

LA RECEPCIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA EN LA TEORÍA CRÍTICA

Marcos Hernández y Carlos Marzán

marhern@ull.es/cmarzan@ull.es

Universidad de La Laguna

RESUMEN

Este artículo pretende ser una aproximación a la recepción de la fenomenología por parte de la Teoría crítica. Horkheimer, Marcuse y Adorno interpretarán la fenomenología como culminación y ruptura de la filosofía occidental, y cada uno de ellos la valorará en función del acento que ponga en esos rasgos de coronación o liquidación del idealismo.

PALABRAS CLAVE: Teoría crítica, fenomenología, idealismo, crítica inmanente, materialismo, hermenéutica de la facticidad.

ABSTRACT

«The reception of Phenomenology by critical Theory». This article aims to be an approximation to the reception of Phenomenology by Critical Theory. Horkheimer, Adorno, and Marcuse interpret the Phenomenology as a culmination and rupture of western philosophy, and each of them will be valued based on the accent that put on those features of coronation or liquidation of idealism.

KEY WORDS: Critical Theory, Phenomenology, inmanent critical, materialism, hermeneutic of facticity.

En el panorama filosófico alemán de principios del siglo xx, dominado por las escuelas neokantianas, la irrupción de la fenomenología significó el intento de otorgarle a la filosofía el lugar privilegiado que en otros tiempos le había correspondido. Su empeño por convertirla en una disciplina autónoma, no reducible a mera concepción del mundo, a *Weltanschauung*, ni a problemas de teoría del conocimiento derivados de la ciencia, llevaba aparejada la posibilidad de ampliar el estrecho marco de la experiencia por el que discurría el pensamiento de la época. El propio Husserl la consideró una genuina «necesidad espiritual», la denominó la «más radical necesidad vital» del momento¹. Y es que el papel que la fenomenología pretendía concederle a la filosofía, como saber independiente y como *ciencia estricta*, podría ser capaz de satisfacer la «suprema necesidad teórica [...] para posibilitar una vida dirigida por puras



normas de razón»². Esa idea de filosofía, la crítica al psicologismo y al positivismo, o la atractiva consigna de «volver a las cosas mismas», generaron grandes expectativas en torno a la obra de Husserl. Y uno de sus efectos más inmediatos fue el enorme interés que despertó en amplios círculos de la intelectualidad alemana. Entre los más tempranos seguidores de la fenomenología de Husserl —que asumirán con mayor o menor heterodoxia— se encuentran nombres como los Scheler, Heidegger, Fink, Landgrebe, Reinach, Stein, Conrad-Martius, Geiger o Pfänder. Pero también se aproximaron al pensamiento husserliano algunos de quienes están o estarán en sintonía con posiciones marxistas. Entre éstos se hallan Horkheimer, Adorno y Marcuse. Horkheimer, por recomendación de su maestro Hans Cornelius, se trasladará entre 1920 y 1921 a la Universidad de Friburgo para asistir a las lecciones que Husserl impartía allí. Y aunque su ocupación en cuestiones relacionadas con la fenomenología parece ser una constante, no le dedicó ningún trabajo específico, salvo un ensayo a modo de prueba para su habilitación [*Habilitations-Probevortrag*], o algunos breves escritos destinados a su docencia en Frankfurt³. Adorno, por su parte, no estudió con Husserl, pero en 1924 presentó su tesis doctoral sobre la fenomenología, a la que criticaba desde posiciones próximas a las teorías de Cornelius sobre las cualidades gestálticas (GSA 1, 376). A lo largo de su obra mantendrá, con diferentes modulaciones, su enfrentamiento crítico con el filosofar de Husserl. Marcuse también estudiaría, entre 1929 y 1932, en Friburgo, donde siguió las enseñanzas de Husserl y de Heidegger⁴. La influencia que éstos ejercieron en su pensamiento es perceptible en sus primeros escritos que tienen, además, la impronta de la terminología fenomenológica y heideggeriana. Las páginas que vienen a continuación pretenden ser una aproximación a las complejas relaciones de la Teoría crítica con la fenomenología.

I

En 1910 Hans Cornelius comenzaría su labor docente en la Universidad de Frankfurt. Desde entonces despertaría en sus alumnos el interés por la fenomenología a la que consideraba un pensamiento radicalmente novedoso. Adorno y Horkheimer se conocerán en 1922, precisamente, en los seminarios que Cornelius impartía sobre

¹ E. HUSSERL, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos*, vol.1, (1910-11), Tübingen, p. 336.

² *Ibid.*, p. 289.

³ M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften*, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 1985 y ss. vol. 11, pp. 80 y ss., y vol. 10, p. 299 y ss., y 377 y ss., respectivamente. En adelante la obra de Horkheimer se citará entre paréntesis con la abreviatura GSH, seguida del número de volumen y la página.

⁴ Marcuse trató de habilitarse con Heidegger en Friburgo, pero debido al poco interés que éste mostró al respecto, decidió hacerlo en Frankfurt. Será, precisamente, por la mediación de Husserl que Marcuse se pondrá en contacto con Horkheimer. Lo que le llevará a incorporarse al Instituto de Investigación Social en 1932. Cfr. R. WIGGERHAUS, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, Theoretische Entwicklung, Politische Bedeutung*, München, dtv, 1988, p. 122.



Husserl. Vinculado a la tradición empirista de Avenarius y Mach, consideraba que la psicología debía estar en la base de toda teoría del conocimiento. Una psicología, de corte empirista, que sostenía que la experiencia era la fuente última del conocimiento, que lo objetivo debía derivarse de «la pura experiencia». Pero abogaba —y en esto coincidía con Husserl— por la ampliación de los límites de la experiencia, y por reconocer conceptos de validez universal, cuyo significado «debe ser mostrado, en última instancia, a través de los elementos inmediatamente dados»⁵. El fundamento del que se servía para mostrar esos elementos era la psicología de la *Gestalt*. Por medio de ella trataba de aproximar las tesis empiristas, de raigambre humeana, con el trascendentalismo de Kant. Para explicar la percepción de la realidad defendía, de un lado, la necesidad de recurrir a las vivencias inmediatas de la consciencia y, de otro, la idea de que esas vivencias se relacionaban en estructuras, según nexos de cualidades gestálticas (*Gestaltqualitäten*), por medio de las cuales se constituyen los conceptos. Estas ideas de Cornelius tropezaban con las de la fenomenología de Husserl⁶. De una parte, porque subrayan el papel que ha desempeñado la psicología en toda teoría del conocimiento y, de otra, porque, frente a Husserl, plantea que la fenomenología no sólo ha de ser descriptiva, sino genética. Y es que, según Cornelius, cuando Husserl analiza los conceptos, les atribuye carácter de inmediatez, pues considera que la generalidad posee una evidencia propia emancipada de las vivencias previas que determinan su significado. Para Cornelius, que Husserl no recurra al análisis genético para explicar el sentido de lo ideal ni el significado de los conceptos, propicia que éstos adquieran un carácter mítico.

En las *Investigaciones Lógicas*, en un apéndice titulado «La teoría de Hume en sus partidarios modernos»⁷, Husserl dirigirá sus críticas contra los planteamientos de Cornelius, a quien reconocía como uno de los autores que ha llevado la teoría psicologista del conocimiento a su máxima radicalidad. Y destaca que, en cuanto teoría psicológica, los desarrollos llevados a cabo por Cornelius eran del máximo interés. No obstante, sus déficits aparecen en la medida en que también es una teoría del conocimiento en la que no se distingue el contenido ideal del conocimiento de su constitución psicológica. Una confusión, sostiene, que adquiere en Cornelius la máxima expresión.

Cornelius pretende explicar la génesis psicológica de los contenidos ideales del conocimiento sobre las vivencias pasadas. Para Husserl, conocer las bases fisiológicas y psicológicas de la mención actual en un sentido genético no deja de ser interesante, pero califica como un contrasentido dilucidar de ese modo lo mentado, ya que supone confundir el proceso del darse con lo dado en sí mismo: «dependería,

⁵ H. CORNELIUS, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellung*, Herausgegeben von Raymund Schmidt, vol. II, Leipzig, 1921, (pp. 81-99), p. 13.

