de la relación entre filosofía y sociología, aunque Adorno la evoca en un sentido muy diferente cuando dice:

Uno de los filósofos académicos más influyentes del presente habría respondido a la pregunta por la relación entre filosofía y sociología más o menos de esta manera: mientras el filósofo, a semejanza de un constructor, ofrece y desarrolla el proyecto de una casa, el sociólogo sería más bien el gato ladrón que trepa por las fachadas y saca todo lo que está a su alcance (*den Fassadenkletterer, der von aussen die Wände erklimme und heraushole, was ihm erreichbar sei*). Me inclinaría a aceptar esta comparación y a interpretarla en beneficio de la función de la sociología respecto a la filosofía. Pues la casa, esta gran casa, desde hace mucho tiempo está a punto de derrumbarse sobre sus propios cimientos (*Fundamenten*) y amenaza no sólo con aplastar todo lo que está dentro de ella, sino también con que se pierdan todas las cosas que alberga, algunas de las cuales son insustituibles. Si el gato ladrón roba estas cosas (*Wenn der Fassadenkletterer diese Dinge (...) stiehlt*), cosas singulares (*einzelne*), a menudo medio olvidadas, hace una buena acción, en la medida en que tan sólo son rescatadas; difícilmente se aferra a ellas por mucho tiempo, pues para él son de escaso valor. (Adorno, 1973, p. 340; GS 1)⁵

Adorno ilustra su programa filosófico con esta metáfora, asumiendo la posición del “gato ladrón”, es decir, la del autodenominado “sociólogo” por el contenido *social* de su pensamiento –compatible con la Teoría Crítica–, pero, a la vez, preocupado –como la fenomenología de Husserl y Heidegger– por la filosofía como discurso autónomo respecto del de la ciencia empírica. Una posición en la que es situado por su adopción del marxismo dialéctico, lo cual le convierte en un gato, por cuanto le aboca a trepar por el *exterior* de los muros de la fenomenología –la de Hegel, Husserl y Heidegger–; y lo que hace de este gato un ladrón es precisamente su relación con ella, ya que –valga la expresión– no entra a vivir en la “casa fenomenológica”, lo cual significaría reconocerle un valor intrínseco. De ser así, no se quedaría en el exterior, sino que entraría en su edificio conceptual y pensaría dentro de sus márgenes; pero este gato no quiere habitar esa casa porque hacerlo supondría para él quedarse atrapado en ella. Antes bien, trepa por su fachada, por sus muros exteriores, y se limita a “sacar todo lo que está a su alcance” desde su primaria posición filosófica. Una posición que, como hemos dicho, no es una simple elección, sino que se debe a su propia tradición, la del marxismo dialéctico inspirado decisivamente por *Geschichte und Klassenbewusstsein* [*Historia y conciencia de clase*] (1923) de George Luckács; una obra que, junto con *Ser y tiempo*, hará época, configurando por entonces dos posiciones filosóficas tan mutuamente irreductibles como críticas respecto de la filosofía tradicional. Por eso, lo que puede hacer este gato es robar “cosas singulares (*einzelne*)”, es decir, algunas de las experiencias fundamentales que albergan los conceptos que forman esta *casa fenomenológica* –sobre todo de la de Heidegger en estas lecciones–. Y que las roba quiere decir que no son suyas, i.e., propias de su tradición marxista; pero si lo hace, si las “saca” del edificio de la fenomenología, no es porque les confiera un valor intrínseco, sino porque a través de sus escombros puede rescatar lo que considera su mejor e inexplorado rendimiento: su negatividad –en relación especialmente con la dialéctica hegeliana–. Pero, si al robar, como

⁴ Aunque ahora no podemos extendernos más sobre esta cuestión, no cabe duda de que así es por el contexto filosófico del momento y, sobre todo, por las menciones al autor de *Ser y tiempo* a lo largo de su discurso desde las primeras líneas. Cabe aclarar por lo demás que la confrontación de Adorno con Heidegger es unidireccional, dado que nunca se dio un debate propiamente dicho entre ambos pensadores. Al parecer Heidegger no había leído a Adorno –como tampoco a otros de sus contemporáneos– y lo consideraba un “sociólogo” por su orientación en la Teoría Crítica en la medida en que estaba adscrito al *Institut für Sozialforschung*.

⁵ “*Fassadenkletterer*” significa literalmente “escalador de fachadas” y en sentido figurado aquí “gato ladrón”, una imagen que evoca la de un caco o saqueador, es decir, la de quien *trepando desde el exterior* de un edificio (como un gato), *saquea* lo que está *a su alcance* (lo roba).

dice, realiza una “buena acción”, es porque lo hace a sabiendas de que sólo podrá acceder a una nueva conceptualidad que *revele* lo real a través de esos escombros. En este sentido, su concepto de dialéctica no rechaza sin más la de Hegel, sino que impugna su idealidad. Tras el derrumbe del idealismo absoluto lo que está en juego, en última instancia, es la posibilidad de la filosofía. A nuestro modo de ver, Adorno entiende como una de sus referencias fundamentales para explorar dicha posibilidad la fenomenología de Husserl, primero, y la de Heidegger, después. Para el autor de la *Dialéctica negativa*, la fenomenología, especialmente la de Hegel –que representa como ninguna la filosofía tradicional–, carece de valor por sí misma porque, en última instancia, representa la decadente cultura burguesa, un edificio que está a punto de derrumbarse desde los cimientos (*Fundamente*) filosóficos que la sostienen, aunque es igualmente consciente de que sólo de sus escombros puede surgir la posibilidad de la filosofía.

