

LA CRITICA DE T. W. ADORNO A LA TEORIA DEL OBJETO DE HUSSERL*

Carmen Díaz Otero

Abstract

This paper presents the critique of Husserl's theory of object which T. W. Adorno exposes in his Ph. D. dissertation arguing from H. Cornelius' transcendental psychologism. The postulation held there was an intended indistinctness or confusion between sensation and perception which was a consequence of an atomistic psychology and was latter raised in *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Adorno interpreted the postulation as cause of possibility of an immediate knowledge of the mediate. This knowledge is, in turn, interpreted as epistemological dimension of the metaphysics of being rejected by his critical thinking.

I

Uno de los mensajes más inquietantes que la filosofía de este siglo ha emitido, ha sido, sin duda, el crudo análisis de la razón ilustrada que desarrolló T. W. Adorno.

* Las obras de Theodor W. Adorno que se citan con siglas son las siguientes: *TDN*: Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie, en T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 1. *Philosophische Frühschriften*, Frankfurt am Main, Editado por Rolf Tiedemann, Ed. Suhrkamp, 1973, pp. 7-77. *MTC*: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, en T. W. Adorno, *Gesammelte Schriften*, 5. *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*, ed. por Gretel Adorno y Rolf Tiedemann, Frankfurt am Main, Ed. Suhrkamp, 1970, pp. 7-245. La edición en lengua española es *Sobre la Metacritica de la teoría del conocimiento* (trad. de León Mames), Barcelona, Ed. Planeta-Agostini, 1986.

En cuanto a las obras de Edmund Husserl: E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 1. *Bd., Prolegomena zur reinen Logik*, ed. por Elmar Holenstein, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975 (HUA XVIII). Se corresponde en lengua española con E. Husserl, *Investigaciones Lógicas, I* (trad. de Manuel G. Morente y José Gaos), Madrid, Ed. Alianza, 1965 (1929¹), pp. 35-211. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2. *Bd., 1. Teil, Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984 (HUA XIX/I). Se corresponde en lengua española con las pp. 213-382 de *Investigaciones lógicas, I* (anteriormente citado) y con E. Husserl, *Investigaciones Lógicas, II* (trad. de Manuel García Morente y José Gaos), Madrid, Ed. Alianza, 1985 (1929¹), pp. 383-589 (II.2).

E. Husserl, *Ideen zur reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie, 1. Buch, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, ed. por Karl Schumann, 1. Halbband, Text der 1.-3. Auflage, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1976 (HUA III/I). Se ha utilizado la siguiente edición en lengua española, E. Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (trad. de José Gaos), Madrid, F. C. E., 1985 (1949¹), (*Id.*). Las citas de estas obras se han hecho según las traducciones españolas mencionadas.

Desde esta perspectiva la *Dialéctica de la Ilustración*, escrita por él en colaboración con M. Horkheimer, aparece como auténtico paquete explosivo que se activa con la comprensión de su contenido. El duro descubrimiento de una quasi natural componente regresiva de la razón deja mutilada la esperanza del cumplimiento de la tarea crítica y, consecuentemente, invita a considerar la teoría de Adorno como una teoría aporética de la modernidad carente de toda perspectiva. No es éste el momento de dilucidar lo acertado de esta lectura, ni de sopesar los frutos que ofrecería el replanteamiento del problema bajo la clave del paradigma lingüístico. Más bien interesa reconstruir el análisis que hace Adorno de las condiciones de imposibilidad de la autonomía de la razón en el marco de la filosofía de la identidad, en tanto que ésta representaría el momento regresivo del conocimiento¹. Sólo desde la comprensión de su alcance cabría enjuiciar la anunciada resolución del conflicto desde el paradigma lingüístico. Tal tarea trasciende el marco del presente trabajo que, por su parte, se sabe provisional en cuanto a forma y contenido e incompleto respecto del enfoque.

En los escritos de Adorno se realiza un ajuste de cuentas constante con ciertas filosofías de su tiempo en la medida en que éstas serían genuinas representantes de un pensamiento filologizado, cegado con la mediación de lo fáctico (positivismo) o en la mediación del concepto (ontología fundamental). En relación a este último, y con el fin de demostrar que tal degeneración apunta a la propia esencia del concepto² –por lo demás utilizado por la «prima philosophia» para hipostatizar un primero jerárquico–, Adorno realiza diversos estudios críticos sobre la filosofía de Husserl desde una idea de la filosofía como proceso, en la que sus momentos se median y en la que no puede buscarse la reducción a algo último. Frente a la coacción del pensamiento que busca lo definitorio, lo idéntico, lo clasificador, parece necesario oponérsele «rompiendo ese pensamiento desde su interior, enfrentándolo a sus propias exigencias»³. Se trata, en última instancia, de desbaratar las pretensiones de una filosofía que olvida la no identidad del objeto, eliminándola en la adecuación del concepto a la cosa. En definitiva, de realizar una metacrítica de la teoría del conocimiento. Una metacrítica porque, más allá de las cambiantes tesis sobre cuál fuera el principio, buscaría mostrar la ilegitimidad de ese tipo de fundamentación. Justamente se propone Adorno tal tarea en la obra homónima⁴. En ella se encuentran líneas de pensamiento de distinta estructura y procedencia. Motivos kantianos, hegelianos y marxistas conforman, desde un *pathos* no ajeno a Nietzsche, la crítica de la fenomenología de Husserl. Si bien se perciben ecos de Kant y Hans Cornelius, la dialéctica proporciona la base crítica de la obra, determinada por el

¹ Esta tesis se desarrolla en T. W. Adorno, «Justificación de la filosofía», en *Filosofía y superstición*, Madrid, Ed. Alianza/Taurus, 1972 (1962¹), pp. 17 y ss. («Wozu noch die Philosophie», en *Gesammelte Schriften 10*).

² Vid. T. W. Adorno, *Terminología filosófica I*, Madrid, Ed. Taurus, 1976-1977, pp. 30 y ss. (*Philosophische Terminologie, Bd. I*, Suhrkamp Taschenbuch, pp. 20 y ss.).