⁶ Acerca de la confrontación entre Cornelius y Husserl, Cfr. I. KERN, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neokantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964.

⁷ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen*, Tübingen, Max Niemeyer, (vol. II/1), 1993, p. 207 y ss.



en efecto, de lo ‘conocido de antes’». Es decir, de los contenidos vividos anteriormente, contenidos que son notablemente diferentes en personas distintas y en tiempos distintos»⁸. La concepción de Cornelius respecto de los conceptos generales tiene un carácter nominalista, pues el nombre «reside en las semejanzas singulares vividas [...] [y] resulta una significación que cambia de caso en caso»⁹. Allí donde considera que la conciencia de la universalidad es algo accesible a la descripción, acaba reduciendo la representación universal al recuerdo de la semejanza de los contenidos de la misma, objeto de la percepción interna y es, en esa medida, indescriptible. Ese acercamiento de Cornelius al acto de significar universal se ve frustrado, según Husserl, al sustituir su carácter de acto por un contenido sensible que no es captable fenomenológicamente. Su enfoque genético le conduce a dos confusiones que cuestionan su visión del acto de significar. De una parte, la confusión de un hecho objetivo, según el cual el nombre universal no es más que una semejanza que viene dada por conexiones asociativas, con el hecho subjetivo de que en un acto singular hagamos referencia a una especie. De otra, la confusión que se genera entre la inexactitud de la memoria y la idea de universalidad: «un símbolo de algo singular que —a consecuencia de nuestra constante mezcla de ese algo singular con otras singularidades semejantes— designe todo miembro de una serie de semejanzas, esto es, pueda recordar cada uno de ellos, es ya, según Cornelius, un símbolo universal»¹⁰. En definitiva, la crítica de Husserl a los planteamientos de Cornelius apunta, en última instancia, a su concepción psicologista del conocimiento.

II

Max Horkheimer trató de realizar una habilitación en la que defendía las tesis de Cornelius frente a la fenomenología. En ese escrito muestra «el respeto que le impone la obra de Husserl» (HGS 11, 97), cuyo pensamiento le resulta una empresa filosófica de gran envergadura «vinculada a la situación actual de las ciencias particulares y de la cultura» (HGS 10, 83). Esta consideración que muestra hacia Husserl no la extenderá a sus discípulos (como ocurre con Scheler que será el blanco de sus críticas al final de los años veinte y durante la década de los treinta). A diferencia de los acerbados ataques que Adorno dirige contra Husserl, Horkheimer, por el contrario, intenta tender puentes entre la filosofía de Cornelius y la de Husserl. Quiere combinar el proceder fenomenológico con las ciencias experimentales. Sostiene que eso es posible pues incluso el propio Husserl le había aclarado que, en puntos decisivos, se sentía estrechamente vinculado con los pensamientos de Cornelius (HGS 11, 97). Considera acertada la crítica que hace Husserl al positivismo en las *Investigaciones Lógicas*, e incluso parangona el proyecto husserliano con el

⁸ *Ibid.*, p. 210.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.* p. 215.



de Kant, aunque afirma que si éste buscaba el fundamento *a priori* de las ciencias físico-matemáticas, Husserl busca el *a priori* de toda ciencia posible en general: «lo que para Kant fue un tema exclusivo de investigación, para Husserl es sólo un caso especial, pues él busca una teoría de todas las posibles formas de teoría» (HGS 10, 316). Sin embargo, a pesar de la valoración positiva que hace de la fenomenología, dirigirá sus críticas contra ella apuntando a dos de sus ámbitos fundamentales: a su teoría de las esencias y a la posibilidad de que ésta sea de hipostasiada.

Horkheimer, siguiendo la teoría de las *Gestaltqualitäten* de Cornelius, parte de un planteamiento empírico-positivista que afirma que los conceptos universales deben entenderse desde su adquisición genética, pues «sólo así podría evitarse la formación arbitraria de ideas» (HGS 10, 99). Concuerda con Husserl en que lo dado originariamente al conocimiento no puede explicarse desde un punto de vista psicologista, pues el conocimiento es más que una mera suma de vivencias particulares. Pero recalca, frente a él, que tampoco eso dado puede explicarse desde un punto de vista idealista: «el mundo» —escribe— «se constituye para nosotros en y por medio de nuestras vivencias, pero de ningún modo puede comprenderse como una construcción formada a partir del orden de la vivencia» (HGS 11, 83). Horkheimer entiende la intuición de esencias como «el lugar lógico de las afirmaciones científicas» (HGS 10, 92). Sin embargo, no deja de subrayar al mismo tiempo que el problema de las esencias en Husserl (la cuestión de que a todo hecho le corresponda una esencia y que a toda ciencia le corresponda una ciencia de esencias), es que tras esa formulación «subyace una reducción de los resultados de las ciencias empíricas». En la fenomenología, las esencias se anteponen a las ciencias de hechos y eso significa para él «una minusvaloración de la experiencia como fuente del conocimiento y de toda ciencia de la experiencia en general» (HGS 10, 92). Si el ámbito de los objetos generales puede constituirse en un campo de investigación propio, «sus resultados no son independientes de cualquier comprobación sobre objetividades» (HGS 10, 89). Existe un abismo entre el ámbito del *Eidos* y el de los hechos que va más allá del «lugar lógico de las afirmaciones científicas».

El problema de tratar de salvar la validez incondicionada de los principios lógicos, esto es, una lógica libre de los planteamientos psicologistas y positivistas, es el de cómo se constituyen esos principios: ¿Tienen un carácter originario?, ¿se dan a sí mismos? Husserl planteaba que una de las metas de la fenomenología es la clarificación de los objetos generales. Sin embargo, no concebía la posibilidad de que éstos pudieran retrotraerse a vivencias particulares. Es decir, que una vez captados ya no necesitan probarse como derivados de la experiencia. Por eso, Horkheimer sostiene que Husserl confunde «el llegar a ser con el ser». Frente a ello plantea que los conceptos generales se podrían explicar a partir de un análisis genético de las vivencias que supere al análisis causal propio del psicologismo. Sin embargo, los prejuicios antipsicologistas de Husserl también le llevan a rechazar los análisis genéticos que parten de la idea de que toda afirmación debe confirmarse en última instancia en la experiencia sensible. Horkheimer insiste en que la universalidad conceptual de la que se ocupa la fenomenología debería ser extraída «de la plenitud de lo fáctico». Por eso, el lema de «volver a las cosas mismas» debería implicar una ampliación del concepto fenomenológico de la experiencia hasta que alcance la realidad práctico-



empírica: «Husserl no tendría que modificar la doctrina de la intuición de las esencias si la hubiese dirigido hacia el análisis genético» (HGS 10, 99).