Es, pues, la tradición filosófica del marxismo dialéctico la que le convierte en un “gato ladrón”, situándole, como hemos dicho, en la perspectiva “sociológica” que adopta y que le lleva entonces (1931) a entender su programa filosófico como “filosofía interpretativa (*deutende Philosophie*)”. De modo que cuando evoca la metáfora, lo hace, a modo de respuesta, para esbozar justamente la perspectiva desde la que construir su programa filosófico, que ya entonces pretende ser una respuesta crítica a la ontología de Heidegger y en general a la fenomenología, tal como se anuncia en este discurso de 1931 y que acomete de manera explícita en sus *Vorlesungen* de 1960 y 1961. Nos parece que es fundamental tener presente esta perspectiva de lectura –y en general de su apropiación de la fenomenología– para entender el acercamiento de Adorno a Heidegger en estas lecciones. En juego están dos modelos de entender la filosofía: la de la ontología fenomenológico-hermenéutica de Heidegger (1927) y la de la Teoría Crítica, representada en los años 60 por Adorno, a pesar de que su aproximación no se identificaba sin más con la de la *Ideologiekritik* propia de la denominada Escuela de Frankfurt, lo que hace que su pensamiento no pueda explicarse sólo desde dicha posición de escuela; o, para decirlo más exactamente, el modelo de Adorno, que consistía en su “filosofía interpretativa” en 1931 o en su “crítica inmanente de la ontología” –tal como lo define en estas lecciones de 1960/61–, y más exactamente, desde la concepción inicial de lo que será su “dialéctica negativa” a partir de 1959, fecha en la que comienza la redacción de su obra homónima.

Todo ello hace de su filosofía una “lógica de la desintegración (*Logik des Zerfalls*)” (Adorno, 1973, p. 409; GS 6) –tal como la denomina en su *Dialéctica negativa*–, en la medida en que lo que ese gato roba de los escombros son “cosas singulares (*einzelne*)”, no porque pretenda preservar sus conceptos tradicionales, sino para transformar el pasado a partir de su negación dialéctica, esto es, a través de su *crítica inmanente* con el fin de lograr su “superación” (*Aufhebung*). Una “lógica de la desintegración” desde la que, a nuestro juicio, hay que entender la lectura que hace de la ontología de Heidegger en estas *Vorlesungen* –lo cual está, sin duda, muy lejos de convertirlas entonces en un mero “libro sobre Heidegger”–, y desde la que Adorno se entiende a sí mismo como “sociólogo”, aunque no en el sentido de ser un científico empírico, sino de quien entiende la filosofía como un ejercicio “interpretativo”, distinguiendo esta idea de filosofía de la de la ciencia como conocimiento de datos (Adorno, 1973; GS 1). Una idea original de Benjamin que Adorno “hace funcionar al revés (*umfunktionieren*)” a través del marxismo, de manera que la esencia de un fenómeno tiene que ver con su contenido *social* (Buck-Morss, 1977). Por ello no recurre –como lo hiciera la filosofía tradicional– a una entidad eterna como el *Geist* (espíritu), sino que el sustrato es la *sociedad* (*Gesellschaft*) en su histórica especificidad

(Adorno, 1972; GS 8). Por eso, en el cuaderno de notas que comenzó a tomar tras su carta a Minder –a modo de esquema general de estas lecciones– anotó, entre otras observaciones, “la imposibilidad del idealismo, de fundamentar en el espíritu” y que “la ontología recae” en su “hipóstasis del espíritu (ser abstracto=espíritu)”, por lo cual le atribuye un “carácter abstracto” (Adorno, 2002, p. 425; NaS IV.7). Como dice en su discurso inaugural, la filosofía es “interpretación”, y con su *deutende Philosophie* lo que pretende es “construir alguna llave que haga abrirse de repente (*aufspringt*) a la realidad” (Adorno, 1973, p. 340; GS 1) –lo que en su caso quiere decir de la *sociedad* en sentido marxista–, a diferencia del antiguo idealismo, cuyas categorías-llave, como dice, eran de un tamaño demasiado grandes, de manera que no entraban en el ojo de la cerradura de la realidad; pero también a diferencia del “puro sociologismo filosófico”, por ser demasiado pequeñas, ya que, aunque entran en la cerradura, la puerta, la realidad, no se abre (Adorno, 1973; GS 1).

Llegados a este punto, nos parece que podemos afirmar que la perspectiva de lectura de Adorno en las lecciones de 1960/61 es, por tanto, la de quien desde 1931 se busca a sí mismo y la posibilidad de la filosofía –ligada a su concepto negativo de dialéctica– a través de la ontología fundamental de Heidegger, tras el regreso de su exilio a Frankfurt en 1953 con 50 años. A pesar de las vicisitudes biográficas y filosóficas, entre su discurso inaugural y estas lecciones se da una gran continuidad en su programa filosófico entre su filosofía *interpretativa* y su filosofía *dialéctica* como *dialéctica negativa* en lo que respecta a su idea de filosofía.

La filiación fenomenológica de la idea y el método de la filosofía de Adorno

El 8 de noviembre de 1960 Adorno dicta la primera de sus lecciones. En ella proporciona las coordenadas para, como dice, entender lo que “sucederá” en sus *Vorlesungen*. Por eso nos parece extremadamente importante entender lo que plantea, dado que se limita en unos casos a indicarlas y en otros a presuponerlas sin más explicación. Algo que, como hemos dicho, incrementa la dificultad característica de sus escritos y que también sucede en estas lecciones. Así, desde el comienzo afirma que es necesario “ir más allá de la filosofía del punto de vista (*Standpunktphilosophie*)” (Adorno, 2002, p. 9; NaS IV.7) para lograr una auténtica *interpretación filosófica* en el sentido anteriormente indicado. A nuestro juicio, esta es una de sus coordenadas fundamentales a la hora de entender su posición filosófica de partida. Sin embargo, como tampoco hace en otros casos, no se detiene a explicitar los argumentos que permitirían entender plenamente su sentido, limitándose a invocar este principio, pero sin referirse a su origen fenomenológico, ya que, en esta idea de filosofía, coincide con Husserl y Heidegger. Adorno asume el rechazo de ambos a la filosofía entendida como una *Weltanschauung* (cosmovisión o visión del mundo) por sus mismas razones. Para ellos, la misión de la filosofía no es proporcionar un punto de vista, sino superar su concepto cosmovisional, vinculado a la función *orientadora* que tiene para los individuos y grupos humanos. El problema está en que si los modelos filosóficos se reducen a ser visiones del mundo, entonces no hay un criterio de validez que determine su contenido de verdad intersubjetiva; porque, si dichas construcciones ideales son de carácter subjetivo y relativo a quienes las adoptan, entonces ninguna es más verdadera que otra, apareciendo las distintas cosmovisiones como algo entre que lo que simplemente se puede elegir. Ello neutraliza el carácter “científico” o “estricto” de la filosofía –como lo calificara Husserl en su “*Philosophie als strenge Wissenschaft* [Filosofía

como ciencia estricta]” (1911)-, conduciendo a un inevitable relativismo que es incompatible de suyo con sus pretensiones de universalidad.