³ Vid. *supra*, nota 1.

⁴ T. W. Adorno, *MTC*. Esta obra consta de un conjunto de escritos precedentes, en su mayoría, de la etapa que Adorno pasó en Oxford (1934-1937) –capítulos primero, segundo y cuarto–. La introducción y el capítulo tercero se escribieron en los años 1955 y 1956, nada menos que dos décadas después. Los

propio Adorno como «la tentativa de discutir la fenomenología de Husserl en el espíritu de la dialéctica»⁵.

Esto es así no por mera motivación externa sino porque lo que se pretende es exponer la contradictoriedad de un primero absoluto, esto es, reafirmar con Hegel la mediatez de toda inmediatez, a través del desenmascaramiento de la contradicción que supone:

«La idea de una ontología obtenida a partir del nominalismo históricamente irrevocable: Es decir, que debe hallarse una doctrina del ser, preordenada a toda subjetividad y superior a su crítica, en forma abierta o encubierta, de regreso precisamente a esa subjetividad que había disuelto como dogmática la doctrina del ser»⁶.

Colocar el peso del otro lado de la balanza conduciría a un dogmatismo de igual calibre y a una anulación de la dialéctica; éste es el motivo de la dura crítica contra la liquidación por decreto que la dialéctica materialista ejerce sobre el sujeto:

«Sin el factor de la reflexión subjetiva, cualquier concepto de dialéctica sería nulo; y lo que no se halla reflejado en sí mismo no conoce la contradicción, y la perversión del materialismo dialéctico para convertirse en la religión estatal rusa y en ideología positiva se basa, teóricamente, en la difamación de ese elemento en cuanto idealístico»⁷.

El oponer polarmente el *factum* y el concepto atenta contra la dialéctica puesto que en su espíritu está más bien mostrar a cada uno como la mediación del otro. Con este propósito se analiza la obra de Husserl. Es necesario mostrar en la fenomenología, a través de la crítica inmanente, su no verdad, una no verdad fruto de su ilusión de inmanencia, de absolutismo. El escrito de 1924, *Die Transzendenz des Dinglichen und Noematischen in Husserls Phänomenologie* (*La trascendencia de lo objetual y noemático en la Fenomenología de Husserl*) es el primer intento de hacer tal crítica. Sus resultados permanecen en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Aunque en ella la voz de Hegel se haga oír con mayor fuerza, todavía son válidos los argumentos tomados de Kant y Cornelius. Justamente a la localización de este núcleo argumentativo se dedica este trabajo.

II

El absolutismo lógico constituye para Adorno la causa de la tensión y el sojuzgamiento con que el pensamiento científico somete al momento especulativo de la razón. A través de su crítica se ilumina la paradoja clave de la fenomenología: el proceder delimitatorio de la ciencia es elevado a principio metafísico, forzando la

editores alemanes informan, en las consideraciones que introducen al final del volumen, que todavía en 1968 Adorno consideraba esta obra, junto con la *Dialéctica Negativa*, como las más importantes de las que había escrito.

⁵ T. W. Adorno, *op. cit.*, p. 11 (ed. alem., p. 12).

⁶ *Ibid.*, pp. 13-14. (ed. alem., p. 14).

⁷ *Ibid.*, p. 40 (ed. alem., p. 35). Véase también, «Actualidad de la filosofía» en la obra homónima, pp. 73-102, traducción de J. L. Arantegui, Barcelona, Paidós, 1991 («Die Aktualität der Philosophie» en T.W. Adorno, *Gesammelte Schriften I*, pp. 333-344).

consideración de aquello que ha de fundamentar la ciencia como objeto científico. El imperativo de la objetividad, del dato, de atenerse «a las cosas mismas» obliga a mantenerlas libres de la intrusión subjetiva constituyente y a caer, en consecuencia, en un «realismo» prekantiano. Esta contradictoriedad interna a la fenomenología es considerada en *TDN* como expresión de la tensión entre las componentes idealista-trascendental y realista-trascendente de la teoría del objeto de Husserl:

«Nuestro problema era clarificar y corregir la contradicción entre las componentes trascendental-idealista y trascendente-realista de la teoría del objeto de Husserl»⁸.

En el desesperado intento de superar el χωρισμός platónico que supone la trascendencia objetual surge la componente idealista-trascendental que Husserl introduciría con la consideración de la «jurisdicción de la razón», esto es, con el reconocimiento de la subjetividad constituyente. El que tal intento resulte vano es consecuencia, según Adorno, de la paradoja del idealismo trascendental⁹, pues éste no reconoce que su propio proceder obliga a superar el viejo criterio de la verdad como adecuación, a ir más allá de la separación entre génesis y validez del concepto¹⁰. Bajo estos supuestos el absolutismo lógico generador de la cosificación no tendría cabida, como tampoco su causa: el mantenimiento de un principio de identidad abstracta. En este punto exacto encontramos la continuidad argumentativa entre la temprana obra de Adorno (*TDN*) y la madura (*MTC*).

La pregunta por la cosa, por las cosas mismas, que mueve a Husserl parece ser el motivo del esfuerzo fenomenológico. La historia de la filosofía puede leerse como sistemático intento de respuesta a aquella pregunta, y una constante de esta historia han sido los martilleantes cuestionamientos, por parte de algunos filósofos, de la posibilidad de llegar a un conocimiento de lo que sean las cosas sin tener en cuenta la experiencia. Husserl se rebela contra el dogmatismo empirista que quiere ver en la experiencia la fuente de legitimación de todo juicio sin haber estudiado previamente las posibles formas de éste y la posibilidad de una diferencia radical en ellas¹¹, y que pretende evitar la necesidad de admitir las esencias u objetos específicos al entender éstos como su extensión pero sin poder explicar qué es lo que confiere unidad a tal extensión. La identificación de la cosa con la cosa natural es el resultado de la posición filosófica empirista, fruto, según Husserl, del prejuicio que presupone «afirmar rotundamente que todos los juicios admiten fundamentación empírica, e incluso la requieren»¹².

