

Adorno y la fenomenología de Husserl

Ricardo ACEBES JIMÉNEZ

INTRODUCCION

Cuando se cumplen casi cien años de la publicación de las *Investigaciones lógicas* en 1900 y 1901, una mirada hacia atrás, a la filosofía del siglo XX, parece señalar la situación ambigua de Edmund Husserl en ella. Por un lado, su pensamiento se presenta a la vez como nuevo y como viejo. Nuevo, si se le considera como fundador de la corriente que se denominó *fenomenología*, y que siguieron otros pensadores que, principalmente en Alemania y en Francia, encontraron en su obra motivaciones renovadas para plantearse los problemas teóricos y prácticos del momento. Y viejo, por quienes veían en ella únicamente una prolongación rancia de escuelas filosóficas nacidas con la Modernidad y con la Edad Contemporánea, así como de unos ideales trasnochados e ingenuos. Por otro lado, su presencia y su influencia, tácita o explícita, se ha extendido durante décadas por diversas corrientes centrales de la filosofía y las ciencias humanas en Europa. Presencia e influencia tanto de signo positivo como negativo.

Sin embargo, hoy resulta patente que, aunque el legado de Husserl no es en absoluto desdeñable a la hora de considerar las diversas posiciones y perspectivas del pensamiento de la segunda mitad del siglo, sus obras despiertan casi exclusivamente un interés de estudioso y parecen haber perdido valor por sí mismas. Mención aparte podría hacerse de su última obra, inacabada y póstuma, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*¹. És-

¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phä-*

te es, sin duda, su texto más contemporáneo. Dio lugar a la discusión más importante de las últimas décadas acerca de su pensamiento: la referida al concepto del «mundo de la vida», en la medida en que podía significar una ruptura definitiva con el ideal de la filosofía como ciencia rigurosa, que había presidido su producción anterior.

Dentro de la numerosísima literatura que se ha escrito en torno a Husserl y su obra, el libro de Theodor W. Adorno, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*², que reúne estudios realizados a lo largo de las décadas de los años treinta, cuarenta y cincuenta, propone una revisión de la fenomenología husserliana, conjugando un punto de vista principalmente crítico y una exposición de sus valores positivos.

El libro, que tiene el interés de ser obra de un pensador también original, conocido sobre todo por ser uno de los miembros destacados de la llamada «Escuela de Francfort», es un análisis profundo, denso y complejo de lo que podríamos denominar el núcleo central y principal de la fenomenología de Husserl³. Declaradamente, en él no se investigan los escritos no publicados por el autor, los anteriores a la fase fenomenológica ni los póstumos. Básicamente, los textos tratados son las *Investigaciones lógicas* (1900, 1901)⁴ y el primer tomo de las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913)⁵.

E insistamos en que se trata de un libro, ante todo, sobre la fenomenología de Husserl, en el que sólo «entre líneas», y a la vista del entramado crítico con que se acerca a ella, pueden leerse las posturas propias de Adorno. Es más, el punto de vista adoptado para aproximarse a la fenomenología husserliana, el de la dialéctica, le permite elaborar, no una crítica externa, sino interna. Pero no trata simplemente de tocar uno u otro elemento, siguiendo el orden argumental del propio Husserl, sino que además quie-

nomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Martinus Nijhoff, La Haya, 1954 (Husserliana VI). (Traducción española de J. Muñoz y S. Mas, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991).

² T. W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1990 (traducción de L. Mames, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento. Estudios sobre Husserl y las antinomias fenomenológicas*, Monte Ávila, Caracas, 1970). En adelante abreviamos *Metakritik* y *Metacrítica*, y damos la doble referencia de las ediciones en alemán y español utilizadas.

³ Adorno conocía muy bien los trabajos de Husserl desde su época de estudiante, ya que sobre ellos elaboró su tesis doctoral.

⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Max Niemayer, Tübinga, 1968 (vols. 1 y 2, Parte I, 5ª ed.; vol. 2, Parte II, 4ª ed.) (abreviado *L. U.*). (Trad. de M. García Morente y J. Gaos, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1985, 2ª ed., 2 vols.)

⁵ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I: «Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie», Martinus Nijhoff, La Haya, 1950; *Husserliana*, vol. III (trad. de J. Gaos, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1985).

re llevar a la fenomenología desde sus propias premisas a aquello que late por debajo en ella, aunque quedándole oculto. Adorno lo expresa diciendo que se trata de llevar la fenomenología a su «no-verdad», allí adonde conduce inconscientemente, sin desearlo. De otra manera: lo que Adorno intenta es extraer las últimas consecuencias de las afirmaciones principales de Husserl, con el fin de hacer ver que en ellas se encuentra una inconsistencia, una paradoja o una contradicción suficiente, que les hace fracasar⁶.

1. LA CRITICA DE LA DOCTRINA DEL ORIGEN

El concepto husserliano de filosofía respondía, a su manera, al ideal aristotélico de la ciencia primera. Husserl pretendía trazar las líneas generales y básicas, a partir de las cuales fuera posible lograr un saber riguroso, primero y universal. En este saber se sostendría, entonces, el conjunto de los saberes concretos, y en él tendrían su punto de referencia común y originario. Este saber primero, del que sólo podía elaborarse un programa en primera instancia, tenía que ser capaz de resolver las cuestiones teóricas más complejas y de hacer posible, desde el punto de vista práctico, una vida regida por normas racionales.