Tanto Adorno como Heidegger rechazan la filosofía entendida como *Weltanschauung* ya que, por su inherente carácter relativo, no pueden satisfacer el ideal metódico de la filosofía como un saber estricto, esto es, fundamentado. Ambos toman esta posición de Husserl, quien en su artículo de 1911 evidenciara la incompatibilidad entre cosmovisión y filosofía como discurso autónomo –“estricto” (*strenge*)– respecto de las ciencias y su método, tanto de las de la naturaleza como de las del espíritu. Su enfoque fenomenológico rompe con la idea positivista de que la filosofía deba partir de la ciencia y sus contenidos, de manera que el papel que le quedaba en tal caso, como saber de la *totalidad* de lo real, era el de una mera “visión del mundo (*Weltanschauung*)”. Una idea que, por otra parte, había sido asumida por el neokantismo, contribuyendo a justificar el papel que le atribuía a la filosofía como teoría del conocimiento. La fenomenología de Husserl supone partir de la vida, del mundo preteórico, es decir, del mundo en el que vivimos *antes* de que aparezca como lo hace –i.e., *teóricamente*– a través de los métodos y las teorías de las ciencias de la naturaleza, del espíritu o de las matemáticas, es decir, *siendo* naturaleza y cultura, desde sus respectivos dominios de objetos. Heidegger hablará en este sentido de “la idea de la filosofía como ciencia originaria (*Urwissenschaft*)” (Heidegger, 1999, pp. 3-28; GA 56/57) para distinguirla precisamente de su contenido cosmovisional ya desde su primera lección como *Privatdozent*, titulada precisamente “Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem [La idea de la filosofía y el problema de la visión del mundo]” (1919). Lo que la fenomenología supone, en definitiva, es una nueva fundamentación de la filosofía como ciencia originaria preteórica, es decir, como ciencia de la vida en su darse inmediato *antes* de que se muestre en la actitud teórica, ya sea como naturaleza o como espíritu, porque, en última instancia, todo conocimiento, reflexión y teoría tienen su origen en el denominado por Husserl mundo de la vida (*Lebenswelt*). Con ello el fundador de la fenomenología evidencia un ámbito específico de la filosofía con su método propio diferente al de las ciencias positivas. Tal como argumenta Husserl, a pesar de que todas las ciencias son incompletas e imperfectas (*unvollkommene*) –incluso las exactas– y tienen

un horizonte interminable de problemas abiertos, (...) nadie que esté dotado de razón dudará de la verdad objetiva o de la probabilidad objetivamente fundada de las teorías de matemáticas y las ciencias naturales, [y de que en ellas] no hay lugar para ‘opiniones’, ‘visiones’ o ‘puntos de vista’ privados (*kein Raum für private ‘Meinungen’, ‘Anschauungen’, ‘Standpunkte’*). (Husserl, 1987, pp. 4-5; Hua XXV)

Por eso denuncia que, a diferencia de ellas, las posiciones filosóficas tengan que ver supuestamente con convicciones individuales, con ideas de una escuela o con meros “puntos de vista”. Husserl se pregunta cómo ha surgido esta idea de la “*filosofía como visión del mundo (Weltanschauungsphilosophie)*” y encuentra la respuesta en el hundimiento de la filosofía hegeliana y de su idea de *sistema* como fundamento científico. Al derrumbarse esta idea de pretendida validez absoluta, la filosofía como *Weltanschauung* intentó ocupar su lugar en tanto que saber de la *totalidad*, aunque, por su propia naturaleza ello condujo a un historicismo escéptico y relativista. Como afirma en su escrito,

[l]a sabiduría o visión del mundo (*Weisheit oder Weltanschauung*) (...) pertenece a la comunidad cultural y la época, [a sus hábitos axiológicos. Por eso, no sólo se habla de la] visión del mundo de un individuo determinado, sino de las de la época. (Husserl, 1987, p. 49; Hua XXV)

Y, por consiguiente, varía de una a otra. Sin embargo, el contenido de la ciencia no puede ser algo relativo a un momento histórico, sino que su validez ha de ser intersubjetiva, universal, esto es, válida para toda la humanidad: “La `idea` de la ciencia es, en cambio, transtemporal (*überzeitliche*), y esto significa aquí que no está limitada por ninguna relación con el espíritu de una época” (Husserl, 1987, p. 52; Hua XXV). Por lo tanto, considera que la idea de la filosofía como *Weltanschauung* aboca a un escepticismo que es incompatible con la de “ciencia estricta”. Por eso, entiende que es necesaria una “nueva fundamentación (*Neubegründung*)” de la filosofía como alternativa a la “mera filosofía como visión del mundo” (Husserl, 1987, p. 7; Hua XXV).