De las consideraciones anteriores se deriva la posibilidad de leer *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* como el intento de explicación de un método de «acceso a las cosas mismas» que evite la, cuando menos

⁸ T. W. Adorno, *TDN*, p. 73 (las traducciones de todas las citas de este ensayo son obra de la autora).

⁹ Vid. T. W. Adorno, *MTC*, pp. 215 y ss. (ed. alem., pp. 176 y ss).

¹⁰ Sobre la separación entre génesis y validez, vid. *MTC*, pp. 95 y ss. (ed. alem., pp. 73-85). Sobre el hallazgo husserliano de la cosificación y los límites de la solución que ofrece en las *Meditaciones Cartesianas* y en *Lógica Formal y Trascendental. Intento de una crítica de la razón lógica*, vid. *op. cit.*, pp. 265 y ss. (ed. alem., pp. 352-359).

¹¹ Vid. E. Husserl, *Id.*, pp. 48 y ss. (HUA III/I, pp. 41 y ss.).

¹² *Op. cit.*, pp. 49 (HUA III/I, p. 42).

infundamentada, identificación de «cosa» con «cosa natural». Por eso la *epoché* fenomenológica ha de ser entendida como diferente de la exigida por el positivismo¹³. Y si éste pregona la necesidad de hacer «remontar toda fundamentación a aquello con lo que nos encontramos inmediatamente (en la experiencia objetiva)»¹⁴, y si el proyecto fenomenológico se ha de diferenciar de aquél, ¿qué debemos entender como lo que Husserl quiere oponer a «lo que nos encontramos inmediatamente»? El propio autor señala como fundamento de derecho de todas las afirmaciones racionales «la 'visión' directa no meramente la visión sensible, sino la *visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente*»¹⁵.

La diferenciación respecto al proyecto positivista sería difícil a no ser que la afirmación de Husserl se entienda como la explícita negación de aquella tesis, esto es, hay que buscar la fundamentación del conocimiento en «lo que nos encontramos inmediatamente», pero «lo que nos encontramos inmediatamente» no es jamás algo natural, algo que tenga por base una realidad natural exterior sino más bien aquello que nos presenta la «conciencia pura en su absoluto ser propio»¹⁶. Husserl explica su propio proceder de la siguiente forma:

«En lugar de *llevar a cabo* de un modo ingenuo los actos inherentes a la conciencia constituyente de la naturaleza, con sus tesis trascendentes, y de dejarnos determinar a tesis trascendentes siempre nuevas por las motivaciones implícitas en esos actos, ponemos todas estas tesis 'fuera de juego', no las hacemos con lo demás; dirigimos la mirada de nuestra aprehensión e indagación teórica a la *conciencia pura en su absoluto ser propio*. Así, pues, esto es lo que queda como el 'residuo fenomenológico' buscado, lo que queda a pesar de que hemos 'desconectado' el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos»¹⁷.

La crítica que Adorno realiza a Husserl consiste, ni más ni menos, en negar la realización del proyecto fenomenológico en la línea recién señalada¹⁸.

Parece absolutamente sensato, en principio, pretender ganar la explicación de las cosas del mundo natural desde la descripción de las vivencias de la conciencia. Ahora bien, para que la distinción entre ser de la conciencia –vivencia– y ser objetual (*dingliches Sein*) tenga legitimidad tendría que hacerse una descripción de las vivencias en la que no estuviera presente el ser como realidad, el ser objetual (*dingliches*), al que aquéllas pretenden fundamentar. En caso contrario se cometería una petición de principio. Pues bien, éste es el reproche que Adorno hace a Husserl y que se encarga de desarrollar en *TDN*: «Las investigaciones siguientes deben confirmar que en Husserl se encuentra efectivamente la presuposición ilícita del ser objetual»¹⁹.

La posición de un mundo trascendente contradice la presuposición de la conciencia como la esfera del «ser de los orígenes absolutos» porque su existencia no

¹³ *Op. cit.*, p. 74 (HUA III/I, p. 66).

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Op. cit.*, p. 50 (HUA III/I, p. 43).

¹⁶ *Op. cit.*, p. 115 (HUA III/I, p. 107).

¹⁷ *Ibid.* (HUA III/I, pp. 106-107).

¹⁸ Vid. T. W. Adorno, *TDN*, pp. 15-16.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 27.

se constituye a través de la conciencia que lo ha de legitimar gnoseológicamente.

La trascendencia de lo objetual y noemático en la Fenomenología de Husserl se articula en tres apartados que se corresponden con otras tantas secciones de *Id.* En torno a la «Meditación fenomenológica trascendental» (Sección 2ª de *Id.*) se realiza la crítica de la teoría del objeto de Husserl. En ésta se descubren una serie de contradicciones que plantearán varias consecuencias importantes para la teoría del conocimiento en general, que Husserl expone en «Metódica y problemática de la fenomenología pura». Por último, a propósito de lo afirmado en «Razón y realidad» (Sección 4ª de *Id.*) se descubre una corrección parcial de la contradicción en la teoría del objeto y se sacan las consecuencias oportunas con respecto al idealismo trascendental²⁰.

Tenemos la intención de reflejar la crítica de la teoría del objeto porque la tesis allí mantenida: indistinción o confusión interesada por parte de Husserl entre sensación y percepción, va ser retomada en *MTC* e interpretada nada menos que como causa de la posibilidad de un saber inmediato de lo mediato. Y éste, a su vez, como la dimensión gnoseológica de la metafísica del ser.

Asimismo, el desprecio de la función simbólica de los contenidos, entendido en *TDN* como coartada que permite adscribirles un falso carácter inmediato, reaparecerá en *MTC* a la hora de realizar la crítica del concepto de «datum».

La permanencia de estas críticas en toda la obra de Adorno nos parece motivo más que suficiente para valorar su tesis doctoral a pesar de la suscripción explícita que ella hace de las tesis del psicologismo trascendental de su director, Hans Cornelius²¹. Nos parece obligado, sin embargo, presentar someramente las líneas de la polémica entre éste y Husserl en la medida que pueden hacer comprensible desde qué supuestos critica *TDN* la fenomenología.