La preocupación de Horkheimer respecto a la propuesta de Husserl vendría dada, además, por el peligro de que los conceptos, ideas y valores universales acaben en una hipostatización metafísica. En un primer momento creyó —en la estela de Cornelius— que ese peligro podía ser evitado mediante el proceso de adquisición genética de los conceptos universales a partir de los objetos empíricos. Posteriormente, a la vista de los desarrollos de la fenomenología por parte de algunos discípulos de Husserl (como Scheler, Reinach o Heidegger), constatará la dificultad de evitar la deriva metafísico-ontológica de una determinación de las estructuras y leyes universales de la realidad sin el recurso a lo empírico. Las condiciones para ello estaban dadas en el núcleo mismo de la formulación fenomenológica de Husserl. Si bien éste no pensó de manera metafísica acerca del problema del ser de los objetos generales, sin embargo, en su doctrina está dada «la posibilidad de una hipostatización metafísica» (HGS 11, 316), de una ontología. Para Horkheimer, la fundamentación husserliana de la lógica es «ella misma ontológica» (HGS 11, 368), pues contiene una doctrina del ser de los objetos conceptuales. Aunque Husserl habla de ontologías formales, sus discípulos tratarán de llevar ese ámbito más allá de las meras posibilidades lógicas hasta su concreción en una ontología material. Por eso abandonarán la fenomenología como ciencia estricta. Un caso paradigmático en este sentido lo representa Max Scheler, quien interpreta la doctrina de la intuición de esencias como una especie de platonismo intuitivo que posibilitaría la fundamentación de valores y conceptos universales objetivos. Horkheimer piensa que esta deriva ontológica material estaba contenida *in nuce* en la fenomenología, pues la vuelta a «las cosas mismas» permanece en el plano del análisis del ser contenido en la conciencia. La preocupación fenomenológica por las cosas sólo se resuelve en el fenómeno inmediato, absolutamente dado e inmanente a la conciencia. La fenomenología de Husserl y los diferentes desarrollos que ha adoptado en sus discípulos no ofrecen, pues, para Horkheimer, una salida adecuada para enfrentar teóricamente la realidad. A pesar de sus críticas a las concepciones modernas de la teoría del conocimiento, la fenomenología seguía siendo, en última instancia, deudora de la misma. La supuesta alternativa de la filosofía de la conciencia al sujeto trascendental del conocimiento, tal y como se lleva a cabo en la interpretación ontológico existencial del ser, acaba en la propuesta de conceptos y determinaciones existenciales no menos rígidas e hipostasiadas que las categoría e ideas trascendentales¹¹.

¹¹ Para Horkheimer otro ejemplo paradigmático de esa evolución de la fenomenología —junto a Scheler— lo representa Heidegger. Ya en 1928 sostenía que éste habría reducido «la verdadera realidad a la idea única de la existencia. También para su doctrina vale lo mismo que para la fenomenología en general. Los ‘*Existenzialien*’, los rasgos determinados, ‘los caracteres del Ser’ del *Dasein*, son dados independientemente de toda situación histórica. En esa ontología se habla mucho de historia, pero en verdad sólo para mostrar que el *Dasein* no ‘está en la historia’, sino que toda historicidad se origina a partir del ‘*Dasein*’ mismo. También aquí se intenta expresar en una filosofía la estructura del verdadero ser de una vez por todas, y en tanto este ser verdadero es concebido como ‘temporal’ su misma





Frente a tal escenario filosófico Horkheimer considera urgente poder decir algo sobre la construcción del mundo real. Esto es, «sobre el ser, el sentido, el contenido de la realidad» (HGS 15, 77) pero evitando caer, detrás de Kant, en un objetivismo teórico-cognoscitivo ingenuo. El conocimiento de la realidad no puede presuponer la existencia de una objetividad en sí, asumida y reflejada pasivamente por el sujeto. Para él, la relativización de la filosofía de la conciencia y la primacía que concede al sujeto del conocimiento no pueden conducir a una mera inversión de su estructura, que supondría el abandono del giro copernicano introducido por Kant, con quien comparte —al mismo tiempo que con Husserl— la idea de que no se le puede adjudicar a los objetos de la percepción un ser solidificado e independiente de la misma. Creer que existe un mundo objetivo independiente de la conciencia es idealista. En la relación cognoscitiva ni el sujeto ni el objeto pueden tomar la posición de lo primero e inmediatamente cierto. Para Horkheimer, tanto el idealismo como el realismo epistemológico son dos extremos en el ámbito de un pensar que permanece anclado en el problema de la teoría del conocimiento. Lo que ahora se ha vuelto cuestionable para él es ese mismo ámbito de reflexión. Es decir, si la relación externa entre un sujeto y un objeto puede seguir siendo el punto de partida del análisis filosófico. Está convencido de que ya no es posible una fundamentación filosófica autónoma en la relación cognoscitiva entre el sujeto y el objeto, entre concepto y objeto del conocimiento. Eso no es posible ni sobre la base del recurso psicologista al análisis de las capacidades de la subjetividad, ni tampoco de una manera filosófico-trascendental recurriendo a la deducción de las condiciones categoriales, universales, de posibilidad del conocimiento. En el mismo sentido se excluye la recaída en una creencia pre-crítica de una racionalidad de lo objetivamente dado que se reproduce subjetivamente. Horkheimer centrará la atención en los contextos en los que tanto el sujeto como el objeto del conocimiento llevan a cabo el proceso cognoscitivo. Lo «dado originario» como punto de partida de la autocrítica de la razón, no puede ser la ficción solipsista de una conciencia productiva del mundo. De ese modo abandona definitivamente la vinculación del problema del conocimiento a lo dado inmediatamente dentro del sujeto del conocimiento. Una idea que, bajo la influencia de Cornelius, había intentado conciliar con la fenomenología de Husserl y que ahora amplía, tratando de vincular el pensamiento con la situación histórica y social global a partir de la cual se origina. Desde esta nueva concepción, el planteamiento husserliano del carácter absoluto de la verdad es rechazado porque obvia, precisamente, la condicionalidad histórica de todo conocimiento, pues éste no puede desvincularse «del contexto psíquico y social global» (HGS 11, 387).

En 1937, en «Der neueste Angriff auf die Metaphysik» (HGS 4,108 y ss.), Horkheimer recogía en una nota a pie de página la reciente publicación de una de las obras más significativas de Husserl, *La Crisis de las ciencias europeas y la fenome-*

descripción es dada como algo supratemporal, como auténtica ontología. De manera absolutamente consecuente tampoco aparece la actividad de los individuos en sus vínculos sociales como actividad real, el filosofar mismo es más bien el verdadero existir» (HGS 10, 396-97).

nología transcendental, donde pone de manifiesto las consecuencias filosóficas de tomar como realidades concretas las cosas corporales puras de la física, abstraídas de todo lo subjetivo y de la praxis humana. Según Horkheimer, el planteamiento del «último teórico del conocimiento» no se dirige concretamente contra el movimiento fisicalista actual, sino contra el fisicalismo en general a través de una consideración histórica. Aún así, las hipostatizaciones que Husserl pone de manifiesto en el fisicalismo alcanzarían hasta las más recientes modalidades de ese movimiento. Husserl, escribe, «advierte y explica [...] el objetivismo acrítico, la absolutización de la ciencia especializada, la múltiple afinidad —vista desde la problemática actual— de empirismo y racionalismo, la desintoxicación del escepticismo humeano por sus sucesores» (HGS 4, 122). Y continúa señalando que, pese a toda la oposición al modo de pensar husserliano, su estudio tardío, con su elevado nivel de abstracción, tiene más relación con las tareas históricas del momento que «el discurso y el pensamiento adaptado al soterrado pragmatismo de la época de algunos jóvenes intelectuales que se avergüenzan de serlo» (*ibid.*). Esta nota a pie de página a propósito de la última gran obra de Husserl, no sólo viene a reiterar su respeto por el fundador de la fenomenología, sino que además pone de relieve la actualidad y la cercanía de la *Krisis* con sus diagnósticos de la época, así como la pertinencia de la crítica husserliana a la reducción positivista de la racionalidad.

A pesar de concordar con muchas de las tesis de Husserl, su valoración de la fenomenología no coincide con la formulación de su modelo cognoscitivo crítico. De ahí que la inscriba en lo que denomina «teoría tradicional» y que considere a Husserl como «el último verdadero teórico del conocimiento», como un representante paradigmático de esa matriz filosófica que arranca con Descartes, y que ha intentado otorgarle pervivencia al idealismo en el siglo xx. Para Horkheimer, el fracaso de la fenomenología estriba en haber intentado «reconciliar lo irreconciliable»; esto es, lo *apriórico* y lo empírico. En este sentido, escribirá: «la filosofía de la historia de Hegel y los principios del conocimiento humano de Berkeley no se pueden combinar» (HGS 4, 362). De manera manifiesta se irá separando, cada vez más, de ese modo de pensar, abstracto y alejado de la praxis. Para él, el problema cognoscitivo sólo podría plantearse desde una «fenomenología histórico-material» que coloca la praxis humana real como clave de la constitución tanto del sujeto como del objeto del conocimiento. Esa centralidad de la praxis constituirá el punto de partida en la elaboración de una teoría capaz de captar la realidad, criticarla y, al mismo tiempo, mostrar las posibilidades que en ella se contienen. De todas formas, más allá de sus críticas y el rechazo de sus derivaciones, seguirá viendo en la fenomenología la conservación de un ideal de una humanidad regido por la fuerza de la razón.