Para Husserl y Heidegger, el problema no es la *Weltanschauung* como producto cultural en cuanto tal, sino su identificación con la tarea y función de la filosofía. Como explica Heidegger, las cosmovisiones tienen una función *orientadora*, sin duda necesaria, para que los individuos y los grupos sociales puedan interpretar su vida; sus “enseñanzas” pueden ayudarles incluso a elaborar su comportamiento y proveer de sentido su existencia, pero esa no es la tarea de la filosofía. Aunque sean diferentes, tanto el labriego de la Selva Negra como el obrero de la fábrica, el llamado hombre culto o los partidos políticos, tienen una concepción del mundo (Heidegger, 1999; GA 56/57; §1). Ahora bien, entre esas diversas cosmovisiones ¿cuál es verdadera? ¿Tiene sentido incluso hacerse esta pregunta? Por eso denuncia, como ya lo hiciera Husserl, una incompatibilidad radical entre filosofía y *Weltanschauung* por el “carácter genuinamente no-filosófico” y “teórico” de ésta. La conclusión de Heidegger es lapidaria: si la filosofía es una *Weltanschauung*, entonces la filosofía se “identifica” con sus “enseñanzas”; si la filosofía es una “ciencia crítica” entonces “no se identifica con una teoría de la concepción del mundo” (Heidegger, 1999, p. 10; GA 56/57). En contraposición a la idea de la filosofía como *Weltanschauung*, Heidegger define la filosofía como “ciencia originaria preteórica”, ya que no puede partir de una ciencia particular ni de su cosmovisión, por fundada que esté en cualquier ciencia, ya sea de la naturaleza o del espíritu. Por eso afirma que “[l]a idea de la ciencia originaria no se puede extraer de una actitud científica del espíritu” (Heidegger, 1999, p. 23; GA 56/57). Es más, para él, la *Weltanschauung* representa un fenómeno extraño a la filosofía. De ahí que pueda decir que “la filosofía no es (...) sabiduría de la vida (provisión de reglas prácticas)”. (Heidegger, 1999, p. 24; GA 56/57). Así pues, si la filosofía como *Weltanschauung* supone partir del contenido de las ciencias y su descripción *teórica* del mundo como un conjunto de *objetos*, la fenomenología invierte este esquema, de manera que la filosofía es definida como ciencia *preteórica*, como ciencia estricta (Husserl) o ciencia originaria de la vida (Heidegger). Así, la filosofía no sólo es una tarea independiente de las ciencias particulares, sino que el conocimiento teórico que proporcionan se funda –i.e., encuentra su origen y sentido– en un mundo de la vida sin el cual no es posible ningún conocimiento ni teoría. Las ciencias particulares pueden, en efecto, conducir a una visión del mundo, pero esa no es la misión de la filosofía.

Por lo tanto, cuando Adorno abre la primera de sus lecciones diciendo que, para lograr una auténtica *interpretación filosófica*, hay que “ir más allá de la filosofía del punto de vista (*Standpunktphilosophie*) [o] como también podría denominarse, de la filosofía como visión del mundo (*Weltanschauung*)” (Adorno, 2002, p. 9; NaS IV.7), hace suya implícitamente esta naturaleza no cosmovisional de la filosofía defendida por la fenomenología. Una idea que, a nuestro juicio, actúa como una coordenada indispensable para entender estas lecciones y que ya había sido anticipada en su discurso inaugural de 1931. Por eso indica que, con sus *Vorlesungen* sobre *Ontología y dialéctica*, no pretende que

sus interlocutores elijan entre una u otra, como si fueran meras *Weltanschauungen*. Para él, estas construcciones ideales no son más que un “añadido a la vida”, en lugar de partir de ella, como también sostenía por su parte Heidegger (1919). Por eso, el autor de la *Dialéctica negativa* califica a las *Weltanschauungen* de formas coaguladas (*geronnenen Formen*) –propias de una conciencia cosificada (*verdinglichte Bewusstsein*)–, imágenes (*Bilder*) disponibles entre las cuales las personas podrían elegir; es más, de las cuales supuestamente tendrían “derecho a disponer” para “poder decidirse” (Adorno, 2002, pp. 9-10; NaS IV.7) entre ellas, como si eligieran entre un producto más de la sociedad de consumo. Como dice, esto puede sonar muy democrático, pero aplicado a la filosofía es nefasto, porque confunde su estatuto y con ello compromete su posibilidad. De ahí que pueda afirmar: “La tarea de la filosofía no es adoptar un punto de vista, sino liquidar los puntos de vista” (Adorno, 1986, p. 325; GS 20.1) –una sentencia con la que encabezamos nuestro artículo a modo de lema–. En definitiva, como se deduce de su exposición, asumir el carácter cosmovisional de la filosofía tiene una importante consecuencia para defender su legitimidad, ya que supone renunciar a sus pretensiones de validez como discurso autónomo con un contenido de verdad propio respecto de la verdad científica proporcionada por las ciencias empíricas y sus métodos específicos, incluido el de las ciencias del espíritu o de la cultura.

Todo lo anterior explica, para nosotros, el declarado interés de Adorno de que no se identifique su concepto de filosofía dialéctica con un mero punto de vista o una simple visión del mundo; antes bien, lo que pretende es evidenciar su validez intersubjetiva y con ello su “necesidad ontológica”. ¿Cómo se propone hacerlo? A través de un método filosófico que califica de “crítica inmanente”. Su intención expresa es llegar a su filosofía dialéctica desde una crítica inmanente de la ontología, lo que significa en su caso, de la ontología de Heidegger, en la medida en que es la propuesta ontológica de referencia desde que publicara en 1927 su obra magna. A nuestro juicio, lo decisivo para entender estas lecciones no es entonces –si se nos permite la expresión– “lo que dice Adorno que dijo Heidegger” –en relación con la ya discutida intención sobre si estas lecciones pueden ser consideradas un “libro sobre Heidegger”–, porque lo que el “dialéctico negativo” pretende no es otra cosa que encontrar su concepto de dialéctica –y ésta como filosofía– en la confrontación con el filósofo que representa como nadie lo que denomina “necesidad ontológica (*ontologische Bedürfnis*)” (Adorno, 2002, p. 12; NaS IV.7). Dicho sea de paso, no es, pues, tanto responsabilidad de Adorno que sus lectores acaten erradamente una presunta perspectiva exegética en su modo de proceder –con el consiguiente riesgo de atribuir a Heidegger interpretaciones filosófico-conceptuales que él no sostiene–, como la de su propia ingenuidad filosófica. El método adorniano de una “crítica inmanente” descarta, a nuestro juicio, la posibilidad de que estas lecciones puedan suponer un “libro sobre Heidegger”. Por nuestra parte adoptaremos la perspectiva crítica de Adorno, que, en nuestra opinión, tampoco es, sin más, la de un investigador de la historia de la filosofía, aunque en algunos momentos muy puntuales –como él mismo reconoce– tenga que ejercer esa perspectiva de análisis filosófico; y, como veremos, lo hace limitándose, de nuevo, a señalar mínimamente aquello que evoca implícitamente, pero que resulta imprescindible esclarecer para poder entender el alcance de su propuesta. Nos parece que adoptar su perspectiva metódica de una crítica inmanente de la ontología supone, además, que no se pueda identificar su retórica con la de un simple “hooligan filosófico” –por así decirlo–, aunque sus comentarios sean en demasiadas ocasiones tan gratuitamente violentos como inanemente destructivos desde una verdadera crítica filosófica como la que él se proponía; la de quien, a través de la confrontación con la ontología de Heidegger, busca la definición de su concepto de filosofía como dialéctica negativa –un concepto que, como se ha dicho,

encontrará su realización definitiva en 1966-. Todo ello hace, sin duda, que estas lecciones no sean fáciles de leer; desde luego no son más accesibles que los de por sí complejos textos adornianos que fueron escritos para ser publicados.