La existencia de un debate entre Husserl y Cornelius está de sobra acreditada²². Sin poder entrar en detalles, creemos suficiente señalar los dos puntos en los que ambos autores chocan de una forma más radical y que están dotados de consecuencias metodológicas incompatibles. En primer lugar estaría la cuestión de la posibilidad o imposibilidad de la imposición de la universalidad de un modo descriptivo. Ello se traduce en la problemática gnoseológica de las teorías de la abstracción. Para Husserl, defensor de la abstracción ideante, una peculiar forma de abstracción

²⁰ Vid. *op. cit.*, p. 18.

²¹ A este respecto dice textualmente Adorno en *TDN*, p. 12: «Suscribimos la *Sistemática trascendental* y su terminología y vemos propiamente nuestra tarea en hacer comprensible la oposición entre los conocimientos allí expuestos y las *Ideas* de Husserl –en tanto que se trate de la teoría de la cosa en sí–. También allí donde no se la cita expresamente existe una sin más manifiesta conexión entre nuestra investigación y la *Sistemática trascendental*».

Esta confesión de suscribir las tesis de la psicología trascendental de Cornelius es el motivo por el que la mayoría de los estudiosos de su obra desprecian *TDN* por poco original (vid. a este respecto vg. C. Petazzi: «Studien zu Leben und Werk Adornos bis 1938», en *TEXT + KRITIK, Theodor W. Adorno*, München, Ed. Heinz Ludwig Arnold, 1983, pp. 22-43, en especial, p. 29. Sin embargo, la asunción de esta crítica en obras maduras –lo que no quiere decir, naturalmente, la suscripción del psicologismo trascendental– nos parece razón suficiente para sentirnos empujados a conocerla a través de la única exposición sistemática de ella.

²² Vid. a este respecto la obra de I. Kern, *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964, en donde se analiza

en la que el sujeto no constituye las esencias dotadas de una naturaleza ideal e intemporal, Cornelius es un moderno representante de la abstracción comparativa de Hume y lo critica en los siguientes términos:

«Creo poder afirmar que las mezclas y confusiones que comete Cornelius entre lo que pertenece al *contenido intencional* del conocimiento (a su sentido ideal, a lo que mienta y a lo que en ello necesariamente está implicado) y lo que pertenece al *objeto intencional* del conocimiento, y también entre estos dos y lo que pertenece más o menos remotamente a la mera *constitución psicológica* de la vivencia del conocimiento (eventualmente sólo a los simples fenómenos que acompañan la intención o a sus fundamentos genéticos inconscientes o imperceptibles), son confusiones que en la literatura sobre estos temas nunca se han llevado al extremo a que Cornelius los lleva»²³.

Negada la posibilidad de un origen de las representaciones universales sobre la base de esencias que se nos imponen descriptivamente, es un proceder consecuente negar su independencia de los contenidos sensibles y, a su vez, en el plano metodológico, negar la formación de los juicios existenciales sobre aquéllas a partir de la existencia de actos peculiares que nos faciliten el acceso a determinados modos de donación de estos objetos universales. Por ello, y con respecto al problema de la verdad o de los juicios existenciales, Cornelius queda atado, según Husserl, a los contenidos sensibles como base de cualquier representación, y, en última instancia, de juicio, mientras que él, al aceptar una donación accesible descriptivamente, puede enfocar el problema de la verdad o de su conocimiento como un peculiar acto de la conciencia.

Antes de pasar a ver el asunto desde el lado de Cornelius y Adorno queremos introducir aquí una reflexión sobre aquello que, a nuestro juicio, guía, más allá de las disputas conceptuales, el encono de la polémica por parte de Husserl.

Husserl entiende a Cornelius como negador de la posibilidad del conocimiento de objetos generales, de especies como el propio concepto de esencia, de un modo apriorístico e inmediato-intuitivo. La respuesta del problema que le ocupa —la validez del conocimiento objetivo— no puede venir dada por consideración de la génesis (meramente psicológica, diría Husserl). En este sentido, Cornelius, aparece como el que, reiteradamente, insiste en confundir los planos de abstracción del pensamiento. No pretendemos terciar en la polémica, y mucho menos en el acierto o desacierto de las críticas conceptuales anteriormente expuestas, porque entendemos nuestra tarea como el intento de presentación de la crítica de la fenomenología en la obra temprana de Adorno, quien, a su vez, jamás persiguió hacer una contribución a la investigación filológica de Husserl²⁴. Sin embargo, no deja de parecernos un

la relación de Husserl con el Neokantismo, si bien sólo a través de dos de sus representantes: Natorp y Rickert. No obstante, en el segundo de los anexos, Kern presenta la relación de obras de esta corriente leídas por Husserl y cita expresamente a Cornelius como representante del neokantismo psicologista junto con Benno Erdmann y E. von Aster (p. 432). De Cornelius se sabe Husserl leyó: *Versuch einer Theorie der Existentialurteile* (1894); *Psychologie als Erfahrungswissenschaft* (1897); *Über Gestaltqualitäten* (1894). En relación a menciones de las polémicas con Cornelius, vid. E. Husserl, *IL I*, pp. 174 y ss. (HUA XVIII, pp. 209 y ss.), también *IL I*, pp. 370-376 (HUA XIX/I, pp. 211-217).

²³ *Op. cit.*, p. 371 (HUA XIX/I, p. 211).