III

Desde finales de la Primera Guerra Mundial, Marcuse se encontraba vinculado a los movimientos de la izquierda alemana. Pero tras el fracaso revolucionario de la posguerra, cuyas causas atribuyó, en buena medida, a la crisis del pensamiento marxista, pensó que se hacía necesario un acercamiento a la fenomenología y, fun-





damentalmente, a la hermenéutica de la facticidad heideggeriana para sentar las bases de una teoría que pusiese sus miras en la transformación radical de la sociedad. Consideraba que de ese modo se podría ahondar en «una filosofía concreta» que fuese más allá del pensamiento académico y del marxismo imperante. Esa filosofía concreta debería atender tanto a los problemas de la existencia individual como a los de la sociedad. Sus primeros escritos, publicados en las revistas *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* y en *Die Gesellschaft*, son una muestra de su empeño por elaborar un marxismo de corte fenomenológico¹². Para Marcuse, el método dialéctico y el fenomenológico tendrían que corregirse mutuamente. La fenomenología aspira a alcanzar la cosa misma, a traerla ante la vista, pero al tratar de captar lo atemporal y eterno, las esencias, se ofusca ante el cambio y las concreciones históricas: «los objetos mismos se encuentran, de entrada, en la historicidad». Por otro lado, la dialéctica inmersa en la historia puede dejar pasar aquello que persiste, los aspectos universales de la existencia. No parece plantearse «si en medio de toda historicidad habita un sentido duradero»¹³. Por eso, cree que «sólo con la unificación de ambos métodos, con una fenomenología dialéctica —que es un método de continua y extrema concreción— es posible captar apropiadamente la historicidad de la existencia humana»¹⁴. Esa fusión entre fenomenología y dialéctica permitiría distinguir dentro de la historia entre verdades perdurables y transitorias, entre lo permanente y lo cambiante. Si las verdades de la dialéctica hacen referencia a la historicidad y a lo concreto, la fenomenología trata de encontrar y fundamentar sus presuposiciones básicas. Si el conocimiento dialéctico se interesa por los cambios históricos, la fenomenología puede ayudar a descubrir y fundamentar proposiciones universalmente válidas. Esa fenomenología dialéctica debe dirigirse «al ser de la existencia humana histórica tanto en sus estructuras esenciales como en sus formas y configuraciones concretas»¹⁵. La fenomenología dialéctica pretende, pues, historizar la fenomenología y fenomenologizar la historia. Éstas son las líneas generales de los planteamientos del joven Marcuse acerca de una fenomenología dialéctica. Aunque habría que destacar que en esos escritos no establece una clara distinción entre el método fenomenológico de Husserl y el de sus epígonos. Parece considerar el método fenomenológico como un todo más o menos compacto. Si bien matiza los vínculos y consecuencias ideológicas que pueden establecerse entre Husserl y algunos de sus discípulos:

la fenomenología de Husserl puede considerarse como el más tardío intento de asegurar la teoría burguesa con el empuje y los conceptos fundamentales del idealismo alemán [...] por medio de un nuevo retorno al criticismo. Por eso permanece

¹² D. KELLER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*; Basingstocke, London, Macmillan, 1984, p. 38 y ss. Cfr. también J.M. ROMERO CUEVA, *H. Marcuse y los orígenes de la Teoría crítica*, Madrid, Plaza y Valdés, 2011.

¹³ H. MARCUSE, *Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus*, en H. Marcuse, *Schriften I*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 370 y ss.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

vinculada al periodo liberal; [mientras que] en sus continuadores, los materiales eidéticos desarrollados señalan el tránsito y la preparación del pensamiento hacia una ideología de formas de gobierno autoritarias¹⁶.

Marcuse le reprocha al autor de las *Investigaciones Lógicas* su interna vinculación al positivismo, incluso allí donde lo cuestiona, pues su pensamiento se muestra principalmente como una filosofía que «pretende describir lo que es y cómo es». Su problema es, precisamente, que «no señala lo que podría y debería ser».¹⁷ Para Marcuse las «cosas mismas» que persigue la fenomenología, despojadas de toda facticidad, y niveladas en la subjetividad trascendental, son equivalentes, tienen el mismo valor en cuanto hechos de consciencia. Eso hace que el concepto fenomenológico de esencia se aleje de toda significación crítica, y que el antipositivismo de la filosofía husserliana sólo trate de enmascarar sus auténticos «rasgos positivistas», pues la *epojé* se revela como «indiferencia quietista ante lo existente [...] [y] su cuidado por el presente se convierte en cuidado por la eternidad»¹⁸. Para Marcuse, el pensamiento de Husserl es demasiado abstracto y está demasiado alejado de los intereses vitales concretos. En su opinión, sólo Heidegger había sido capaz de insertar la fenomenología en la existencia humana concreta. Interpretó *Ser y tiempo*, como una «senda clara para una nueva ciencia concreta»¹⁹. Una concreción que se plasmaba en conceptos como los de «ser-en-el-mundo» o «historicidad», conceptos con los que la filosofía de Heidegger parecía en disposición de superar las eternas dicotomías entre sujeto y objeto, idealismo y realismo, condiciones materiales y consciencia, hechos y valores. La lectura que hacía de *Ser y tiempo* tenía por objeto vincular nociones heideggerianas como las de «resolución» [*Entschlossenheit*] o «autenticidad» [*Eigentlichkeit*] con su idea de acción radical, núcleo de su pensamiento en este periodo, que consideraba fundamento de todo proyecto revolucionario. Marcuse pretende extraer de los análisis existenciales de Heidegger implicaciones que puedan vincularse con la teoría marxista de la revolución. Considera que en el pensamiento de Heidegger y en el de Marx pueden encontrarse los fundamentos teóricos que impulsan una acción radical capaz de romper con la situación actual y alcanzar, así, una existencia auténtica tanto en la esfera individual como en la social. Para Marcuse, Heidegger plantea que en todo periodo histórico los individuos se hallan sujetos a la caída y a la inautenticidad, constantes que no pueden cambiarse. No reconoce la posibilidad de una transformación que supere la caída en una nueva estructura social. Sólo se limita a sugerir la posibilidad de una autotransformación individual y heroica: «intenta remitir la resolución decisiva a la posición del individuo aislado [...] Pero esta acción [...] es una reestructuración de todas

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ H. MARCUSE, «Zum Begriff des Wessens», en H. Marcuse, *Schriften* III, Lüneburg, Zu Kamlpen Verlag, 2004, p. 46.

¹⁸ *Ibid.*, p. 60.