Lo dicho permite entender ahora por qué Adorno puede afirmar lacónicamente que la alternativa a la filosofía como *Weltanschauung* es la filosofía dialéctica que practican tanto él como su amigo Horkheimer, motivo por el cual se oponen “de manera extremadamente crítica a la ontología” (Adorno, 2002, p. 10; NaS IV.7). El criterio para decidir entre la legitimidad de la dialéctica o de la ontología no está basado desde luego, como sostiene, en una decisión o una simple elección como si fueran meras cosmovisiones, “sino que se ha de comprender a partir de la cosa misma” (Adorno, 2002, p. 11; NaS IV.7). Ahora bien, ¿cómo entiende Adorno este imperativo fenomenológico? ¿Qué significa para él “la cosa misma”? En primer lugar, tiene que ver con un criterio de legitimidad que habrá de satisfacer el discurso filosófico –como “dialéctica”– si quiere ser un auténtico discurso sobre lo real y que pueda aportar, en consecuencia, un contenido propio de verdad. Por eso dice que “frente al mero pensar del punto de vista [habremos del] percibir lo que podría denominarse, justamente motivación filosófica” (Adorno, 2002, p. 11; NaS IV.7). Pero, “la conclusividad” –como él la denomina– de esta filosofía no es la misma que la de las ciencias positivas con la que estamos más familiarizados, sino que su validez intersubjetiva es muy diferente de la que caracteriza a la verdad científica. De ahí que llegue a afirmar: “La conclusividad filosófica estructural –a saber, la estructura con que los pensamientos filosóficos se hacen plausibles y adquieren su derecho– es muy diferente de la de las ciencias positivas” (Adorno, 2002, p. 11; NaS IV.7). Como podemos apreciar, la idea de filosofía nos ha llevado a la cuestión del método filosófico, tal como sucede, por otra parte, en las fenomenologías de Husserl y Heidegger.

Por lo tanto, si, atendiendo a la idea de filosofía, delimita en un primer momento su filosofía dialéctica, por una parte de la cosmovisión, y, por otra, de la ontología heideggeriana, también lo hará –atendiendo a sus condiciones de validez y método– del de las ciencias positivas. Lo básico ahora para nuestro propósito es destacar que Adorno critica en este punto –siguiendo a Husserl y Heidegger– el positivismo y su pretensión de adoptar el método de las ciencias como canon de conocimiento, haciéndolo extensivo a los problemas filosóficos. En este sentido, se limita a recordar la prioridad de la ontología respecto de los distintos ámbitos científicos, tal como propone la fenomenología. De ahí que pueda afirmar que “este es un punto en el que –si se me permite decirlo– estoy de acuerdo con Heidegger, aunque esto les pueda asombrar a algunos de ustedes” (Adorno, 2002, p. 11; NaS IV.7). A este respecto plantea algo que nos parece fundamental para entender su concepto de filosofía. Tal es la legitimidad de la experiencia filosófica y la imposibilidad de su reducción a la experiencia científica, así como su independencia metódica en relación con los modos de objetivación de las ciencias positivas –como lo también lo hicieran por su parte Husserl y Heidegger–. Un concepto que resulta fundamental en esta lección, pero que se remonta al joven Adorno, cuando, bajo la influencia de su amigo Walter Benjamin, rechaza la oposición burguesa entre la “verdad” de la ciencia y la “ilusión” del arte (Buck-Morss, 1977). Esta oposición implica asumir una preeminencia de la experiencia científica y su modo de verdad respecto a la experiencia estética, la cual aparece, frente a ella, como mera ilusión. A diferencia de este dualismo, producto del decadente pensamiento burgués, Adorno reivindica que la verdad filosófica –al igual que la estética– no es reductible a la verdad empírica, pero, para que pueda tener pretensiones de validez –como afirma ahora (1960)–, el discurso filosófico ha de superar su

carácter cosmovisional. En este contexto, para explicar el método de su pensamiento dialéctico Adorno dice, en primer lugar, que no se trata de

plantearles una posición como contraposición frente a otra desde el exterior, sino dejar que esa posición se presente, por su parte, como necesaria a partir del tratamiento de la otra. En otras palabras: el camino que ha de conducirlos al pensamiento dialéctico (...) es (...) el camino de la crítica inmanente. (Adorno, 2002, p. 12; NaS IV.7)

Por eso, para entender el sentido de su método como una tal crítica, parte de lo que denomina *necesidad ontológica*. Un concepto con el que pretende aclarar el “efecto tan perdurable” de la ontología entre los intelectuales en el presente. Para ello toma esta necesidad en dos sentidos: uno negativo y otro positivo, entendiendo por tales lo justificado y lo cuestionable de esta necesidad. Mas, tal como argumenta, para entender esa necesidad ontológica hay que hablar antes de qué sea la ontología. Pero, ¿por qué es importante para Adorno determinar esta “necesidad, hoy presente, de la ontología”? Para justificar precisamente su método dialéctico, por cuanto éste, como dice, se define en relación con dicha necesidad ontológica “en nuestra presente situación”. La dialéctica es concebida por él como un “procedimiento (*Verfahren*)”, compatible, a nuestro juicio, con el comportamiento del “gato ladrón”. De ahí que la dialéctica consista en

trascender algunos motivos de la ontología mediante la crítica inmanente, y (...) partiendo de su propia pretensión, mostrarles que no cumple con [ella. Dicho de un modo hegeliano, que] (...) la dialéctica está mediada (*vermittelt*) en sí por la ontología. [Esto significa que la dialéctica consiste en] (...) la autorreflexión crítica de la ontología (*kritische Selbstreflexion der Ontologie*). (Adorno, 2002, pp. 12-13; NaS IV.7)