²⁴ Coincidimos en este sentido con la tesis de Alfred Schmidt expresada en A. Schmidt, «Begriff des Materialismus bei Adorno», en L. von Friedeburg, y J. Habermas, (ed.): *Adorno-Konferenz 1983*,

tanto extraño que se ensañase de tal forma con un mero psicologista, incapaz de diferenciar los planos natural y fenomenológico. Tenemos la impresión de que las críticas de Cornelius le afectan desde un lado más serio. Con la reivindicación de la génesis pudiera ser que estuviera hablando no de génesis psicológica sino de génesis trascendental, con el cuestionamiento de la teoría del objeto podrían estar señalándose limitaciones y contradicciones inherentes al propio método fenomenológico. Intentaremos en las páginas siguientes presentar la crítica de la teoría del objeto y, como consecuencia, del método fenomenológico que Adorno realiza desde la *Transcendentale Systematik* de H. Cornelius.

El núcleo de la crítica de Adorno de la teoría del objeto de Husserl²⁵ consiste en la localización de una contradicción. Los objetos son para éste trascendentes a la conciencia pero, sin embargo, ésta es la esfera de los orígenes absolutos en los que ha de hallarse la medida de lo que las cosas son. Para hallar en la conciencia la medida de lo que las cosas son, tiene que ser posible fundamentar desde ella el ser objetual. Ahora bien, si el ser objetual está ya subrepticamente coestablecido en la conciencia, la posibilidad de fundamentación desaparece y se cae en la falta lógica de petición de principio. Esto es lo que en opinión de Adorno ocurre en la fenomenología que, consecuentemente, resulta imposible como método.

La primera muestra de tal contradicción se halla, según Adorno, en la ambivalencia del significado del término «cogitatio» en Husserl. En algunos pasajes de *Id.*²⁶ son consideradas como «cogitatio» las «vivencias de la conciencia en general»; en concordancia con la más amplia acepción de la cogitatio cartesiana, incluyen las sensaciones. Sin embargo, en otras ocasiones²⁷ se restringe su significado al de vivencia intencional. Por ello se podría pensar que en este caso las sensaciones quedarían excluidas de la acepción de «cogitatio», pero nuevamente aparecen textos en los que se contradice expresamente esta suposición:

«El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en el todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos. Por eso empieza la fenomenología con los problemas de la intencionalidad»²⁸.

En qué sentido puedan ser entendidas las sensaciones como vivencias intencionales es, justamente, el motivo que determina la suposición detranscendencia de la cosa, porque Husserl concibe las sensaciones como conciencia de cosas (*Dingen*)²⁹, y la conciencia de las cosas sólo puede entenderse de dos maneras según Adorno (y Cornelius).

Frankfurt am Main, Ed. Suhrkamp, 1983, pp. 14-31, en especial pp. 20-21.

²⁵ Para una exposición descriptiva de esta parte de la filosofía de Husserl en lengua española, vid. Mayz Vallenilla, *Fenomenología del conocimiento. El problema de la constitución del objeto en la filosofía de Husserl*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1954.

²⁶ E. Husserl, *Id.*, pp. 348 y ss. (HUA III/I, pp. 337 y ss.).

²⁷ *Op. cit.*, p. 82 (HUA III/I, p. 73).

²⁸ *Op. cit.*, p. 348 y ss. (HUA III/I, p. 337).

²⁹ Para una aclaración de la equívoca terminología, vid. Mayz Vallenilla, *op. cit.* pp. 69-75, n. 2, y también E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, Ed. Walter de Gruyter & Co., 1970 (1966¹), p. 34, n. 41.

Una primera solución sería que, como las cosas son un complejo de percepciones³⁰, llegamos a conocerlas por medio de las vivencias llamadas representaciones. Estas constituyen un saber presente de objetos que no son presentes³¹, presuponen, pues, el recuerdo. Esta es la concepción de H. Cornelius de las representaciones o «vivencias de tipo α ». A ellas opone las «vivencias de tipo α », las sensaciones, que se dan como impresiones en la percepción sensible y que constituyen un saber presente de objetos inmediatamente dados y presentes. Pero tales objetos no serían cosas –porque estas suponen, como ya indicamos, un complejo de percepciones– sino simplemente *fenómenos* cuyo ser percibido y su existir coinciden³². Ahora bien, junto a las cualidades fenomenales que así se nos presentan se dan también simultáneamente cualidades objetuales. Estas están determinadas por el recuerdo, esto es, son «vivencias del tipo α » y en ellas radica la posibilidad del conocimiento de lo percibido como *cosa*.

En la vivencia presente se daría, paralelamente las cualidades fenomenales que la determinan, una asociación con vivencias (impresiones) pasadas (de semejanza, etc.) que es la mediación que posibilita la concepción de las cualidades objetuales, y, en última instancia, la constitución de la identidad de una cosa:

«Lo dado 'sensible' o 'intuitivamente' tiene, por tanto, como tal, sólo atributos fenomenales. Hasta qué punto el ser dado de estos atributos, por su parte, también tenga su origen en una cooperación del entendimiento será investigado en lo que sigue. Por el contrario, todos los atributos objetuales son dados por el 'entendimiento'. La interpretación objetual delo dado sensiblemente se basa, pues, en una 'transformación' de éste por el entendimiento»³³.

Queda claro, pues, que para Cornelius la vivencia con función simbólica («vivencias de tipo α ») es la auténtica «cogitatio» y su «cogitatum» es, por principio, algo complejo en el que abstractamente se diferencian cualidades meramente fenomenales y cualidades objetuales obtenidas por la elaboración de la razón, esto es, cualidades obtenidas por la asociación al fenómeno presente de algo no presente y que implica la intervención del recuerdo como condición de posibilidad de la asociación.

Husserl rechaza explícitamente el que la percepción de la cosa sea actualización de algo no presente, esto es, presuponga el recuerdo, y ello lo sabemos a propósito de su crítica de la teoría de las imágenes y de los signos en *Id.*, donde se afirma:

«Sería inherente a todo ente la posibilidad de principio de intuirlo, simplemente, como lo que él es, y en especial de percibirlo en una percepción en que se diese en su misma y propia persona *sin intermedio alguno de 'apariencias'*»³⁴.