El pensamiento de Husserl nació, a principios del siglo xx, con una clara conciencia de crisis. Algunas de sus preocupaciones iniciales surgieron como reacción ante el debilitamiento de la influencia que la filosofía había ejercido hasta no hacía mucho en la vida intelectual europea. Pero también como oposición al panorama filosófico de la segunda mitad del siglo xix. Para Husserl, se trataba de una consecuencia natural del pensamiento de Hegel y sus sucesores. Todos los intentos que hasta entonces se habían propuesto determinar cuáles son las posibilidades exactas y cuáles los límites concretos de la razón humana, le parecían a Husserl ensayos legítimos, si bien aún no perfeccionados, de llevar a cabo la idea de una filosofía científica, en el sentido expuesto de un saber riguroso, primero y universal. Entre esos ensayos incluía el pensamiento socrático y platónico, la filosofía moderna, con Descartes a la cabeza, a Kant y a Fichte. Ese tipo de investigación faltaba, sin embargo, a su juicio, en Hegel y en los que le siguieron. La filosofía de Hegel se había presentado como un «idealismo absoluto» y estaba convencida, por tanto, de la posibilidad y la realidad de un saber también absoluto, esto es, carente de límites. Desde este punto de vista, nada tenía que hacer una crítica de la razón al modo kantiano. Además, el pensamiento de Hegel produjo otras dos consecuencias negativas para Husserl: por un lado, enseñaba que cada filosofía era válida y legítima, pero sólo en relación a su propia época (cada una recogía y superaba a las anteriores en el curso de la historia, y era, a su vez, recogida y superada por otra

⁶ *Metakritik*, pp. 12-14 / *Metacrítica*, pp. 11-13.

posterior). Lo cual dio lugar a un «historicismo» que Husserl consideraba relativista y escéptico. Por otro lado, como reacción ante el idealismo hegeliano surgió una tendencia naturalista y el positivismo. Tanto aquélla como éste asignaban a las «ciencias positivas» el papel decisivo en la explicación del mundo y del hombre, y reducían el concepto de ambos: el mundo y el hombre eran, fundamentalmente, un conjunto de meros hechos de carácter, en último término, ffsico⁷.

Desde un principio, Husserl estaba en contra tanto de los relativismos y escepticismos de todo tipo, como de la *cosificación* o *naturalización* del hombre y de una parte de su mundo vital. Por un lado, Husserl creía firmemente en un tipo de conocimiento seguro, fundamentado y sistematizable. Por otro, encauzado desde muy pronto en la tradición moderna de la teoría del conocimiento, Husserl veía en la naturalización de la conciencia, del pensamiento e incluso de la experiencia, el peligro acechante del positivismo.

Tal situación le pareció a Husserl una justificación suficiente para intentar trazar, con nuevos medios, un proyecto filosófico según los modelos que consideraba adecuados. Lo cual debía traducirse en la elaboración de una filosofía de la experiencia —en sentido amplio— y del conocimiento.

En correspondencia con su ideal filosófico, Husserl, para quien la filosofía debía ser la ciencia primera (sin asimilar este concepto de ciencia al de las ciencias concretas tal como las conocemos), se propuso, muy al modo cartesiano, la búsqueda de un primer principio, de «lo primero absolutamente», que indicara el origen y el fundamento, desde el que se explicaran todos los conocimientos humanos y, en particular, las ciencias.

Dos ejemplos claros de esta intención son las obras sobre las que versan los comentarios de Adorno en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*: las *Investigaciones lógicas* e *Ideas I*. Estas dos obras ofrecen visiones y planteamientos distintos en principio. En la primera, se afirma que es posible el conocimiento, y un conocimiento objetivo y seguro, a través del desarrollo de una ciencia lógica teórica que conduzca a una disciplina práctica de la lógica como instrumento para pensar y conocer. La teoría lógica de Husserl, que Adorno califica como un «absolutismo lógico» o un absolutismo de la lógica, se plantea como una teoría de la *lógica pura*. Señala, en la realidad que quiere analizar, dos niveles: uno, que se refiere a las entidades ideales lógicas, y otro, el de los fenómenos psíquicos o experiencias en las que tales entidades se le presentan a un sujeto. Pero de tal manera, que a estas entidades lógicas, que sólo se presentan en experiencias de algún tipo, se les otorga la cualidad de ser reales, de existir efectivamente más allá del pensamiento, con el propósito de no caer en una te-

⁷ Cf. E. Husserl: *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Vittorio Klostermann, Francfort del Meno, 1965, 2ª ed. (trad. de Elsa Tabernig, *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1981, 4ª ed.).

oría psicologista. Lo que Husserl quiere evitar concretamente es que pueda deducirse que los fundamentos esenciales de la lógica, en los que se basa el conocimiento humano según él, se encuentran en la psicología. Y ello porque tal teoría sería relativista, pues cabría decir que si la configuración psicológica del hombre fuera distinta de la que es, las leyes lógicas también serían otras.

Como consecuencia de esta postura, se choca con una antinomia: el ser de primer orden, el ser propiamente dicho (las entidades de la lógica pura), precede a la subjetividad humana, pero paradójicamente sólo puede ser hallado por medio de ella, tomándola como tema de la investigación. Adorno hace ver que lo que se halla aquí en juego es el privilegio de una u otra categoría, en el interior de un esquema típico: lo que tiene carácter de cosa (de realidad efectivamente existente) en relación con la experiencia en la que la cosa aparece (el «darse» de la cosa). En las *Investigaciones lógicas*, el privilegio recae sobre el carácter de cosa de las entidades lógicas. A partir de esta obra, y ya decididamente en *Ideas I*, Husserl da un giro completo, y concede la primacía a los modos de darse los objetos en la experiencia en general, y, en último término, al concepto de subjetividad que se hallaría por detrás.

Adorno no juzga, a este respecto, uno u otro caso. Por encima de ambos, lo que le interesa discutir es la doctrina misma de lo absolutamente primero, la doctrina del origen, que hace que la filosofía de Husserl se proponga como *filosofía primera*. Sobre todo, porque la idea de algo absolutamente primero lleva en el terreno de la teoría del conocimiento a antinomias, al negar una existencia verdadera de lo segundo, esto es, de lo que sólo puede ser justificado a partir de lo primero, y con lo que antes o después choca*.

La filosofía del origen atribuye a éste inevitablemente una serie de características, problemáticas desde el punto de vista de Adorno. Para comenzar: la identidad, la pretensión de totalidad, la universalidad y la inmediatez. El principio que se toma como lo absolutamente primero debe incluir todo. Mientras lo primero se afirma como algo existente «en sí» e irreductible a otra cosa, cualquier otra realidad se reduce a él; todo lo existente se identifica, en última instancia, en el principio originario y común. De ahí que la filosofía primera se asigne una tarea totalizadora, universal y sistemática, de la que nada puede quedar fuera, en la que todo debe poder explicarse a través del principio absoluto. En este sentido, lo primero elimina las mediaciones que explicarían la realidad a través de otros elementos.