¹⁹ H. MARCUSE, «Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus»; en H. Marcuse, *Schriften* I, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1981, p. 358.



las esferas de la vida pública»²⁰. En este sentido, su filosofar es *pseudorradical*, pues no tiene en cuenta los problemas de la vida social. No supone un riesgo real para la dominación de fondo que ejerce la sociedad burguesa sobre los individuos, pues ésta permanece inmutable. Sus análisis ontológicos requieren, pues, de una concreción óntica: «la historicidad del *Dasein* exige una corrección [...] en el sentido de un método dialéctico que se muestre como acceso adecuado para todos los objetos históricos»²¹. Para Marcuse el *Dasein* se muestra más como *locus*, que como realidad social, pues lo individual no es un ser humano en general, sino una criatura viva con un desarrollo histórico concreto en una sociedad determinada y bajo un determinado modo de producción. A sus ojos, Heidegger dejaría de lado los constituyentes materiales de la historia. Por eso, tratará de superar la pseudoconcreción que descubre en la apelación fenomenológica a «lo dado», en una concreción histórico-material efectiva. La aprehensión teórica de esa totalidad concreta debe mostrar hasta en sus más mínimos detalles tanto la dimensión negativa de la facticidad, como las posibilidades reales de su transformación histórica. Y todo ello como condición irrenunciable para la transformación de la subjetividad concreta. Esa preocupación por lo concreto —sin desvincularla de la emancipación global del mundo— que está en el origen de su reflexión teórica, se mantendrá a lo largo de su obra, si bien incorporando diferentes aportaciones teóricas (como el psicoanálisis) que permitan vislumbrar los factores de cambio insertos en la realidad. Desde esta evolución de su pensamiento (y a pesar de que seguiría atentamente la obra de Heidegger, con quien comparte en gran medida su crítica a la racionalidad tecnológica), se entiende que sus vínculos internos con la fenomenología quedaran definitivamente rotos. Como escribía en una carta de 1963 a K. Kosík: «hoy rehusaría cualquier intento de establecer una relación interna entre Marx y Heidegger»²².

IV

En 1924, Adorno presentó en Frankfurt su tesis doctoral²³ sobre la fenomenología de Husserl bajo la dirección de Cornelius²⁴. Este trabajo de investigación, que representa lo que más tarde consideraría «filosofía desde una concepción del mundo»²⁵ (es decir, un ejercicio crítico que no consiste tanto en confrontar un pensamiento desde sí mismo, sino desde una determinada perspectiva), parte de las ideas que su

²⁰ *ibid.*, p. 364.

²¹ *Ibid.*, p. 348.

²² H. MARCUSE, *Nachlass. Archivzentrum der Universitätsbibliothek*, Frankfurt am Main.

²³ Este trabajo llevaba por título *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie*.

²⁴ Sobre el papel que desempeña Cornelius en la filosofía temprana de Adorno, cfr. R. HENTSCHEL, *Sache Selbst und Nichtdenkungsgedanke. Husserls phänomenologischerregion bei Schreber, Adorno und Derrida*, Wien, Berlin, Turia und Kant, 1992, p. 35 y ss.

²⁵ Th. W. ADORNO, *Philosophische Terminologie* I, p. 118 y ss.





maestro había desarrollado²⁶: «nos vinculamos a la *Sistemática Transcendental* y a su terminología, y consideramos que nuestra tarea consiste propiamente en dilucidar la oposición existente entre los pensamientos allí expuestos y las ideas de Husserl» (GSA I, 11). Se trata, afirma, de esclarecer la oposición existente entre «los elementos idealistas-trascendentales y realistas-trascendentes en la teoría husserliana de la cosa» (GSA I, 73). Adorno intenta detectar la génesis de esta oposición y corregirla con las ideas de Cornelius. Aunque la epistemología de Husserl equipare el ser inmanente con el ser absoluto (destacando el carácter contingente del mundo frente al carácter necesario de la conciencia), sostiene que sigue manteniendo implícitamente la idea de la existencia de un mundo de cosas en la descripción de las vivencias²⁷. Ese mundo de cosas, lo trascendente, se revela en su concepción de la vivencia como inmediatez que equipara sensación y percepción. Husserl —afirma Adorno— presupone un mundo trascendente que termina por contradecir su idea de la conciencia como «esfera de los orígenes absolutos». Y el problema central que detecta en la fenomenología —entendida como idealismo trascendental— es que no es capaz de legitimar ese mundo trascendente desde la conciencia. De ese modo, incurre en una *petitio principii*, «pues es, precisamente, la existencia de las cosas lo que ha de ser legitimado» (GSA I, 27). Frente a ello, trata de recalcar el papel inmanente de las cosas que vendría dado cuando se comprenden como reglas *para* vivencias, y no *como* vivencias, ni como sus causas. De tal manera, no podría sostenerse, como hace Husserl, que las cosas no se dan de modo inmediato, sino tan sólo como nexos, que podrían explicarse mejor recurriendo a la teoría de las *Gestaltquälitäten* que pone de relieve —como se afirma en la *Sistemática Transcendental*— el carácter mediado de las vivencias en el sucesivo discurrir de la conciencia personal. Es decir, que ninguna vivencia es singular, sino que siempre señala más allá de sí misma, pues está entrelazada con la totalidad de la conciencia individual. Eso es lo que permitiría explicar la adquisición de nuevos contenidos en la conciencia. Así, Adorno cree que se abre la posibilidad para que la fenomenología supere tanto la separación entre génesis y validez del conocimiento, como el criterio de verdad entendido como adecuación.

Con el tiempo Adorno irá ganando una posición crítica propia respecto a la fenomenología husserliana, distanciándose así de los presupuestos empiristas y psicologistas de Cornelius. En 1934, cuando su situación se hace insostenible en Alemania, se traslada a Oxford, donde retoma sus investigaciones sobre la fenomenología. Allí se plantea la posibilidad de conseguir una plaza de profesor, para lo se propone obtener el título de doctor por esa universidad con un trabajo que llevaría por título «The Doctrines of Intellectual Intuition and Intentionality in the

²⁶ H. CORNELIUS, *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München, E. Reinhard Verlag, 1916.

²⁷ Como afirma en *Metacrítica de la teoría del conocimiento*: «el concepto de *datidad* [...] no sólo tiene al mundo *cosal* como modelo de su estructura, sino que [...] presupone ya ese mundo que pretende fundamentar» (GSA 5, 146).

Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl»²⁸. Gilbert Ryle, conocedor de la fenomenología, será su supervisor académico²⁹. La intención que subyace a este estudio es, como le escribe a Horkheimer, «hacer saltar en la filosofía la chispa de la concreción histórica precisamente allí donde se presenta en su forma más abstracta»³⁰. Adorno se propone realizar una «crítica inmanente» —como ya había hecho en su ensayo sobre Kierkegaard— al pensamiento de Husserl. Se trata de «tocarle su misma melodía» con objeto de disolver las diferencias entre el método y la cosa de la que se ocupa. Esa crítica inmanente «no se opone tanto a la fenomenología por medio de un comienzo o proyecto extraño y exterior a ella [sino que la impulsa con sus propias fuerzas] hacia donde no querría ir [...] forzándola a la verdad con la confesión de su propia no-verdad» (GSA 5, 14). Esto es, la confesión de que su intento por disolver el idealismo se mantiene dentro del recinto idealista. En 1937 le dará forma de artículo a esa crítica —que constituye el núcleo de sus reflexiones sobre la fenomenología— con la intención de publicarla en la revista del Instituto. Pero en Nueva York, sede ahora del Instituto, el manuscrito de Adorno será objeto de numerosas objeciones. Pese a la relevancia que le daba, y a su empeño para que apareciese en la *Zeitschrift*, la dirección del Instituto optó, finalmente, por rechazarlo³¹. Sin embargo, las tesis que Adorno sostenía en este trabajo no cambiaron sustancialmente con el tiempo. Las críticas que ahí opone a la fenomenología, así como las objeciones que Horkheimer le hace (plasmadas en un extenso intercambio epistolar), dan cuenta de la distinta valoración que hacen ambos respecto a la filosofía de Husserl. Horkheimer le explica que tanto él como el resto de los miembros del Instituto no consideran adecuada la publicación de su texto, incluso le confiesa su total incompetencia en determinados puntos para juzgarlo (AHB 1, 424). Por su parte, Adorno le expresa que no entiende que haya podido publicarse el ensayo de Marcuse sobre la esencia y que, sin embargo, el suyo, que «representa un progreso esencial respecto al de

²⁸ Para la aproximación a la etapa de Adorno en Oxford, *cf.*: C. PETAZZI, «Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938», en *Text und Kritik*, ARNOLD, H.L. (ed.), 1977.