No nos queda, pues, más que una segunda solución al problema de en qué sentido

³⁰ «Según las anteriores consideraciones ha de hacerse constar, ante todo, que lo dado en un tiempo cualquiera de nuestra vida no es, nunca, simple sino, siempre, compuesto». En H. Cornelius, *Transcendentale Systematik. Untersuchungen zur Begründung der Erkenntnistheorie*, München, Ed. Ernst Reinhard, 1916, p. 66. (las traducciones de las citas de esta obra han sido hechas por la autora).

³¹ Para una localización más exacta de estas definiciones, vid. H. Cornelius, *op. cit.*, pp. 59-69.

³² Vid. *op. cit.*, p. 112, y también T. W. Adorno, *TDN*, pp. 28 y ss.

³³ H. Cornelius, *op. cit.*, p. 92.

³⁴ E. Husserl, *Id.*, p. 97 (HUA III/I, p. 89).

pueden entenderse las sensaciones como vivencias intencionales. Esta solución pasa por comprender la cosa (*Ding*) como algo trascendente por principio a la conciencia de ella pero que, paradójicamente, se da de modo inmediato en tal conciencia.

El artificio o la presuposición que está detrás de tal paradoja es criticada por Adorno con el mismo argumento con que Cornelius criticó a Franz Brentano. Ambos (Brentano y Husserl) establecerían, junto a los contenidos dados de modo inmediato, los actos de su vivencia o su percepción, eliminando la dimensión fenomenal de los objetos del conocimiento, la única que no necesita una mediación, esto es, de la distinción entre percepción y percepto en terminología de Husserl. Pero, al obrar de tal modo, otorgarían un falso carácter objetual a las sensaciones, que, al ser entendidas como vivencias inmediatas de objetos, postulan en definitiva un correlato trascendente a sí mismas³⁵.

Adorno encuentra esta sorprendente solución oculta en la oscuridad del concepto de percepción de Husserl. Con respecto a ella, Husserl distingue la percepción inmanente –aquella en la que forman «percepción y percepto esencialmente una unidad inmediata»³⁶– y la percepción trascendente –aquella en la que la percepción no es del mismo género que lo percibido³⁷–. El primer tipo de definición de percepción parece ser correcta si se entiende por percepción la impresión, lo que también concordaría con la afirmación de que «puede un percepto ser perfectamente el mismo una vivencia de la conciencia»³⁸. El segundo tipo, a su vez, sería correcto siempre y cuando se le entienda como representación pero no como percepción en general, porque entonces también se encontrarían en ella los contenidos de las impresiones.

Adorno reprochará a Husserl atribuir a la percepción interna las características de la percepción sensible (inmediatez, indistinción entre percepción y percepto, la sensación y lo sentido) para poder otorgar a la percepción de *cosas* el carácter de inmediatez que corresponde a las sensaciones. Con ello olvida Husserl el necesario carácter mediado de toda representación (y ésta es la forma en la que las *cosas* se presentan) que prohíbe hablar de las cosas representadas como trascendentes en tanto que su constitución es puramente inmanente a la conciencia, en tanto es relación entre vivencias, esto es, en tanto que la relación de la percepción con lo percibido es entendida como un saber de vivencias anteriores que no necesita para nada una relación a algo trascendente de lo que la percepción sería tal:

«Si Husserl hubiera realizado de forma consecuente la diferenciación entre percepción inmanente y trascendente, se habría encontrado con el ser-fundado de la última en la primera y habría tenido que decidirse por separar claramente las 'partes de contenido de la impresión' de las 'partes de contenido de la representación'. Pero, en vez de esto, coordina la percepción inmanente y la trascendente como fuentes del conocimiento igualmente autónomas. Con ello hace de la dación de *cosas*, falsamente, una dación *inmediata*, a pesar de que éstas también

³⁵ Vid. T. W. Adorno, *op. cit.* p. 29. También H. Cornelius, *op. cit.* pp. 90 y ss., y su *Einleitung in die Philosophie*, Berlín, Ed. B. G. Teubner, 1921 (1912¹).

³⁶ E. Husserl, *Id.*, p. 86 (HUA III/I, p. 78).

³⁷ Husserl dice textualmente: «El matiz o el escorzo, aunque lleve el mismo nombre, no es, por principio, del mismo género que lo matizado o escorzado», *Id.*, p. 94 (HUA III/I, p. 86).

³⁸ *Op. cit.*, p. 79 (HUA III/I, p. 71).

dentro de su concepción (una vez asumida la cuestionable ampliación del concepto de percepción) son dadas sólo en una percepción *transcendente*, por tanto, en partes de vivencias de la clase α »³⁹.

Cornelius y Adorno entienden la conciencia de la cosa fundada en el discurrir personal de la conciencia: Así parece pensar también Husserl cuando en *Id.*, a propósito del famoso ejemplo de la percepción de la mesa, asevera:

«Cierro los ojos. Mis restantes sentidos no están en relación con la mesa. Ahora no tengo de ella ninguna percepción. Abro los ojos y tengo de nuevo la percepción ¿La percepción? Seamos más exactos. Al retornar, no es, en ninguna circunstancia, individualmente la misma. Sólo la mesa es la misma, en cuanto tengo de ella conciencia como idéntica en la conciencia sintética que enlaza la nueva percepción con el recuerdo»⁴⁰.

Pero, inmediatamente, abandona esta concepción, pues al afirmar que «la cosa percibida puede ser sin ser percibida, también sin ser consciente sólo potencialmente, y puede ser sin transformarse»⁴¹ está de nuevo afirmando la trascendencia de la cosa, de la que la conciencia a través de la percepción sólo puede ser conciencia puntual. Aquí está, en última instancia, la diferencia más radical en la concepción de la psicología de Husserl y Cornelius, y el motivo de la suposición de la trascendencia de la cosa, según Adorno. Husserl suscribiría una psicología atomista que no le permitiría explicar desde el propio discurrir de la conciencia personal el hecho de las expectativas de aparición de nuevos contenidos, de ahí la necesidad de hipostasiar un correlato trascendente de las impresiones. Sin embargo, Cornelius y Adorno al reconocer el papel de las cualidades de la forma (*Gestaltqualitäten*) pueden explicar la expectativa de entrada de nuevos contenidos, porque en toda vivencia se da un saber de relación al pasado que la integra como parte de una multiplicidad sucesiva y que permite prever la entrada de contenidos nuevos que, como ella, formarían parte de esa multiplicidad⁴².