Adorno, que discute estas características tomando como problema general la relación entre ser y pensar, tiene claro que si el principio es el pen-

* *Metakritik*, pp. 14-15 / *Metacrítica*, pp. 13-15.

samiento (la subjetividad), la inmediatez de algo sólo es comunicada al pensamiento por la mediación del pensamiento mismo. De modo que, por un lado, la realidad de la «cosa» se desharía, y por otro, la identidad pura del ser quedaría destruida con la identidad de ser y pensar. Además, lo primero se toma como algo único, y se opone en cierto sentido a lo demás, que es múltiple. Esta oposición pone de manifiesto el carácter ordenador y estabilizador del principio, en relación a lo que se halla frente a él⁹.

Pero el error de la filosofía primera (que desde luego no es exclusiva de Husserl) consiste en que para imponer a toda costa estas características, es decir, para imponer el principio, ha de aislar o eliminar todo lo que no se adapta a él, o bien forzarlo para que se adapte. Lo primero sólo llega a tener dominio sobre aquello que previamente ha preparado para sí mismo. Y el mecanismo filosófico de esta, digamos, preparación de los materiales que ha de acoger el principio, ha sido tradicionalmente, en la teoría del conocimiento, el *método*. La teoría del conocimiento puede describirse en muchos casos como una reflexión del método. La fenomenología trascendental de Husserl da la impresión de ser, casi exclusivamente, una larga exposición acerca del método fenomenológico. Pero el método, que en una filosofía primera exige un principio, plantea todo como algo ya planeado de antemano, como ya contenido en la estructura metódica, que consiste en la sucesión de una consecuencia a partir de algo precedente. El primero de los principios contiene de alguna manera todo lo que de él se puede seguir. Y por tanto, el método resulta inofensivo (así, por ejemplo, la duda de Descartes)¹⁰.

Entonces, precisamente el método es lo que, en la teoría del conocimiento, violenta o fuerza las cosas. Y da lo mismo que lo primero sean las cosas reales más allá del pensamiento o lo sea éste. La consecuencia es la misma. Lo cual muestra, en cierto modo, que la elección del principio es arbitraria, y que obedece siempre a factores externos a la reflexión como tal. El método es un elemento indispensable de las filosofías primeras, pero se convierte a la vez en algo insoportable por ellas. Lo necesitan para modelar los objetos, y en tal medida, oculta también la fractura inicial, real, entre éstos y él. Por eso es intolerante. A través de él, la filosofía primera tiende a reducir, y por tanto a disolver, aquello que debe integrar, liberándose de lo que no es idéntico, de lo que no se ajusta al principio. Así se hace absoluta. Y aquí es donde comienza, según Adorno, su fracaso. Lo primero absoluto ha de volverse cada vez más abstracto (más general, más totalizador), si quiere incluir más cosas. Por eso cada vez se halla más distante de aquello que explica. Y en consecuencia, cada vez explica menos, anulándose paulatinamente a sí mismo como tal principio. Esta sería la «no-verdad» contenida en la idea del origen, que Adorno atribuye a la filoso-

⁹ *Metakritik*, pp. 15-18 / *Metacrítica*, pp. 15-18.

¹⁰ *Metakritik*, pp. 18-19 / *Metacrítica*, pp. 19-21.

fía occidental en términos generales, siempre que ésta ha pretendido ser filosofía primera: de Platón a Hegel, pasando por Descartes, y en su época, Husserl y Heidegger. Esta crítica la extiende, además, a las consecuencias históricas, sociales y políticas, que tal teoría habría contribuido a generar desde un punto de vista ideológico. Esto es, el programa de los totalitarismos, en el que se habría identificado la idea de lo primero absoluto con la posibilidad del dominio¹¹.

La teoría del conocimiento es, para Adorno, la forma científica de la filosofía del origen. Lo absolutamente primero se pretende elevar al rango de lo absolutamente cierto. Husserl es en esto un ejemplo muy claro, con dos vertientes distintas, contenidas sucesivamente en las *Investigaciones lógicas* y en *Ideas*.

2. LA CRITICA DEL IDEAL CIENTIFICO DE LA FILOSOFIA HUSSERLIANA

La fenomenología husserliana mantuvo siempre una relación estrecha con las ciencias. Esta relación no estuvo exenta, sin embargo, de una cierta ambivalencia. Por un lado, su fenomenología tenía la intención de sobreponerse a la primacía excluyente e ingenua del saber que proporcionan las ciencias naturales. Trataba de encontrar, entonces, otra modalidad de saber, que a su vez fuera capaz de explicar los otros saberes y el conocimiento en general. Por otro lado, Husserl no perdió de vista nunca el modelo cognoscitivo de las ciencias particulares, como aquello que de algún modo la filosofía tenía que comprender y explicar. Además, durante gran parte de su vida, estuvo convencido de que la filosofía, si quería alcanzar ese tipo de saber por encima de las ciencias, debía convertirse, por medio del método fenomenológico, en la ciencia primera, cuyo concepto había de ser, no obstante, bien diferente del que late por debajo de las ciencias concretas.

Sin embargo, para Adorno resultaba imprescindible advertir de los peligros de esta clase de relación entre filosofía y ciencia. La filosofía que se ha querido asimilar a una ciencia, y además ha pretendido ser la ciencia suprema, coronando a las demás, se ha colocado finalmente en desventaja frente a ellas, minando al mismo tiempo el concepto mismo de filosofía. La filosofía que se quiere medir con los criterios de las ciencias no consigue responder a ellos. Lo cual no significa que deba retirarse del mundo, volverse sobre sí misma, pues en tal caso caería en un juego conceptual desconectado de la realidad. El ideal científico aplicado a la filosofía es una limitación que el pensamiento se ha impuesto, en ocasiones, a sí mismo. Su resultado es, según Adorno, la cosificación de los contenidos y una econo-

¹¹ *Metakritik*, pp. 20-30 / *Metacrítica*, pp. 21-34.

mización del saber, que lo separa de las mediaciones sociales¹². Y no sólo sociales, como, por otra parte, el mismo Husserl reconocería en la *Crisis*, al anteponer a las ciencias el mundo de la vida cotidiana, en cuya configuración cooperan el cuerpo propio, la historicidad de la vida, las relaciones interpersonales y la cultura¹³.