O, lo que es lo mismo, que dicha autorreflexión conduce *necesariamente* a la dialéctica. Su carácter de *mediación* reside, por tanto, en que pretende ser una reflexión que la ontología hace de y desde sí misma. A nuestro modo de ver, es lo que Adorno intenta en estas lecciones: realizar esa autorreflexión desde la ontología de Heidegger, esto es, la que dicha ontología haría de sí misma si fuera *crítica* en el sentido en el que él la entiende. En relación con ello, sitúa su procedimiento en la tradición filosófica cuando reconoce en la *Lógica* de Hegel uno de los textos fundamentales de la dialéctica, por cuanto

inicia la *Ciencia de la lógica* con la doctrina del *ser* y (...) a través del análisis del concepto de ser y de lo que propiamente significa, se pone en marcha el movimiento dialéctico (...) [Para él], resulta llamativo que la ontología moderna, en tanto es filosofía del ser, prescinda justamente de este movimiento dialéctico que está contenido en su concepto mismo. (Adorno, 2002, p. 13; NaS IV.7)

No es extraño que invoque y mida a este respecto la ontología hegeliana con la heideggeriana, con lo cual su método entroncaría, a nuestro juicio, con la fenomenología de Hegel –por su componente dialéctico, pero rescatando su “negatividad”–, con la de Husserl –por “ir a la cosa misma”, a la dimensión preteórica de la experiencia– y con la de Heidegger –por su no identificación entre pensamiento y ser, un postulado fundamental de la dialéctica adorniana–.

Adorno explica a sus interlocutores, como ya hemos indicado, la pertinencia de definir lo que sea la ontología para poder entender dicha “necesidad ontológica”. Para ello hace un movimiento argumentativo muy sutil que no debemos pasar por alto. Por una parte, recuerda la ontología de Nicolai Hartmann y, por otra, dice, sin embargo, que no quiere hacer “historia de la filosofía”, aunque para su propósito tenga que referirse, como

afirma, a “las llamadas corrientes ontológicas” (Adorno, 2002, pp. 13-14; NaS IV.7). ¿Qué significa este comentario? Para nosotros, no encierra un simple aspecto metodológico, sino que atiende y contribuye, a un tiempo, a determinar su idea de filosofía. En este punto sigue la indicación fenomenológica de no reducir la idea de filosofía a su historia, entre otras razones, porque el método de la filosofía, de acuerdo con su idea, no es adoptar el método de la ciencia de la historia, ya que, tal como hemos dicho, la filosofía no se concibe como una ciencia particular, sino como un saber *fundamental* que es *previo* a la ciencia –tal como por su parte dice Adorno (2002; NaS IV.7), haciendo suyo el planteamiento de Heidegger, quien en su curso de 1919 denunciaba a este respecto que no hubiera “un concepto común” de filosofía ante la “variedad de sistemas y teorías parcialmente contradictorias” (Heidegger, 1999, p. 22; GA 56/57)–. Adorno suscribe, en consecuencia, la imposibilidad de identificar filosofía e *historia de la filosofía*, como respuesta crítica al naturalismo y al historicismo característico del siglo XIX, tal como explicara el filósofo de Messkirch (Heidegger, 1999; GA 56/57). La autointerpretación de la filosofía como historia supuso una alternativa a la cosmovisional. Ambas surgen tras el declive del idealismo, y su correspondiente idea de la filosofía como *sistema*, con el fin de salvar su estatuto científico, apoyándose en el método de las ciencias del espíritu, en este caso, el de la ciencia histórica. La fenomenología supone una alternativa a ambas tendencias al entender la filosofía como *crítica*, una autointerpretación de la que participa Adorno, aunque modulada desde una apropiación del materialismo marxista que le sitúa en la perspectiva del “gato ladrón”.

Entre las “corrientes ontológicas” Adorno cita, además de la Hartmann, la de Heidegger, “el filósofo ontológico más famoso de Alemania” (Adorno, 2002, pp. 13-14; NaS IV.7). Con esta alusión se está refiriendo a los dos modelos más importantes de entre los que hicieron su aparición con el inicio de los años 20. El primero de ellos estaba representado por Hartmann, cuya primera obra de ontología aparece con la publicación de sus *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis* [*Elementos de una metafísica del conocimiento*] (1921) hasta sus *Neue Wege der Ontologie* [*Nuevos caminos de la Ontología*] (1943). Adorno se alinea con Heidegger cuando califica su propuesta como “demasiado superficial, [porque –según dice–] es probable que tenga razón [en rechazarla] implícitamente [en sus] escritos, sobre todo los tardíos” (Adorno, 2002, p. 14; NaS IV.7). Efectivamente, el autor de *Ser y tiempo*, impugna la propuesta de Hartmann, aunque, a decir verdad, no hay que esperar a sus escritos tardíos –como sostiene Adorno–, sino que lo hace muy críticamente ya desde su curso de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [*Ontología. Hermenéutica de la facticidad*]. En él expone precisamente su idea de la ontología con un propósito muy claro: diferenciarla de otras que no menciona de manera directa, pero a las que se refiere con gran acritud. Es el caso, sobre todo, de la obra de Hartmann de 1921, quien, con su “metafísica del conocimiento”, pretendía desarrollar una “nueva ontología” como alternativa al logicismo neokantiano, con el fin de que la filosofía, tras su crisis, pudiera superar el concepto idealista de razón y recobrar un nuevo impulso. Según Adorno, Heidegger rechazaba la ontología de Hartmann porque proponía una “vuelta al realismo, a la doctrina del ser del mundo exterior independientemente de nuestra conciencia” (Adorno, 2002, p. 14; NaS IV.7). En efecto, para Heidegger, este desplazamiento del sujeto o la conciencia en favor del objeto –propia de lo que denomina indirectamente “metafísica objetiva”– resulta ingenuo, porque reedita los problemas de la ontología tradicional y adolece, por tanto, de sus mismas insuficiencias. Según su análisis, una de las fundamentales consiste en confundir el término “ontología” con un sector concreto del ser, suplantando así su sentido original como un preguntar por el ser en cuanto ser. La