²⁹ G. Ryle se interesó tempranamente por la filosofía de Husserl, con quien se entrevistó en Friburgo en 1929. Sus primeros trabajos se centraron en la fenomenología y en sus desarrollos por parte de Heidegger e Ingarden.

³⁰ Th.W. ADORNO/M. HORKHEIMER, *Briefwechsel 1927-1937*, vol. 1, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 2003, p. 41. En adelante, la correspondencia con Horkheimer será citada como AHB.

³¹ Adorno había puesto grandes expectativas en este trabajo, que ha sido publicado en su obra completa con el título de «Zur Philosophie Husserls» (GSA 20.1, 46 y ss). Por eso le pidió a Benjamin que actuara de «portavoz positivo del trabajo» (W. Benjamin, *Briefwechsel 1928-1940*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994, p. 203). Horkheimer, Marcuse y Löwenthal no lo valoraron de la misma manera que su autor. En septiembre de 1937, Löwenthal le señalaba a Horkheimer que para él era «difícilmente comprensible que Teddy vea aquí su trabajo más grande [...] Es trágico que este desgaste amenace la actividad [...] de este gran intelecto» (L. Löwenthal, *Schriften*, vol. 4, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 200). Algunas de las ideas formuladas allí cristalizarán en un breve ensayo, «Husserl and the problema of idealism», publicado en 1940 en el *Journal of Philosophy* (GSA 20.1, pp. 119-135). El material sobre Husserl que elaboró durante su estancia en Oxford sólo verá la luz en 1956 con el nombre de *Metacrítica de la teoría del conocimiento*, que dedicará a «Max» —quizá con ironía—, quien tantas objeciones le había puesto a su trabajo sobre la fenomenología.



Marcuse» (AHB 1, 256), sea condenado al olvido. Considera su trabajo como un «asunto de verdadera importancia» (AHB 1, 305), pues en su discusión con la filosofía de Husserl trataba de poner en juego algunos problemas centrales de la teoría del conocimiento (como el concepto de «lo general», el significado de «lo dado» o la relación sujeto-objeto), que podrían servir como preludeo «a nuestra tarea teórica conjunta. Es decir, a la lógica dialéctica, que tengo la esperanza de poder realizar» (AHB 1,41). Horkheimer no sólo le plantea objeciones formales (su extensión, su poca claridad, el uso excesivo de metáforas o de determinados conceptos y citas) que Adorno está dispuesto a reconsiderar, sino que le critica una falta de comprensión «en todos los niveles de significado de los análisis de Husserl», así como que suele «pasar por encima del propio material fenomenológico» (AHB, 1, 258). Y eso es lo que le lleva, en ocasiones, a sostener ideas que no le resultan «familiares» ni a él ni a Marcuse, como cuando indica que la lógica de Husserl es expresión del carácter contradictorio de la realidad. Estas críticas afectan a la estructura y a las intenciones mismas del ensayo. Junto a ellas, Horkheimer también destaca que «ninguno de sus intentos de demostrar la imposibilidad de la intuición categorial es realmente contundente» (AHB 1, 423). En la correspondencia se puede observar, además, la diferente valoración que tienen ambos respecto a la fenomenología como última expresión del idealismo. Para Adorno, a diferencia de Horkheimer, el destino del proyecto fenomenológico concierne al destino del idealismo mismo:

Husserl sobrepaja a todo el idealismo tradicional. Demuestra la dependencia respecto al hecho contingente en su propia concepción del yo, y establece como supuesto verdadero [...] el ideal del supuesto trascendental libre de hechos [...] Si ese análisis es capaz de captar el momento de facticidad, de mundo espacio-temporal, en el *Eidos* ego, entonces el idealismo, cuya crítica había llevado el propio Husserl hasta ese punto, está perdido (GSA 20.I, 100).

Si Adorno consideraba la fenomenología como un intento por escapar de las aporías del idealismo (en el que termina por recaer y que da cuenta del fracaso de todo proyecto idealista); Horkheimer, por su parte, no ve tal fracaso y valora esa tesis de Adorno como un «pronunciamiento pomposo» (AHB 1, 448). Entiende, más bien, la filosofía de Husserl como un proyecto ilustrado, y como un intento por «proporcionar continuidad al idealismo burgués, completando todo poder constructivo para traerlo a su completa función utópica» (AHB 1, 449). Detrás de esta discusión se ocultan ciertos matices que diferencian los proyectos filosóficos de Adorno y de Horkheimer.



El interés de Adorno por la fenomenología en los años treinta —que se convierte casi en «monomanía» (AHB 1, 443)— forma parte de su enfrentamiento crítico a la situación global del pensamiento dominante de la época³². Su crítica a la fenomenología —a la que considera el último intento de salvación del pensamiento burgués— le sirve para profundizar en su programa de una filosofía anti-idealista y desvelar, al mismo tiempo, las raíces de la falsa concreción ontológica o la abierta condena al pensamiento por parte del irracionalismo y el positivismo. Concuere con el *motto* husserliano de que la tarea de la filosofía consiste en dirigirse a «las cosas mismas», en sumergirse a «fondo perdido» en los objetos. En eso, precisamente, estriba el impulso anti-idealista de la fenomenología, en el respeto a lo dado y en el empeño por alcanzar el conocimiento desde un ámbito distinto a la mera subjetividad. Pero subraya que esa inmersión en las cosas que propone la fenomenología no puede prescindir de la dialéctica, ni de la mediación conceptual —que debe abarcar el objeto mediante constelaciones— para evitar cualquier reduccionismo ontológico y la recaída en la *prima philosophia*. Su confrontación con la fenomenología constituye un momento central en la construcción de su pensamiento dialéctico y negativo. Su materialismo pondrá de relieve que la prioridad del objeto sería «la *intentio obliqua* de la *intentio obliqua*, no la *intento recta* desenterrada» (GSA 10.2, 747). La idea de prioridad del objeto necesita de un segundo giro copernicano, esto es, de «la reflexión en el sujeto y de la reflexión subjetiva» (GSA 10.2, 749) que es capaz de poner de relieve la relación del sujeto con lo otro que no es él, y que pondría de manifiesto el carácter no constitutivo de la subjetividad, las determinaciones objetivamente condicionadas del conocimiento. Para Adorno la fenomenología significaba no sólo la contraimagen de la *intentio recta*, sino también un paso más respecto a la *intentio obliqua*, pues no oponía el sujeto al objeto, sino que los consideraba elementos correlacionados. Desde esa correlación se podría ahondar en la mediación objetiva de lo subjetivo en el interior mismo de la filosofía de la conciencia.

Una de las cuestiones que valora de la fenomenología es el modo en que aborda la relación sujeto-objeto, pues «piensa estados de cosas, los juzga, pero no es semejante a ellos»³³, trata de respetar el objeto «incluso cuando no se pliega a las reglas del pensamiento» (GSA 6, 144). Desde este punto de vista, se muestra, en principio, como un intento por superar el dualismo sujeto-objeto, sin reducir ninguno de esos polos al otro, manteniendo la contraposición entre ellos. Sin embargo, su crítica desvelará que esa contraposición se resuelve a la manera idealista, subjetivamente: «la fundamental cosificación de la intención radica ahora en que el apuntar de los actos fuera de sí mismos se le supone un sentido objetivo y, no obstante, referido únicamente a la inmanencia de la conciencia [...] Aquí se impone el impulso anti-

³² Un pensamiento al que se confronta en textos programáticos como «La actualidad de la filosofía» o «La idea de historia natural».