La cientificidad impone condiciones innecesarias al pensamiento. Si se atiene a ella, la filosofía sólo podría ocuparse legítimamente de lo válido universal y eternamente. De igual forma, el ideal científico exige la primacía del método, con los problemas que hemos comentado: lo que no encaja en el orden, en la clasificación propuesta *a priori*, se rechaza. Y lo que encaja, se cosifica, es decir, se separa de todas sus condiciones, ya sean subjetivas, históricas o sociales. Entonces ¿qué sentido quería tener la idea de Husserl de convertir la fenomenología en una ciencia primera?

a) El realismo ingenuo de la lógica husserliana

Adorno considera que la fenomenología reproduce el problema de la cosificación del conocimiento, incluso en su versión transcendental, en la que tanto la existencia efectiva de las cosas de las que se tiene experiencia, como las ciencias concretas, se colocan entre paréntesis. Ahora bien, la fenomenología transcendental tiene como prototipo, a este respecto, la doctrina del absolutismo lógico de las *Investigaciones lógicas*.

Husserl se propone ahí desarrollar, como hemos dicho más arriba, una lógica pura que hiciera las veces de una epistemología. Para ello, debía estructurarse como una teoría de los principios y fundamentos últimos del conocimiento científico. De tal modo que con ella se pudiera medir la legitimidad de los métodos, de las premisas y de la pretensión de verdad de las ciencias, dado que todo esto no forma parte propiamente del campo de estudio de esas mismas ciencias, pero que conllevan ineludiblemente. En este sentido, la lógica se convertía en una ciencia normativa para el conocimiento¹⁴. Todo lo cual, ya para comenzar, presentaba el inconveniente de presuponer la existencia de las ciencias como instancia de control de la lógica misma, volviéndose así su pretensión normativa sobre ella. Al mismo tiempo, puesto que la lógica se entendía como ciencia «pura», se separaba conscientemente del devenir histórico y cultural de las ciencias, en el que inevitablemente se hallan integradas. En consecuencia, la lógica se separaba del pensamiento propiamente dicho, para reproducir la presunta forma pura de las ciencias. Incluso la filosofía, la reflexión del pensamiento sobre sí mismo, quedaba subordinada a la ciencia positiva, como característica formal del pensamiento.

¹² *Metakritik*, pp. 48-50 / *Metacrítica*, pp. 57-59.

¹³ Vid. especialmente HUSSERL, *Crisis*, §§ 28-34.

¹⁴ Cf. *Metakritik*, pp. 57 ss. / *Metacrítica*, pp. 68 ss. Cf. también HUSSERL, *L.U.*, §§ 4-6.

Sin duda, lo que Adorno critica con insistencia es la ruptura que se produce entre la lógica y la historia, que hizo a Husserl decantarse por aislar el componente vital de las ciencias, es decir, el que sean productos culturales y sociales. Por eso, Adorno puede calificar la doctrina husserliana de la lógica pura como un absolutismo lógico, que refleja, además, el carácter de fetiche que pueden llegar a poseer las ciencias.

Todo el proceder de Husserl le parece a Adorno¹⁵ un proceder semejante al de la matemática o, mejor, al del sujeto en su comprensión de estados de cosas matemáticos. En éstos falta la relación con la existencia real de las cosas y del mundo. Adorno ataca esta pureza «matemática», porque su ideal científico de seguridad y certeza incondicionadas se labra imponiendo una limitación al campo de estudio. Esta limitación consiste en reducir los conocimientos de realidades a una especie de lenguaje formal y técnico, ajeno consciente y decididamente a la realidad, y contrario a plantear los problemas del significado y de la relación con el mundo. Solamente se buscan idealidades y relaciones ideales, en un ensayo de perfecta autonomía teórica y práctica. Pero pagando un precio elevado, pues esa seguridad alcanzada tiene como fuente la ignorancia de la realidad.

Aquí aparece, entonces, un realismo ingenuo de la lógica: los enunciados lógicos poseerían una validez «en sí». Esto supone una vuelta al concepto positivista de *lo dado* o del *dato*. Los hechos tienen, desde este punto de vista, un valor irreductible, en el que no entran a formar parte las cuestiones propiamente *críticas*. Pero lo que Husserl pretendía evitar era caer en un idealismo semejante al que, en la época, caracterizaba la posición neokantiana. En el fondo, Husserl no niega que el conocimiento tenga condiciones subjetivas. De hecho, adopta, con variaciones, la teoría de la conciencia que había aprendido de Franz Brentano. De manera que tenía que arreglárselas para conjugar esto con el absolutismo de la lógica. Por esta razón sitúa a ésta en la idealidad. Los enunciados lógicos son inmutables, permanecen siempre idénticos. Pero sólo se hacen conscientes para un sujeto en juicios. Por eso adquiere importancia el modo, éste sí, variable, en que los enunciados lógicos aparecen en nuestros juicios. Husserl parte¹⁶ de la definición de Brentano de «fenómeno psíquico», cuya nota fundamental es su referencia a un contenido, el estar dirigido a un objeto, es decir, su «intencionalidad». Analizando las diferentes modalidades de intenciones, esto es, de aparición de los enunciados lógicos en la conciencia, se estaría estudiando la lógica sin eludir la mediación de la experiencia o de la subjetividad, pero igualmente sin caer en el idealismo, ya que el análisis de la conciencia no se puede separar del de sus objetos.

Sin embargo, esta situación no llega a resolver lo que a Adorno le parece el problema más grave o la antinomia principal en este ámbito; es de-

¹⁵ *Metakritik*, pp. 61-62 / *Metacrítica*, pp. 73-75.

¹⁶ Cf. *L. U.*, Quinta investigación, § 10.

cir, la separación implícita del sujeto lógico del psicológico. O dicho con otras palabras, que la comprensión (de estados de cosas, de realidades), que vendría dada por la referencia a leyes lógicas, sea diferente esencialmente de la actividad misma del pensamiento. Husserl admite que los enunciados lógicos sólo son accesibles en fenómenos psíquicos, pero no reconoce que ello suponga un vínculo entre la lógica y el pensamiento en general. Es decir, no asume que la lógica sea una forma, entre otras, de pensar. Entonces, si se pretende que las leyes lógicas sean estrictamente ideales, para conservar su inmutabilidad y su incondicionalidad, entonces no se comprende qué mediación podría ejercer de hecho la subjetividad. Si la lógica sólo alcanza sus metas más elevadas al separarse del pensamiento en general, asociado al sujeto viviente como un todo, entonces este sujeto no puede funcionar efectivamente como un puente entre la lógica y el mundo, y ésta se queda aislada en un mundo aparte. El idealismo absoluto de la lógica no es distinto de su realismo absoluto.