Para Cornelius y Adorno del hecho de que las cosas no sean perceptibles inmanentemente (puesto que no son vivencias) no se sigue que no sean «encontrables» (*vorfindlich*) en el conjunto de las vivencias. Bastaría una actualización del concepto de cosa críticamente purificado por Kant (y aquí se observa una vez más el neokantismo de Cornelius) para entender que las cosas no son vivencias particulares sino relaciones entre vivencias, «leyes de su discurrir» y , en cuanto tales, serían estrictamente inmanentes al conjunto de la conciencia⁴³.

³⁹ T. W. Adorno, *TDN*, p. 30.

⁴⁰ E. Husserl, *op. cit.*, p. 92 (HUA III/I, p. 84)

⁴¹ *Ibid.*, loc. cit., Adorno, señala, además, otros textos de Husserl que apoyarían esta lectura, *vg.*, *Id.* p. 197 (HUA III/I, p. 186), donde Husserl advierte que «ninguna vivencia concreta puede pasar por independiente en sentido plenario». Por otra parte, el hecho de que Husserl subordine los datos hyléticos al problema de la intencionalidad es interpretado por Adorno como un elemento a favor de una psicología no atomista (Vid., *vg.*, *TDN*, p. 45).

⁴² Vid. H. Cornelius, *Transcendentale Systematik*, pp. 53-76 y 114, donde se señala la existencia de un «más» que se da en ulterior reconocimiento de un contenido dado. Y ese «más» existe porque el contenido, en el recuerdo, aparece siempre inscrito en una sucesión, y no aislado. Vid. también su *Einleitung in der Philosophie*, pp. 213 y ss., n. 1.

⁴³ Vid. T. W. Adorno, *TDN*, pp. 32 y ss.

Con esto, la diferencia más radical de los modos de ser, señalada por Husserl, se tambalea: la existente entre conciencia y realidad⁴⁴ y entre sus respectivas modalizaciones (contingencia del mundo, necesidad de la conciencia). Desde el estricto inmanentismo se critica esta separación y la adjudicación de un sentido «casual» al mundo. Si bien todo juicio objetivo puede resultar falso, es decir, puede ser refutado por el conjunto de nuestras vivencias, esto no significa someter las cosas a la «dubitatio», porque si se dan vivencias, ellas como conjunto determinan la objetividad según unos cánones que, en terminología de Cornelius, se denominan «primera y segunda categoría» y que tendrían el rango de legalidades trascendentales al modo kantiano. Ellas tendrían por función definir las asociaciones que realizamos a partir de una vivencia presente hasta llegar a identificar algo como una *cosa*.

Husserl defiende la inmediatez del objeto porque con ello pretende ganar una esfera del ser absolutamente originario que alejaría de su filosofía los reproches de subjetivismo y la garantizaría como científica. No comprende que su intento de rebajar la activa constitución por el sujeto le obliga a otorgar a la cosa una prekantiana dimensión trascendente. Dicha dimensión es inaceptable en opinión de Cornelius y Adorno, quienes entienden las cosas (*Dinge*) como reglas para las vivencias (*Erlebnisse*).

A la acusación de confusión entre las determinaciones fenomenales (*phänomenalen*) y objetuales (*dinglichen*) se sumaría una nueva, extraída de las presuposiciones que existen tras el concepto de lo «inmediatamente dado». Esta inmediatez deslegitimaría la separación entre la cosa y su idea. Entre las características de lo «inmediatamente dado» está la de poseer un ser únicamente momentáneo que se identifica con su ser percibido, por lo que resulta claramente insuficiente para fundamentar la identidad del objeto que, más bien, ha de ser comprendido como aquello que confiere identidad a una serie de vivencias. Reconocer esto sería reconocer la unidad de la conciencia y su papel en la formación de los conceptos. La génesis del *noema* en la unidad de la conciencia atenta directamente contra dos suposiciones de la fenomenología:

1. La trascendencia de la cosa quedaría contradicha por la participación constitutiva de la conciencia. Lo dado es elaborado por la razón.

2. El fluir temporal de la conciencia apunta a la temporalidad como determinante de la unidad de la cosa. Por eso, el intento de justificación de la trascendencia objetual a través de la subjetividad llevaría a la fenomenología a anticipar la posición de Heidegger⁴⁵ y a –lo que es más importante para nuestros intereses– reconocer que la razón establece un orden conceptual de aquello que se nos da de un modo inmediato, lo fenomenal.

La imposibilidad de prescindir de esta dimensión estrictamente fenomenal de lo dado obliga a entender la cosa no como algo acabado, ajeno y trascendente, sino más bien como un conjunto legislable de apariciones susceptible de constantes correcciones a través de la experiencia. La *epoché* fenomenológica es imposible.

⁴⁴ Vid. E. Husserl, *Id.*, pp. 94-97 (HUA III/I, pp. 85-89).

⁴⁵ Vid. a este respecto T. W. Adorno, *MTC*, pp. 236 y ss. (ed. alem., pp. 183 y ss.).

III

El fondo de la argumentación contra Husserl es kantiano. En la «Deducción trascendental de las categorías» de la *Crítica de la Razón pura* aparece explícitamente afirmada la necesidad de sometimiento tanto a la unidad de aperccepción como a las condiciones formales de espacio y tiempo para que el conocimiento sea posible. Porque no sólo tengo conciencia de las representaciones de las cosas externas, sino también de ellas mismas, el fenómeno constituye el punto de partida del conocimiento, como el lugar donde se hallan entrelazadas las determinaciones que constituyen su concepto. Por otra parte, la constitución de este concepto –la necesaria unidad de síntesis de las determinaciones– supone la conciencia de identidad del yo, esto es, reconocer el papel constitutivo de la subjetividad:

«La misma unidad trascendental de la aperccepción hace, a partir de todos los fenómenos que pueden aparecer reunidos en una experiencia, un conjunto –regulado por leyes– de todas esas representaciones. En efecto, tal unidad de conciencia sería imposible si, al conocer la diversidad, el psiquismo no pudiera adquirir conciencia de la identidad de la función mediante la cual combina sintéticamente esa misma diversidad en un conocimiento. Consiguientemente, la originaria e ineludible conciencia de identidad del yo es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no sólo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un objeto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados»⁴⁶.