³³ Th.W. ADORNO, *Philosophische Terminologie* II, p. 214.



idealista de Husserl, que, desde luego, es incompatible con el enfoque subjetivo de la intencionalidad» (GSA 20.I, 74). En su opinión, la filosofía de Husserl no sólo representa la forma más actual del idealismo, sino que, al mismo tiempo, constituye un intento de destruirlo desde dentro con sus propios medios, con los medios de la conciencia. Pero ese intento fracasa, pues:

el poder de los conceptos fundamentales de la inmanencia de la conciencia [...] es tan grande, que [...] contra toda intención original, nuevamente despliegan la misma fantasmagoría contra las que habían sido movilizados. Al final de la filosofía husserliana queda la evidencia de que, si se acepta el concepto central idealista —el de la subjetividad trascendente—, ya no se puede pensar nada que no esté bajo el dominio de esa subjetividad y que no sea propiedad suya en el sentido más estricto (GSA 20.I, 52)³⁴.

La filosofía de Husserl, afirma Adorno, trata de romper con la tradición idealista, pero sin distanciarse de sus presupuestos. Por eso se revela como un esfuerzo paradójico, como la «tentativa de desquiciar el idealismo [...] a partir de sus premisas, pero sin tocarlas» (GSA 5, 193). Eso es, precisamente, lo que hace de ella un terreno propicio para ejercer la crítica inmanente y extraer sus consecuencias contradictorias. «La nueva misión de la crítica de la razón» —sostiene— «consiste en evidenciar la construcción del sistema idealista como sistema de conceptos aporéticos, y su corrección lógica como carencia de objeto propio» (GSA 20.I, 84). Para él la filosofía de Husserl constituye la concreción más actual de una construcción aporética: «es un caso de falsa conciencia resultante de sus antinomias, pues cada uno de sus conceptos principales incurre en contradicciones [...] Pero también es conciencia verdadera, ya que desarrolla sus conceptos hasta el punto en que sus contradicciones se hacen manifiestas» (GSA 20.I, 82). Estos presupuestos facilitan la tarea de su crítica inmanente, a la que tampoco quiere convertir en un fetiche. Por eso apela, en ocasiones, a la fuerza de la propia consideración trascendente para hacer estallar el orden del pensamiento al que se opone. De ahí que ponga en juego su posición teórica global para destacar la función ideológica de la fenomenología. Así, a diferencia de su primer trabajo sobre Husserl, el marco intrafilosófico de la crítica se acompaña ahora de una exposición sobre los vínculos de la fenomenología

³⁴ Para Adorno la antítesis entre cosa y fenómeno parece ser eliminada de la fenomenología husserliana, pero en realidad eso no ocurre. Piensa que «el mayor contenido de realidad del concepto husserliano de objeto frente al idealista tradicional hay que atribuirlo únicamente a una mayor medida de cosificación» (GSA 20.I, 56). El fenomenólogo tiene únicamente que pensar los objetos como subjetivamente constituidos y esos objetos están, para él, tan alienados y cosificados que los describe como «segunda naturaleza». De esa manera, al concebir la tarea de la fenomenología como descripción de los contenidos de conciencia se reproduce de nuevo el dualismo de cosa y fenómeno; un dualismo que, para Adorno, queda manifiesto en las *Ideen*. También plantea la proximidad entre el concepto kantiano de objeto y el husserliano de cosa, y en esa aproximación los objetos kantianos le resultan menos «aparentes, fantasmagóricos e irreales» de lo que resultan, a pesar de su «corporeidad, «las cosas» husserlianas.



con el ámbito político y social³⁵: «la lógica husserliana termina siendo expresión del carácter contradictorio de este mundo del que, como lógica, quiere distanciarse. La fenomenología entraña la idea de los antagonismos de la existencia presente» (*ibid.*). De este modo, la *epojé* aparece como un mapa que reproduce fielmente el mundo actual. Mediante esa ficción de la soledad absoluta (un exceso de subjetividad que encubre, en última instancia, su déficit), el individuo se muestra como un cáscara vacía cuyo pensamiento pierde todo derecho crítico sobre lo pensado y deviene mero marco, «producto social meramente receptor, totalmente dependiente de la realidad previamente dada y únicamente dedicado a su adaptación pasiva», y el mundo se revela como una propiedad suya. De ese manera queda consagrado y justificado «lo esencial y necesario del mundo por medio de aquella conciencia absoluta que no necesita de ninguna cosa para existir, pero cuyo contenido se constituye exclusivamente de reflejos del mundo de las cosas» (GSA 20.I, 64).

La crítica inmanente de Adorno pretende poner de manifiesto las contradicciones irresolubles de la fenomenología husserliana —resultado de tratar de unir motivos divergentes de la filosofía burguesa— que si hubiesen sido pensadas hasta el final no habrían derivado en posiciones idealistas o habrían exigido su liquidación³⁶. Una de esas contradicciones y no, desde luego, la menor, es «que el análisis de lo que se encuentra en la conciencia pura, y que precede a todas las ciencias, debe tratar también a esta conciencia como un objeto científico» (GSA 5, 59). Otra es que el absolutismo lógico husserliano deviene idealismo lógico. Ese absolutismo lógico incurre en una *petitio principii*, pues «la objetividad e idealidad de la lógica [...] que debe ser demostrada por la crítica filosófica, ya se hallan presupuestas por un método que atribuye a la lógica una racionalidad y una claridad independientes de su estado de desarrollo» (GSA 5, 67). Lo mismo ocurre con la doctrina de la unidad ideal de la especie «que ha de ser anterior al hecho, y [...] sin embargo queda referida a la pluralidad de los hechos para no ser más que una duplicación tautológica de la pluralidad fáctica» (GSA 20.I, 68).

El eje central de la crítica adorniana a Husserl se dirige a la noción de «intuición categorial», pues la considera la bóveda en la que se sustenta su idealismo y el foco principal en el que se concentra todo el carácter paradójico de su pensamiento. Constituye «el deus *ex machina* de la filosofía de Husserl con el que intenta conciliar los motivos contradictorios de su pensamiento» (GSA 20.I, 129). La importancia que le concede al desmontaje de la intuición categorial viene dada, además, porque la considera una clave en el viraje posterior de la fenomenología hacia la ontología de la mano de Scheler y Heidegger. La función que la intuición categorial cumple en la fenomenología es la de otorgarles el carácter de dato in-

³⁵ Eso es, precisamente, lo que sostiene Horkheimer cuando considera que en algunos lugares decisivos del texto de Adorno la crítica inmanente se ve desplazada por otra trascendente. AHB 1, 426.

³⁶ Como sostenía en «Actualidad de la filosofía»: «Husserl ha purificado al idealismo de todo exceso especulativo, y lo ha llevado a la medida máxima de realidad que le resulta alcanzable Pero no lo ha hecho explotar» (GSA I, 328).



mediato a las verdades de razón. Se trata, afirma, de un concepto aporético, de la unidad paradójica de racionalismo y empirismo (GSA 20.I, 69). Ese concepto es sobre todo «algo inventado para elevar las antinomias fenomenológicas [...] a esencia positiva» (GSA 20.I, 70), y su finalidad es lograr «que el concepto complazca con la intuición» (*ibid.*). Para Adorno, el concepto de intuición categorial es equívoco en sí mismo, pues el carácter de inmediatez que Husserl atribuye a la conciencia de un estado de cosas o la supuesta realidad ideal de los términos sincategoremáticos no es sino la inmediatez del acto de juzgar. Pero, para Adorno, juzgar y ser consciente de lo juzgado es lo mismo. No cabe un segundo acto de tener conciencia de lo que se ha juzgado además del juicio efectivo, a no ser que se reflexione sobre el juicio, reflexión que anularía la inmediatez del acto real de juzgar: «el equívoco de la expresión ‘acto de darnos cuenta de algo que pone ese algo’ es: uno, ser consciente de un estado de cosas y llevar a cabo la síntesis del juicio, y dos, llevar la verdad de ese juicio a la evidencia absoluta» (GSA 20.I 131). Sin embargo, sostiene que «ninguno de los significados de la expresión podría interpretarse como intuición categorial. La síntesis del juicio no es ninguna intuición categorial, porque según Husserl, el juicio, entendido como pensamiento espontáneo, necesita cumplirse mediante alguna forma de intuición. Pero la reflexión, condición necesaria de esa evidencia que, según Husserl, es garantizada por la intuición categorial, es tan poco intuitiva como inmediata» (*ibid.*).

