

Theodor W. ADORNO, *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, trad. de L. S. Carugati y pról. de M. Dimópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia 2017, 480 págs.

Bajo el título de *Ontología y dialéctica* se recogen las transcripciones de las clases que Theodor W. Adorno dictara en la universidad de Frankfurt durante el curso 1960 /1961. Durante aquel semestre, Adorno trató de presentar una exposición polémica de las posiciones filosóficas de otro de los intelectuales alemanes contemporáneos más afamados, -tanto en aquella época como en la actual- Martin Heidegger. Sin embargo, como se indica en la propia contraportada de la presente edición, sería un error afrontar el curso como una disputa personalista contra las posiciones heideggerianas. Son los contenidos de la filosofía y las condiciones y límites del ejercicio del pensamiento las que están puestas en juego. Si la opción del pensamiento dialéctico fue renovada durante el primer tercio del siglo veinte por contraposición crítica a los dos polos de la ontología y el positivismo, estas lecciones de un Adorno en plena madurez son una buena puerta de acceso para la confrontación con el primero de estos polos. Constituyen, por lo demás, una buena puerta de entrada a la *Dialéctica negativa*, el texto fundamental de la última etapa del pensamiento de Adorno, publicado cinco años más tarde. La idea de la obra, comentaría el propio Adorno, surgió como un desarrollo de las cuestiones tratadas a lo largo de este curso; no es extraño que, sobre todo a partir de la mitad del semestre, encontremos en estas lecciones cada vez más referencias a temáticas plenamente desarrolladas luego en la obra de 1966, así como lecturas y apoyos de Adorno en algunas de las conferencias de esa época que contribuyeron igualmente al desarrollo conceptual de la obra posterior.

La presente traducción, que ofrece por primera vez en castellano estos materiales de indudable importancia para comprender el desarrollo del pensamiento maduro de Adorno, viene acompañada de un clarificador apartado de notas que indica las remisiones a textos anteriores o posteriores del propio Adorno, localiza las citas de obras externas que este no indica, y ayuda a aclarar muchas referencias que pueden resultar lejanas para lectores actuales.

El primer punto que debe recibir atención lo supone el enfoque de Adorno sobre las propias lecciones. En línea con gran parte de su obra, no solo del periodo de madurez, el análisis de las nuevas ontologías se fija bajo el proyecto de la crítica inmanente propia del autor. Con respecto a una confrontación sujeta a la estructura académica, como la que aquí se desarrolla, el motivo inmanente de la crítica

persigue “no evitar aquí las dificultades dentro de las filosofías, ni criticarlas por criticarlas sino desarrollarlas a partir de la necesidad del pensamiento, a partir de la aporía del pensamiento, a partir de las dificultades en que el pensamiento incurre en sí mismo” (pág. 132). La exposición crítica de la doctrina del ser no toma lo externo como el punto de partida de la crítica; retomando el esfuerzo que, años atrás, llevara a Adorno a confrontarse con el maestro de Heidegger, el intento crítico se introduce en la red conceptual del pensamiento objeto de su crítica y trata de desarrollar hasta su último término las implicaciones contenidas en él, buscando exponer el desorden de sentido cobijado en su fondo. El paso de la ontología a la dialéctica –no completo en estas lecciones, de las cuales solo las dos últimas abordan de manera central la propuesta filosófica de Adorno– no es un axioma separado; surge de la descomposición analítica y reestructuración dialéctica del sentido de las posiciones de la ontología.

La intención de las lecciones debe, pues, ser distinguida de dos polos; en primer lugar, de una confrontación personalista entre dos grandes figuras de la academia alemana –frente a ello, Adorno recuerda en varias ocasiones su indiferencia hacia “la naturaleza de las personas particulares” (pág. 196) –. En segundo lugar, de una comprensión puramente teórica de las problemáticas implicadas, estéril con respecto al estado de la realidad. El intento de la crítica por no hablar desde el exterior a su objeto no depura a esta; la intención por la comprensión de la realidad fáctica no es solo una característica prototípica de la filosofía adorniana, ni uno de sus reproches materialistas al pensamiento de Heidegger, que sublima la historia en la historicidad (pág. 358, 359.) La inmanencia de la crítica implica también el desarrollo de los motivos internos que ligan el contenido filosófico de la doctrina de Heidegger con el estado de lo real (pág. 357), y que desvelan la misma necesidad que guía el discurrir de las categorías de dicho pensamiento- ser, ente, sentido, originariedad, primacía- con la toma de postura política (pág. 341, 357, 398).