Independientemente de la crítica que Adorno realiza de Kant, para quien –según nuestro autor– las formas se transforman en un absoluto primero⁴⁷, el kantismo de Cornelius sirve para fundamentar la acusación de trascendencia objetual. Este reproche sigue siendo válido aun cuando se recurra, como en *Id.*, a la razón (*Vernunft*) para justificar la verdad de lo que se nos presenta en la «intuición que da originariamente». Allí la trascendencia de la cosa se legitima por una conciencia a la que con anterioridad se le prohibió toda relación con lo objetivo.

IV

El pánico a reconocer la activa constitución de la objetividad, de la «cosa misma», por el sujeto ha de entenderse, según *MTC*, como expresión de algo que la filosofía de la subjetividad siempre quiso evitar: el problema de la contingencia. Ella es la causa de la absolutización de lo lógico que realiza la filosofía:

«La idolatría de la lógica cual ser puro reclama la separación incondicional entre génesis y validez: de lo contrario lo lógicamente absoluto sería mezclado con el ente y con lo que es contingente y relativo de acuerdo a la medida del *χωρισμός*»⁴⁸.

⁴⁶ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Ed. Alfaguara, 1978, A108, pp. 136 y ss. Véase también BXXXVIII-BXLI.

⁴⁷ Sobre la exposición de esta crítica, vid. T. W. Adorno, *op. cit.*, pp. 43 y ss. (ed. alem, pp. 36-39) y toda la problemática desarrollada en «Sobre sujeto y objeto», en *Consignas*, tr. de R. Bilbao, Bs. Aires, Amorrotu, pp. 143-158 (ed. alem., *Stichworte. Kritische Modelle*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969²).

⁴⁸ T. W. Adorno, *MTC*, p. 95 (ed. alem., p. 79).

Lo que todo absolutismo lógico olvida es que la validez de sus afirmaciones se sostiene en una evidencia, que ha de ser tal para la conciencia humana. El recurso a la evidencia supone para Adorno reintroducir subrepticamente el psicologismo y aceptar el principio positivista de la irreductibilidad de los hechos. La *MTC* realiza una crítica del concepto de «datum» apoyándose en la significación de la función simbólica para la conciencia de las cosas; exactamente en la misma línea que desarrolló *TDN* con la ayuda de la *Transcendentale Systematik* de Hans Cornelius:

«El hecho de que la teoría del conocimiento no pueda remontarse detrás de las estructuras de la conciencia como la 'función simbólica' no fundamenta como fenómeno originario aquello a lo que se refiere»⁴⁹.

La idealización del objeto del conocimiento y su cosificación son procesos paralelos. La absolutización de la lógica significa negar que las leyes lógicas dependan del ente como condición de posibilidad de su sentido y, por tanto, objetivarlas. Lo que meramente es ley se convierte en objeto en sí, con lo que la lógica deviene ontología.

La identidad del objeto así ganada es por fuerza una identidad abstracta. La no concordancia del ente con su determinación conceptual es entendida por la filosofía como el antagonismo de sujeto y objeto, un antagonismo que se pretende hacer desaparecer con la reducción del ser a la conciencia. En este sentido, Husserl sólo representaría un momento de una corriente que recorre toda la historia de la filosofía, desde Platón hasta Hegel.

Sin embargo, en su desesperado intento de transferir la objetividad científica a aquello que fundamenta la ciencia, Husserl se encuentra con aquellas categorías subjetivas de las que pretende huir. Una lectura de la *MTC* desde el hegelianismo crítico de Adorno aportaría las claves para entender en qué medida se anticipa en Husserl su propia destrucción, lo que significaría, desde la concepción adorniana del conocimiento, en qué medida la dialéctica de los conceptos gnoseológicos puede llegar a ofrecernos una verdad negativa:

«En el sistema no dialéctico, la dialéctica se convierte, a pesar suyo, en fuente de errores y, no obstante, en *medium* de la verdad, al impulsar más allá de sí mismas a todas las categorías gnoseológicas que abarcan hasta la liquidación del propio inicio el análisis de la forma del conocimiento sin tener en consideración su contenido concreto y determinado»⁵⁰.

El descubrimiento de la génesis como implicación de sentido que el Husserl tardío realiza, significa, para el Adorno de *MTC*, la anticipación del hallazgo de la cosificación que habrá de liquidar las pretensiones de la filosofía primera. Ir más allá de este resultado significaría dinamizar la concepción de la relación entre sujeto y objeto y olvidar la vieja idea de la verdad como «adequatio».

Proseguir con esta temática supone rastrear su destrucción desde Hegel tomando como punto de referencia la *Dialéctica Negativa*. Por esta razón, lo expuesto es un simple esbozo. Para su comprensión ha de seguirse algo que aquí se ha olvidado, pero que es de una importancia capital: los desarrollos adornianos del problema de la cosificación en y frente a la tradición marxista. Ello nos llevaría a valorar la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 161 (ed. alem., p. 134).

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 159 y ss. (ed. alem., p. 132).

importancia de Lukács para nuestro autor (y la de la línea teórica a aquél conectada desde E. Lask). Solamente desde un estudio pormenorizado de este concepto podrá resultar comprensible la afirmación adorniana: «Crítica de la sociedad es crítica del conocimiento y viceversa»⁵¹.

Carmen DÍAZ OTERO
Universidad de Santiago

⁵¹ T. W. Adorno, «Sobre sujeto y objeto» (Vid., *supra* n. 47), p. 149 (ed. alem., p. 158).