Lo que Adorno rechaza de la intuición categorial no es tanto su dirección hacia un estado de cosas trascendentes (en lo que ve, precisamente, un elemento de interés), sino que ese estado de cosas sea una mera abstracción conceptual, un producto del pensamiento que acaba por ser cosificado. Mediante ella considera que Husserl intenta evadirse de la inmanencia de la conciencia, si bien se trata de un intento que termina en fracaso. Por un lado, porque la facticidad que precede a la conciencia queda anulada, y en su lugar se coloca el mero hecho ideal (de tal modo que aquello que la subjetividad quería conservar como algo independiente de su actividad se convierte en un producto suyo, en algo meramente pensado). Y, por otro, porque la constitución de una trascendencia inmanente conduce a contradicciones irreconciliables con la teoría de la síntesis trascendental que Husserl comparte con el idealismo. Si bien, a diferencia del idealismo clásico, extrae «síntesis e historia de la cosa fija e, incluso, de la forma abstracta del juicio, sin considerar todos los contenidos históricos» (GSA 20.I, 92). Piensa que la insistencia de Husserl en «el objeto rígido y extraño al conocimiento» (*ibid.*) conduce a su quiebra, al mostrar tras su rigidez la «efectividad histórica». Aquí reside para él la «verdadera falsa conciencia» de Husserl que consiste en que la «aceptación y el análisis de la cosificación por el pensador puramente descriptivo [...] conduce a que la historia se haga manifiesta como ‘hallazgo’ del análisis» (*ibid.*).

La aportación de la fenomenología de Husserl como última expresión del idealismo consiste, para Adorno, en haberlo llevado hasta las puertas del mundo de las cosas que no pudo cruzar por quedar atrapado en las premisas idealistas. Si lo hubiese hecho, sostiene, se habría encontrado con que «la historicidad interna de la que se apercebía no es sólo interna; que los hechos se encuentran entre los hechos determinantes del sentido que conforman la génesis; que la génesis misma y, con ella, la condición de posibilidad de todo sentido y también la de la lógica formal,



se da en la historia real, la de la sociedad como instancia verdaderamente objetiva del pensamiento puro» (*ibid.*). Pero la fenomenología, afirma, renunció a hacerlo.

* * *

Horkheimer, Marcuse y Adorno mostraron un temprano interés por la fenomenología, que interpretaron como culminación y ruptura de la tradición filosófica occidental. Sin embargo, será Adorno quien asuma de manera más radical la ruptura con el concepto de filosofía de esa tradición. De ahí que sostuviese que la fenomenología constituía «algo mucho más importante que un mero matiz en el idealismo, y merece toda la atención de la teoría crítica» (GSA 20.I, 99). Resulta destacable que reclamase la atención a la fenomenología en la época en que Horkheimer —en colaboración con Marcuse— ya había desarrollado el programa de una teoría crítica. Mientras Horkheimer y Marcuse comprendían la fenomenología como un momento progresista en el desarrollo del idealismo, Adorno la valoraba como la autoliquidación de ese pensamiento y destacaba su imposibilidad para resolver el problema de la relación entre el ser y la conciencia; un problema que tampoco creía posible disolver oponiéndole, sin más, su mera antítesis materialista. Cifrabla el resultado último de su crítica inmanente a Husserl en su capacidad para desactivar la fuente misma del problema de la relación entre el ser y la conciencia; esto es, la pregunta por un fundamento originario que condicionaría la respuesta en términos reductivos a uno de esos polos. Por eso defendía la necesidad de extraer todas las consecuencias de la liquidación del idealismo. No consideraba —como le reprocha Horkheimer— que su largo viaje a través de la fenomenología de Husserl hubiese sido en vano, porque lo que estaba en juego no sólo era la viabilidad de su propuesta, sino el destino del idealismo en cualquiera de sus versiones. Se trataba de liquidar la pregunta misma a la que quería dar respuesta el idealismo. «No hay que responder a las preguntas de la filosofía burguesa» —le decía a Horkheimer en 1939 en una discusión sobre dialéctica— «porque son expresión de sus antinomias y, por eso, conceptos aporéticos. Sólo podemos [...] mostrar las raíces, la base o el fundamento sobre los que se plantean esas preguntas. Sería muy distinto un mundo teórico en el que esas preguntas hayan desaparecido» (HGS 12, 489).

Horkheimer y Marcuse enmarcaron la fenomenología husserliana dentro de la «teoría tradicional» en la que encontraban una función social positiva, pues «como posibilidad, representa un elemento perteneciente no sólo a la totalidad cultural actual, sino también a un todo cultural más justo, diferenciado y armónico» (HGS 4, 179). En las tendencias actuales de la teoría tradicional y de filosofía burguesa (entre ellas, y de una forma destacada, la fenomenología en su versión husserliana y heideggeriana³⁷) vislumbraban elementos positivos para revitalizar el marxismo. Adorno, por el

³⁷ Como sostenía Marcuse: «vimos en Heidegger lo que primero habíamos visto en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre bases realmente concretas,



contrario, sostenía que tanto la fenomenología, como toda filosofía vigente «no servían para otra cosa que para ocultar la realidad y eternizar su situación actual» (GSA I, 325). Al mismo tiempo proponía un concepto radical de filosofía que renunciara a la ilusión —que veía latir en todo proyecto filosófico— de que era «posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento» (*ibid.*). Esa propuesta contrastaba con las intenciones programáticas del discurso que, como director del Instituto, expuso Horkheimer en 1931. Allí planteaba una relación productiva entre las ciencias empíricas particulares y la filosofía —como impulso totalizador— que sirviera para superar la crisis teórica del momento. El papel de la filosofía —decía allí— debía consistir en tratar de exponer los resultados de las ciencias positivas para reconstruir críticamente el todo del curso histórico y social. En el apéndice de «Teoría tradicional y Teoría crítica», elaborado conjuntamente por Horkheimer y Marcuse³⁸, se puede leer:

La teoría crítica no sólo preserva el legado del idealismo alemán, sino el de la filosofía en general. No es una hipótesis de investigación que demuestre su actividad en la industria dominante, sino un momento indispensable del esfuerzo histórico por construir un mundo que satisfaga las necesidades y corresponda a la fuerza de los individuos. En toda interacción de la teoría crítica y las ciencias especializadas —de cuyo progreso ha de recibir orientación permanente y sobre las cuales ejerce desde hace décadas una influencia liberadora y estimulante— la teoría crítica no apunta simplemente en modo alguno a la ampliación del saber en cuanto tal, sino a emancipar a los individuos de las relaciones que los esclavizan (HGS 4, 219).

Por el contrario, ese mismo año, Adorno sostenía que la realidad no es una totalidad que pueda reconstruirse a partir de las diferentes aportaciones de las ciencias especializadas, y consideraba que el texto que la filosofía tiene que leer es incompleto, contradictorio, fragmentario y carente de intención³⁹. A su análisis crítico de la fenomenología husserliana subyacía un concepto de materialismo que no sólo rechazaba la lógica de la identidad, sino que pretendía romper con la idea de totalidad. El devenir histórico constataría el fracaso de la función liberadora y estimulante de la filosofía que defendía el discurso programático de Horkheimer. Eso impulsó la necesidad de ahondar en las tesis que Adorno había puesto de manifiesto en su discusión con la fenomenología y el empeño por revisar —desde sus raíces— el proyecto emancipador ilustrado.

Recibido: febrero 2013
Aceptado: abril 2013

una filosofía que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no meramente de ideas y principios abstractos», en «Heidegger's Politics: an Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 1977, vol. 6, núm. 1, p. 28.

³⁸ Ese apéndice apareció publicado en el número 6 (3) de la *Zeitschrift für Sozialforschung* y llevaba por título «Filosofía y teoría crítica».

³⁹ Cfr. GSA 1, 325 y ss.