La supresión del factor subjetivo conduce a la supresión paralela del objetivo¹⁷. Si no hay intención propiamente dicha, que modifique realmente la forma en que comprendemos, no sólo un objeto percibido, por ejemplo, sino también un enunciado lógico, entonces tampoco hay objeto de la intención, y no hay fenómeno psíquico o acto de pensar propiamente dicho. No hay pensamiento que verse sobre nada, pero tampoco hay materia del pensar si éste no existe como tal, como la actividad de un sujeto viviente, de un hombre.

Adorno considera que la crítica husserliana del psicologismo es sólida. Pero al haberlo contrapuesto a un absolutismo de la lógica, Husserl cayó en otra serie de antinomias. El psicologismo viene a decir que las leyes lógicas son leyes del pensar, cuya validez está en relación directa con el contexto genético, en este caso psicológico, en el que aparecen. Pero entonces ¿cómo puede justificarse su pretensión de validez incondicionada? Para salvar este obstáculo, el absolutismo lógico afirma que las leyes lógicas son leyes ideales, que existen en sí, por lo que su validez es independiente de su génesis. Ahora bien, una de dos¹⁸: como dichas leyes han de ser comprensibles para el pensamiento si quieren estar fundadas, éste debe reconocerlas como sus propias leyes, pues el pensamiento se toma como la suma de los actos lógicos. Con ello, la dualidad entre la conciencia y las leyes lógicas sería eliminada, y el sujeto intervendría en la fundamentación de la lógica, pero carecería de la distancia de la reflexión para poder decidir sobre la verdad de dichas leyes. Si, por el contrario, no se quiere renunciar a esa dualidad, habría que renunciar, sin embargo, a la fundamentación de la lógica como forma interior o inmanente del pensamiento. La lógica estaría dada fenoménicamente a la conciencia, y su ser en sí no sería eviden-

¹⁷ *Metakritik*, p. 74 / *Metacrítica*, p. 89.

¹⁸ *Metakritik*, pp. 80-81 / *Metacrítica*, pp. 95-97.

te. Y sólo siendo la conciencia, a la vez, saber de sí misma, podría llegar a reconocer la lógica como verdad. Aunque en este caso, la lógica perdería el carácter de la validez incondicionada, que es esencial al absolutismo lógico. Las leyes lógicas valdrían sólo en el ámbito fenoménico, y permanecerían dogmáticas, sin prueba posible y, en fin, contingentes. Adorno ve claramente las aporías a las que conducen ambas interpretaciones posibles del absolutismo lógico. Y por eso cree que éste no responde al psicologismo, sino que sólo se le opone, con idéntica radicalidad: «La lógica no es un ser, sino un proceso, que no se puede reducir puramente a un polo “subjetividad” ni a un polo “objetividad”. La autocrítica de la lógica tiene como consecuencia la dialéctica.»¹⁹

b) El absolutismo lógico en la gnoseología: la crítica del esencialismo husserliano

La teoría de las esencias de Husserl, que aparece en *Ideas I*, y que funciona también como una ontología general, es para Adorno la extensión del motivo absolutista a la gnoseología y a la metafísica²⁰. ¿Cómo hace Husserl para ligarla a la teoría de la intencionalidad? La subjetividad, que tenía un escaso papel en las *Investigaciones lógicas*, pasa a convertirse en el punto clave. Al fin y al cabo, la validez en sí de los enunciados lógicos sólo era reconocible y, por lo tanto, estaba limitada, por la exigencia de evidencia posible para la conciencia, para el sujeto. La fenomenología husserliana adopta entonces una figura transcendental, y las cuestiones *críticas* vuelven a introducirse.

La «esencia» (concepto que Husserl designa con el término alemán *Wesen* y con el griego clásico *eidos*) se refiere a aquello que se encuentra en el ser propio de algo y que expresa justamente lo que es. La esencia se capta por medio de un tipo de experiencia especial: la «intuición de esencias», aunque sólo como una posibilidad dada a partir de la intuición empírica. No obstante, la esencia es, como los objetos individuales dados en las intuiciones empíricas, un objeto dado al sujeto. Correlativamente, la intuición de esencias es una forma de conciencia, y por tanto, es una forma de «conciencia de algo», que es justamente lo que definía la intencionalidad. Pero la distinción entre los dos tipos de intuición y de objetos ejemplifica la diferencia rigurosa que Husserl mantiene entre *hecho* y *esencia*. De modo que los hechos tienen que ver con la existencia fáctica y empírica de realidades, mientras que las esencias sólo tienen que ver con idealidades, con significaciones puras²¹.

El intento de alcanzar esencias, y conocimientos esenciales en este sentido, con independencia del carácter fáctico de las realidades de nuestra expe-

¹⁹ *Metakritik*, p. 81 (la traducción es nuestra).

²⁰ *Metakritik*, pp. 96-98 / *Metacrítica*, pp. 115-117.

²¹ *Ideas I*, §§ 2-4.

riencia, o, de otro modo, independientemente de su existencia, forma parte ya del proceso conducente a la *reducción fenomenológica*. De hecho, la fenomenología en su versión trascendental pretende ser, entre otras cosas, una teoría descriptiva de las esencias de las vivencias de la conciencia, una vez que se ha procedido con la *epojé*, esto es, con la desconexión de los juicios de existencia referidos al mundo del que tenemos experiencia. Y en esta medida, las esencias son para Husserl una fuente de conocimientos absolutos²².

La crítica de Adorno comienza por advertir el vacío del concepto mismo de «esencia», debido precisamente a su desconexión respecto a la facticidad. El sentido de las cosas y del mundo se sustituye, en esta versión de la fenomenología, por un conjunto de vivencias separadas de la experiencia misma, que no pueden pasar de ser un mero sucedáneo de ésta²³.