ontología de su tiempo, siguiendo en el fondo a la tradicional, tiene este “afán por lo objetivo”, por cuanto tiene como tema el ser-objeto, la objetividad (*Gegenständlichkeit*), para un pensar teórico indiferente o para determinadas ciencias, ya sean de la naturaleza o de la cultura (Heidegger, 1988; GA 63, §§ 1, 8). Por eso, su ontología, que pretende atender a lo ente en cuanto ser, tampoco se comprende a sí misma como una filosofía de escuela; una ontología académica contra la que también estará Adorno por su orientación marxista. Para él, igual que para Heidegger, no se trata, por tanto, de reeditar los viejos problemas de la ontología tradicional, uno de cuyos conceptos básicos es el de la oposición sujeto-objeto. A este respecto, Adorno declara entre sus objetivos filosóficos fundamentales el de “superar la cosificación s[ujeto]-o[bjeto] (*die Verdinglichung S[ubjekt]-O[bjekt] aufheben*) [para] volver más atrás de su escisión (*hinter die Spaltung von S[ubjekt]-O[bjekt] zurück*)” (Adorno, 2002, pp. 425-426; NaS IV.7) –tal como escribe en su cuaderno de notas en 1959, a modo de esquema para estas lecciones y de lo que más tarde acabará siendo su *Dialéctica negativa*–.

Adorno insta a sus interlocutores en la lección inaugural del curso a que tengan presentes estas cuestiones para entender lo que sea la ontología y su actual necesidad, aunque su “propósito” último –como dice muy elocuentemente– “no es practicar con ustedes historia de la filosofía (*Philosophiegeschichte*) ni desarrollar un panorama de las corrientes actuales, sino (...) promover cuestiones fácticas (*sachlichen Fragen*)” (Adorno, 2002, p. 14; NaS IV.7). Si, tal como concluye, la ontología es la doctrina del ser, entonces lo decisivo es comprender qué se entiende por ser. En este sentido, considera la ontología existencial (*Existentialontologie*) de Heidegger una ampliación de la fenomenología de Husserl. Según Adorno, la inquietud tan profunda que provoca entre sus contemporáneos la pregunta heideggeriana por el ser –lo que denomina su “necesidad ontológica”– radica en que “resalta la pregunta por el ser frente a la repregunta por el conocer (*die Frage nach dem Sein gegenüber der Rückfrage nach der Erkenntnis*)” (Adorno, 2002, pp. 16-17; NaS IV.7). Para él, esta ontología “debe su efecto”, “su *pathos*”, a su oposición al neokantismo, dado que el “motivo fundamental” de dicha ontología es su rechazo de la filosofía entendida como metodología. A diferencia del neokantismo, su pregunta no se centra en el pensamiento y en entender, por consiguiente, “cómo se piensa”, esto es, en “cómo son constituidos los objetos por la conciencia, por el pensamiento (*Gegenstände vom Bewusstsein, vom Denken*)” (Adorno, 2002, p. 17; NaS IV.7). La ontología de Heidegger, en tanto filosofía del ser, se rebela contra esta “tendencia” en la que la filosofía se comprende a sí misma como una *teoría* del conocimiento –y cuya pregunta fundamental es, por tanto, cómo éste es posible–, sino que, como dice Adorno, “vuelve más atrás”. Por esta razón, el “dialéctico negativo”, cual “gato ladrón”, dirige a esta ontología su crítica inmanente.

Conclusiones

Si en la introducción nos planteábamos por qué es importante esclarecer la perspectiva de lectura adorniana, ahora podemos determinar qué se ha logrado con ello. Nos preguntábamos también qué significa para Adorno “ir a la cosa misma”. Para él, uno de los “cimientos (*Fundamente*)” del proyecto burgués y su falsedad es precisamente su identificación de pensamiento y ser. Por eso, atender a la “cosa misma” significa hacerlo a esa realidad o ser que supera al pensamiento y que, en su caso, es concebida como *verdad social*; supone, en definitiva, la asunción de la no-identidad de pensamiento y realidad como eje vertebrador de su pensamiento. Por eso, a la vista de lo dicho, la idea de filosofía de Adorno se nutre, a nuestro juicio, tanto de la *Ideologiekritik* como de la fenomenología,

porque su pensamiento no se agota ni se puede entender sólo desde la Teoría Crítica –la crítica ideológica de las ideas y su función social propia de la Escuela de Frankfurt–, sino, como se ha visto, desde una concepción de la filosofía que, como la de la fenomenología, también combatiera la abstracción del idealismo absoluto con su atención a los fenómenos. Ahora bien, Adorno entiende por ir a los fenómenos mismos algo diferente a Husserl y Heidegger. Así, en relación con la fenomenología hermenéutica de Heidegger, ir “a las cosas mismas” significa, en su caso, que de la crítica inmanente de su ontología surja *necesariamente* la dialéctica. No se trata, como se ha dicho, de elegir entre ontología o dialéctica, sino de justificar la validez de la experiencia filosófica y evidenciar su necesidad como discurso sobre lo real, independiente de los criterios de la experiencia científica y sin definirse respecto de ella. La legitimidad de la filosofía –en su caso, de la dialéctica– supone emanciparse de un positivismo reduccionista que pretendía ser el canon de la verdad. Desde este aspecto fundamentador, como hemos visto, el enfoque fenomenológico resulta esencial. Mas la peculiar apropiación adorniana de la fenomenología se explica porque lo hace desde Benjamin primero y tras su adhesión al materialismo dialéctico a través de Luckács. Su crítica filosófica intenta elaborar, en definitiva, una nueva concepción de la dialéctica –una “negativa” respecto de la “positividad” hegeliana– mediada por el marxismo que emerge en los años 20 bajo la interpretación filosófica de Luckács y ejercida metódicamente como *crítica inmanente* de la ontología heideggeriana.