Pero la conexión entre la teoría de las esencias y la de las intenciones no era el único resultado de la vuelta decidida a la subjetividad. Con la intuición de esencias, Husserl quería conjugar y conectar lo universal (la esencia) y lo particular (el acto individual del sujeto, en el que capta la esencia). Resultado éste que suponía una modificación importante respecto a las *Investigaciones lógicas*, donde lo universal no se podía extraer de lo individual. La fuerza inicial del proyecto de Husserl radicaba, según Adorno, en su renuncia a la separación —habitual en ese momento— entre las ciencias naturales y las ciencias humanas, es decir, entre dos tipos distintos de conocimiento: uno, de lo universal matemático y otro, de lo individual e histórico. De modo que tomó partido por la idea de un conocimiento universal y de una verdad única, que debía verse reflejada ya con la reunión de lo universal de la esencia y lo individual de la vivencia subjetiva en que aquélla aparece. Lo cual, no obstante, presenta igualmente problemas, sobre todo debido a la concepción de lo esencial (y de la «especie», en las *Investigaciones lógicas*) a partir del método matemático de formación de conceptos, que rechaza cualquier procedimiento abstractivo —que toma en consideración la experiencia—, frente al acto intuitivo aislado de significar en que se da la esencia que define una especie²⁴.

En el fondo, la lucha de Husserl contra las teorías de la abstracción tiene que ver con su voluntad de *determinar un concepto de saber inmediato*. Husserl no está de acuerdo con la tesis idealista de la distinción entre el acto, que sería inmediato, y el objeto como lo dado mediatamente. En *Ideas I*, absolutiza en cierto modo el objeto intencional, al entender que se trata de algo que se da enteramente a la vez (este objeto concreto mismo, este árbol mismo, esta mesa misma), frente a la multiplicidad caótica de la «materia» del conocimiento (según el dogma idealista), y también frente a la noción de la cosa en sí, puesto que en realidad es indiferente si el objeto

²² *Ideas I*, § 75.

²³ *Metakritik*, pp. 96-98 / *Metacrítica*, pp. 115-117.

²⁴ *Metakritik*, pp. 102-103 / *Metacrítica*, pp. 122-124.

intencional existe en el continuo espacio-temporal. En este sentido, el objeto intencional, en términos generales, representa muy aproximadamente la idea de la inmediatez. Una vivencia intencional iría más allá de sí misma, hacia la categoría, hacia lo universal, inmediatamente, ya que en ella se da el objeto mismo, comprendido como tal a través de la comprensión de las categorías que implica, sin necesidad de haberlo percibido anteriormente, por ejemplo, o sin haber percibido otros objetos con esas categorías.

Ahora bien, si la intención se dirige siempre más allá de lo que una vivencia concreta ofrece, y supera su individualidad, no sólo pierde validez la teoría de los actos de las *Investigaciones lógicas*, sino que también queda afectado el traspaso implícito de ese modelo a la teoría de las esencias. Adorno señala con acierto que desde el momento en que se admite que toda vivencia singular es insuficiente por sí misma, pues apunta hacia algo que ella no contiene en sentido estricto, hay que reconocer, al mismo tiempo, que las esencias están en relación con la totalidad de la experiencia. La conciencia pone siempre en juego el saber de factores y elementos no presentes actualmente: un saber previo, a partir de las experiencias ya vividas, y el sentido al que las intenciones se dirigen, esto es, el objeto intencional, que necesariamente es más que una «sensación» aislada. En consecuencia, resulta chocante que para las esencias, Husserl mantenga la idea de que el sentido del acto o, mejor, de la vivencia en que se da, sea algo invariante y atemporal. En definitiva, el objetivo y el método de Husserl son incompatibles, según Adorno, ya que queriendo afirmar la inmediatez del conocimiento de esencias, Husserl elabora una teoría de corte platonizante, consistente en aislar; lo cual, además, responde más al modelo del conocimiento matemático de la ciencia natural, y no a su intento de unificación del conocimiento²⁵.

A Adorno no le convence, en fin, la noción de una intuición de esencias, por medio de la cual se alcanzarían singularidades absolutas generales en actos absolutamente singulares. Para él resulta claro que en lo que se refiere a lo general, subyace siempre un trabajo de la conciencia que utiliza el pasado, la abstracción y otros elementos. Mediante las esencias, Husserl vacía el mundo, para codificarlo en conceptos que pretenden una cierta cientificidad o en el lenguaje. Es esta segunda naturaleza o segunda realidad lo que adquiere la apariencia de lo inmediato.

3. LA FENOMENOLOGIA DEL CONOCIMIENTO, ENTRE EL IDEALISMO Y EL POSITIVISMO

Hemos visto, pues, que el absolutismo lógico, que en las *Investigaciones lógicas* excluía la gnoseología, al separar fuertemente las leyes lógicas de las del pensamiento, se desarrolla en *Ideas* como una teoría del conoci-

²⁵ *Metakritik*, pp. 102-108 / *Metacrítica*, pp. 124-129.

miento. Pero esto plantea problemas de tal género, que la teoría del conocimiento en sentido tradicional se ve conducida a sus propias contradicciones y antinomias. De ahí que Adorno pueda poner de manifiesto el carácter implícitamente dialéctico de la fenomenología de Husserl. Las categorías centrales de la fenomenología se hacen transparentes, piensa él, en el momento en que nos liberamos de la idea de un comienzo radical y nuevo, y de la idea de la posibilidad de un conocimiento de «lo objetivo», legitimado en la conciencia.

Así, la primera oposición que sale rentable a Adorno es la del criterio de *lo dado*, como fundamento del conocimiento válido, y el criterio de la inmanencia de la conciencia. A pesar de los esfuerzos que Husserl dedicó a combatir el positivismo, el primero es un criterio eminentemente positivista, que cede a la prioridad del dato irreductible, que se concibe, en última instancia, como existente en sí. El segundo es un criterio subjetivo idealista, que pretende establecer de dónde procede la legitimación última de la experiencia y del conocimiento. Todo lo cual desemboca en la tesis del ser en sí, pero espiritual e ideal, de las esencias, que se comprenden como datos de una clase especial. En conjunto, ambos criterios se contentan con generar una unidad estructural cerrada, dentro del marco de la reducción fenomenológica, pero sin describir auténticos procesos de conocimiento²⁶.

Esta posición se une muy firmemente a uno de los problemas que más preocupan a Adorno: el de la inmediatez de los hechos de la conciencia. Lo que Adorno parece exigir es una menor ambigüedad. Puesto que tendría que aclararse cómo pueden ser inmediatas las vivencias de la conciencia y sus contenidos, cómo puede tratarse a estos contenidos como *datos* en el sentido positivista, lo cual les otorga una cierta autonomía, un carácter casi «sustancial» (al referirse a objetos), y a la vez considerar que tales contenidos sólo adquieren sentido en su relación con el sujeto al que están dados. La clave en este punto está, quizá, en una diferencia en el concepto de sujeto que tienen Husserl y Adorno. Husserl, si exceptuamos la *Crisis*, se plantea la cuestión del sujeto y de la subjetividad en general, más que nada como un concepto que debe surgir a partir de la reducción fenomenológica. Es decir, las funciones propiamente subjetivas del sujeto son descriptibles y analizables, una vez que se ha puesto entre paréntesis la facticidad del mundo, a la que pertenecen también las dimensiones corporal, histórica y social del hombre. Por eso el concepto de sujeto está vaciado en cierta manera de su sentido global, y asume una funcionalidad, ante todo, lógica y referencial: es un polo o una cara de una estructura unitaria supuestamente sólida y cerrada; de modo que el sujeto es tan inmediato a su contenidos, como éstos lo son al sujeto. Adorno, por su parte, no pro-

²⁶ *Metakritik*, p. 131 / *Metacrítica*, pp. 158-159.

pone, como método de una crítica de la razón, una reducción fenomenológica, y entiende que el sujeto permanece activo, también en lo que se refiere a los procesos de conocimiento, en cuanto hombre integrado en relaciones sociales e históricas. De ahí que las experiencias y conocimientos del sujeto se hallen siempre condicionadas y mediatizadas por otra serie de coordenadas que configuran a ese mismo sujeto, y que, en fin, éste sea muy claramente una *mediación* de dichas experiencias y conocimientos. Pero el concepto de «mediación» habla ya del carácter relacional que poseen el sujeto y lo dado a él. De modo que si Husserl prima la inmediatez, es porque elude el aspecto más importante de la intencionalidad, en beneficio de la prioridad absoluta del sujeto.

Por esto ocurre que el mismo presupuesto de la inmediatez en Husserl conduce a resultados opuestos. Veámoslo. La inmediatez, que Husserl considera propia de los hechos de la conciencia, provoca una falta de nitidez en algunos conceptos que han de distinguirse. Percepción y recuerdo, vivencias actuales y reconstrucción reflexiva, no alcanzan una diferencia clara en los textos de Husserl, puesto que todos son igualmente inmediatos. La intencionalidad y el darse un objeto, sin distinciones en el modo de darse, se identifican. En consecuencia, la percepción se convierte, frente a lo que afirman diversas teorías clásicas, en el saber de algo; la experiencia perceptiva no es incompleta por sí misma, sino que se encuentra ya, por así decirlo, categorizada. Pero esto quiere decir, por tanto, que en realidad todo el trabajo de la «constitución», que es el conjunto de operaciones subjetivas transcendentales por las que las vivencias del sujeto adquieren el valor de experiencias y conocimientos con sentido, ya está hecho cuando se percibe; y percibir es en Husserl el modo primero y original de toda experiencia. Por lo tanto, este saber proporcionado por una experiencia primaria se convierte, en la fenomenología husserliana, en el hecho primordial e irreducible de la conciencia²⁷.

La convivencia en Husserl de las dos posturas, en el fondo contrapuestas, representa la antinomia más importante de las destacadas por Adorno. Y se debe, fundamentalmente, al carácter de fetiche que toma en aquél «lo dado», así como a la necesidad que tiene, según Adorno, una teoría de la inmanencia de la conciencia de este concepto, ya se trate de una teoría idealista, de la que surge el problema del ser en sí de lo dado, ya que lo dado es sólo inmanente a la conciencia; o de una teoría realista, en la que el argumento de la realidad en sí de lo dado no resuelve las cuestiones de la teoría del conocimiento. El concepto de la daticidad en una teoría idealista

²⁷ Se comprende, entonces, por qué un desarrollo tardío de la fenomenología, como el de Maurice Merleau-Ponty, entiende que ésta sólo puede desarrollarse coherentemente como una fenomenología de la percepción en un sentido englobante. Vid. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, París, 1945 (trad. de J. Cabanes, *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona, 1975).

presupone el mundo de las cosas que pretende justificar. Este tipo de teorías, cuando son también inmanentistas, difiere de las positivistas en que buscan determinar el sujeto para el que algo está dado. Ahora bien, ese sujeto no puede ser espacio-temporal, empírico, pues entonces la condición de lo dado sería justamente lo que debe legitimarse como dato (siguiendo a Hume y a Kant). Pero, por el contrario, a un sujeto transcendental puro no puede estarle dado algo efectivamente, ya que tal sujeto es un producto abstracto, una determinación del pensamiento, pero no un sujeto concreto, hallándose, en consecuencia, separado de lo dado. A algo no sensible no le puede estar dado inmediatamente algo sensible. Solamente a través de su concepto es posible; es decir, no ya a través de la sensibilidad, sino de una referencia intencional a un contenido sensible, que por serlo, sobrepasa las posibilidades del mismo sujeto. Un dato sensible exige estar dado a un sujeto capaz de sentir, justo lo que no es el sujeto transcendental. Además, esa tesis requiere de algo que ponga en contacto ambas partes. Ciertamente, se ha querido encontrar este puente en el cuerpo. Pero si éste se sigue pensando en términos básicamente dualistas, esto es, como perteneciente al mundo de las cosas y apartado de las funciones subjetivas del «dar sentido», no consigue resolver nada²⁸.