Por lo tanto, a nuestro juicio, su concepto de la filosofía, inaugurado en 1931 como *filosofía interpretativa* y continuado en estas lecciones como *dialéctica negativa*, contiene estos momentos necesarios: (1) la filosofía entendida como crítica al idealismo de Hegel y en particular a su noción de dialéctica, (2) el marxismo del primer Luckács, desde (3) la asunción de los mencionados principios fenomenológicos de Husserl –que hicieron posible la renovación de la ontología de la década de los 20–, (4) la fenomenología hermenéutica de Heidegger –quien, como hemos visto, plantea desde 1919 una idea de la filosofía que se radicaliza en 1923 con su idea de ontología como una *hermenéutica de la facticidad* y que culminará en su *Fundamentalontologie* (1927), (5) la *crítica inmanente* de la ontología heideggeriana. No podemos entrar ahora en una descripción pormenorizada de estos elementos, ya que desbordaría, sin duda, los límites de este artículo, cuyo propósito es mostrar el sentido de la filiación fenomenológica del pensamiento adorniano. A este respecto, el primer elemento que se ha de considerar, como hemos visto, es el de atender al carácter preteórico de la experiencia –i.e., “a la cosa misma”– y no quedarse en una mera “visión del mundo”, pero tampoco en una comprensión de escuela, académica, que, como la neokantiana, reduzca el papel de la filosofía a una gnoseología. En nuestra opinión, comprender el sentido en que hace suyo el imperativo fenomenológico, permite entender por qué Adorno necesita plantear propedéuticamente en estas lecciones el estatuto de la filosofía y diferenciarla sobre todo de las *Weltanschauungen*, pero también de su reducción tanto a *historia* de la filosofía como a *teoría* del conocimiento.

Siguiendo con la metáfora del “gato ladrón”, tras el derrumbe de la casa del idealismo absoluto (Hegel), forma parte de sus escombros su concepto de filosofía como sistema. Con ello la filosofía se ve abocada a un problema de fundamentación como saber de la totalidad de lo real y surge así su autocomprensión como *Weltanschauung* en un clima positivista producido por el éxito de las ciencias empíricas. Además del enfoque del materialismo marxista de Luckács, la crítica de Adorno al idealismo hegeliano encuentra –cual “gato ladrón”– en la fenomenología de Husserl y Heidegger ingredientes decisivos –“cosas singulares (*einzelne*)”– para esclarecer la legitimidad de la filosofía y para construir así

su idea de filosofía como *crítica*. Una idea que se concreta como *dialéctica negativa* a través de la *crítica inmanente* de la ontología de Heidegger. Se trata de un método crítico que le permite construir su concepto negativo de dialéctica sin quedar fijado –atrapado, de no ser “gato ladrón”– en una conceptualidad que lo reifique, es decir, que falsifique la inherente negatividad y contradicción que constituye lo real. En otras palabras, aunque no la agota, de su idea de la filosofía como crítica forma parte la fenomenología que inaugura la ontología del siglo XX, en tanto que definición y búsqueda de un acceso a la experiencia vivida más allá de los conceptos teóricos que la falsifican, como es el de la escisión sujeto-objeto. Lo que quiere decir que su idea de la filosofía como *crítica* no se puede entender únicamente desde la *crítica a la ideología* del *Institut für Sozialforschung*, ni tampoco sólo desde su materialismo dialéctico, sino que la fenomenología juega, como hemos intentado explicar en estas páginas, un papel fundamental, por cuanto supone un ingrediente fundamental para que, desde su perspectiva marxista, pueda llegar a su dialéctica negativa. Si, para Heidegger, ir “a la cosa misma (*zu den Sachen selbst*)” supone atender al *ser en cuanto ser*, para Adorno tiene que ver con *lo negativo*, por cuanto *die Sache selbst* tampoco puede ser nunca totalmente determinado por el *concepto* ni concebirse como *objeto* para un *sujeto*. Tras la crisis de la razón idealista y de su concepto de filosofía, la posibilidad de la filosofía pasa, pues, para Adorno no por una filosofía cosmovisional ni por una teoría del conocimiento, sino por un esfuerzo más *radical*, por una dialéctica negativa que pretende “volver más atrás”, por cuanto supone el reconocimiento de la irreductibilidad de lo no-conceptual a concepto. De ahí que en su penúltima lección –la del 16 de febrero de 1961– pueda afirmar que su concepto de dialéctica incluye la crítica a la ontología

tal como la ha presentado, [en el sentido de que se trata de una crítica que] no quiere desembocar en otra ontología, tampoco en una ontología de lo no-ontológico [ni en] ninguna posición fundamental fija [, porque ello supondría, a su juicio, establecer como lo primero, no ya la] identidad absoluta [o] el ser [, sino] lo no-idéntico. (Adorno, 2002, pp. 453-454; NaS IV.7)

En definitiva, como propone Adorno, captar la negatividad constitutiva de lo real supone no dejarse atrapar –como tampoco lo haría el “gato ladrón”– por el concepto, por ninguna forma de positividad que pretenda en vano reducirla.

Contribución de autoría

Luisa Paz Rodríguez Suárez fue la única autora.

Fuente de financiamiento

Programa NextGenerationEU (Recualificación del Sistema Universitario Español. Ministerio de Universidades), financiado por la Unión Europea.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

Referencias

Adorno, T. W. (1972[1957]). GS 8. Soziologie und empirische Forschung. En *Soziologische Schriften I*. Suhrkamp.

- Adorno, T. W. (1973[1931]). GS 1. Die Aktualität der Philosophie. En *Philosophische Frühschriften*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1973[1964]). GS 6. *Jargon der Eigentlichkeit*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1973[1966]). GS 6. *Negative Dialektik*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1979[1933]). GS 2. *Kierkegaard: Konstruktion des Ästhetischen*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1986). GS 20.1. Zum Studium der Philosophie. En *Vermischte Schriften I*. Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (1995[1959]). NaS IV. 4. Kants "Kritik der reinen Vernunft". Suhrkamp.
- Adorno, T. W. (2002). NaS IV. 7. *Ontologie und Dialektik (1960-1961)*. Suhrkamp.
- Buck-Morrs, S. (1977). *The Origin of Negative Dialectics*. The Harvester Press.
- Hartmann, N. (1949[1943]). *Neue Wege der Ontologie*. Kohlhammer.
- Hartmann, N. (1965[1921]). *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*. De Gruyter.
- Heidegger, M. (1977[1927]). GA 2. *Sein und Zeit*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1988[1923]). GA 63. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Klostermann.
- Heidegger, M. (1999[1919]). GA 56/57. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. En *Zur Bestimmung der Philosophie*. Klostermann.
- Husserl, E. (1987 [1911]). Hua XXV. Philosophie als strenge Wissenschaft. En *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Dordrecht.
- Luckács, G. (1988[1923]). *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Luchterhand.