De manera que si tomamos en serio el significado que ha adquirido en Husserl la percepción, observamos que su fenomenología pretende ser, en efecto, un análisis de la conciencia dirigido a «cosas», que desde el primer momento, desde la primera experiencia que tenemos de ellas, poseen su sentido; pero absolutizando el espíritu, como algo perfectamente autónomo en su actividad de generar sentido. Sin duda, esto se hace para negar la diferencia ontológica entre el sujeto y el mundo, evitando la pregunta por la existencia efectiva de las cosas. Pero entonces Husserl se sustrae a la verdadera cuestión, a juicio de Adorno, de la legitimidad del conocimiento, es decir, si nuestro conocimiento es, de hecho, un conocimiento cierto del mundo.

Husserl se quiere aprovechar tanto de las posibilidades de una teoría idealista, como de las de una teoría realista. No resuelve la antinomia a propósito. Pero absolutiza uno de los dos elementos. Mientras que Adorno está de acuerdo en que resulta más positivo si se mantiene una relación dialéctica en igualdad de condiciones. La situación antitética de la fenomenología de Husserl complica sus tesis, sin que se pueda concluir con certeza si es capaz de salir del círculo que le lleva a pronunciarse en favor de las «trascendencias», de «las cosas mismas», pero reproduciendo el idealismo en todos sus niveles, es decir, sin salir del análisis de la inmanencia de la conciencia²⁹.

²⁸ *Metakritik*, pp. 144 ss. / *Metacrítica*, pp. 174 ss.

²⁹ *Metakritik*, pp. 194 ss. / *Metacrítica*, pp. 236 ss.

4. CONCLUSION

El estudio de Adorno de la fenomenología de Husserl que constituye la *Metacrítica*, pese a seguir con mucho detalle algunos de los complejos argumentos de las obras de Husserl, no elude hacer una valoración explícita de su filosofía en general. En las últimas páginas de su libro, Adorno encuentra en el pensamiento de Husserl, y en especial en la lucha contra sus propias contradicciones, elementos progresistas y positivos, y elementos regresivos o negativos.

Le parece positivo el intento de la fenomenología de orientarse a una realidad no escuetamente encerrada en la inmanencia de la conciencia, aunque eso chocara con los problemas del idealismo. Igualmente es positivo en la obra entera de Husserl sus detallados procesos de desmontaje de otras posiciones y sus análisis minuciosos, en los que siempre trataba de confrontar los resultados teóricos y de sus críticas, con los resultados de la experiencia y del conocimiento mismo.

Pero, frente a esto, para Adorno es atacable el que Husserl tomara las aporías con las que se encontraba, no como un problema que resolver o explicar, sino como determinaciones positivas, sin más. De igual modo, considera negativo el que Husserl, siguiendo parámetros idealistas hinchara el elemento subjetivo, absolutizándolo.

En el trasfondo de esta crítica de Adorno a Husserl, y de todo el libro, se encuentran conceptos de carácter histórico y social. Para Adorno, Husserl había sido un ejemplo significativo de lo que él veía como una gran crisis económica y cultural, representada por la crisis de la burguesía. El paso decisivo para Adorno era la pérdida de la posición que la filosofía había ocupado, durante siglos, como sintetizadora y sistematizadora de todos los conocimientos. Adorno pensaba, entonces, que su tarea filosófica debía ser la exposición de las contradicciones del idealismo, que para él representaba la típica filosofía burguesa, siguiendo su lógica inherente, y estudiando en concreto algunas de las formas tardías del mismo, como era el caso de Kierkegaard y Husserl, cuyo interés residía también en constituir fórmulas críticas y aporéticas del idealismo clásico³⁰.

Pero, pese a tener la fenomenología de Husserl por un intento terco de alcanzar una sistematización integral del conocimiento y de la experiencia de las cosas mismas a partir de un concepto de razón idealista y tradicional, Adorno estimaba la filosofía de Husserl a mucha distancia de la de sus contemporáneos y sucesores. Adorno es mucho más duro con éstos, y en especial con el Heidegger de *Ser y tiempo*. La razón de ello se encuentra en el giro hacia la ontología que éste quiso dar a la fenomenología. La ontología, camino que en escasa medida emprendió Husserl y que acto seguido

³⁰ Cf. S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt*, Siglo XXI, México, Madrid, 1981, pp. 140 ss.

dejó de lado, pretende ser, en Heidegger, una filosofía primera (el «ser» es lo primero absoluto), pero que estuviera exenta de la obligación de deducirse a sí misma, sin reflexión, sin autocrítica y sin aclaración de su origen subjetivo. Adorno afirma que los sucesores de Husserl se apoderaron de un grado de abstracción enorme, aprovechando los problemas a que se veía conducida la fenomenología —y que Husserl, con mayor o menor acierto, había afrontado—, para alcanzar un estado de irracionalidad que les convenía. Para Adorno, su jerga carece de contenido, y su discurso se apoya en la mera formalidad del mismo. Adorno se coloca en este terreno del lado de Husserl. Su formalismo anticuado le parece más honesto. Y se lamenta del uso ideológico que algunos sucesores de Husserl hicieron de su filosofía³¹.

Por último, parece justo indicar también, que aunque los análisis y la crítica de Adorno a la fenomenología de Husserl suelen apuntar con bastante precisión, desde el punto de vista adoptado, a los auténticos problemas de la misma, haciendo ver lo que le habría faltado tener en cuenta a Husserl, es igualmente cierto que, deliberadamente, Adorno ha seleccionado los textos sobre los que quería hacer hincapié. De su selección queda fuera, patentemente, la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en la que, además de una autocrítica de Husserl a su filosofía anterior, elabora una crítica del positivismo y del cientificismo que no estaría muy lejos de los presupuestos del mismo Adorno. Asimismo, esa obra de Husserl se enfrenta desde el principio con el tema de la crisis cultural, histórica y social que vivía Europa a principios del siglo xx, tratando, desde ahí, de analizar sus causas desde un punto de vista histórico y filosófico, que sin duda ha influido en buena parte de los pensadores posteriores. Por último, Adorno no parece haber tenido en cuenta algunos desarrollos, a la vez críticos, de la fenomenología husserliana, como, también patentemente, el de Maurice Merleau-Ponty, que, en ciertos aspectos, no estaría muy lejano a la posición crítica de Adorno, y que habría enriquecido su punto de vista.

³¹ *Metakritik*, pp. 40-44 / *Metacrítica*, pp. 47-51.