La crítica inmanente permite, entonces, desvelar la fundamental necesidad que guía el desarrollo de las posiciones de Heidegger, conduciéndolas no por casualidad a resultados aporéticos y tomas de postura obligadas. El concepto de necesidad ontológica, –esta “suerte de coerción” (pág. 157)– presente a lo largo del texto, responde a justificación de este estado de cosas. Acompaña como corolario la mayoría de los resultados de las consideraciones preliminares de Adorno, desarrolladas a lo largo de las primeras diez lecciones. Allí, enlaza la producción de Heidegger con la fenomenología defendida por sus inmediatos antecesores (pág. 153, 154) así como

con el propio desarrollo de la historia de la filosofía, bajo el conocido análisis del desfase entre la promesa teórica de respuesta filosófica verdadera, libertad y autonomía y la clausura material de dichos contenidos (pág. 245).

Durante las primeras semanas del semestre, Adorno dedica su atención a algunas de las interrelaciones más básicas de la doctrina del ser, como son la relación entre el ser y el ente, así como la establecida entre el ser y su concepto. En ambos casos Adorno se esfuerza por demostrar la imposibilidad del ejercicio esbozado por la doctrina del ser; la imposibilidad para el pensamiento de realizar con éxito la decantación del ser puro depurado de lo empírico¹, de evitar con el pensar la contaminación óptica del ser, aquello a lo que “le teme toda la filosofía desde Husserl hasta Heidegger más que a cualquier otra cosa en el mundo” (pág. 165). El intento de esta separación abstracta obrada en el pensar se entrelaza inmediatamente con la segunda preocupación principal de Heidegger con respecto a este problema: el rechazo radical del subjetivismo prototípico de la filosofía moderna a través de la negación del carácter conceptual de aquello que sea el “ser” que se busca. La idea de que “en los conceptos se mata lo vivo” (pág. 114)² aboca a Heidegger a establecer una fuerte frontera entre los rasgos del ser y los rasgos del concepto, y a establecer a este como un tercero, situado en “un orden del pensar que se encuentre alojado más allá” (de ente y de concepto) (pág. 144). De esta manera, el pensar ontológico se atrinchera en la seguridad de un espacio propio ajeno a los dominios del pensamiento racional, especialmente con respecto al auge de las ciencias sociales de carácter empírico que acompañaron en Weimar los años de redacción de *Ser y Tiempo*. Debe señalarse, con respecto a este punto, que para Adorno –y con toda probabilidad, para horror de la escuela de Heidegger– este intento pone la doctrina del ser en relación precisamente con la tradición de pensamiento de la que a toda costa desearía separarse³. No será el único momento en que esta paradoja tenga lugar.

¹ “Lo que Heidegger denomina ‘ser’ [...] no es en realidad otra cosa que aquel estado de cosas puro, independiente de toda facticidad, y también de la facticidad del pensamiento y de la persona, previo a ella por completo” (pág. 165). Nadie familiarizado con las ideas nucleares de la teoría crítica podrá pasar por alto la oposición radical que estas ideas tienen con el ejercicio de la filosofía tal y como fue entendido por estos pensadores.

² Idea que, por lo demás, pone a Heidegger en relación con la corriente de la *Lebensphilosophie*, criticada por los teóricos críticos desde los años 30, precisamente por las consecuencias de esta absolutización de lo vital no mediado frente a la esterilidad del concepto.

³ Al final de la segunda lección, Adorno pone en relación la pregunta por el ser con la búsqueda platónica de esencias, de aquello subsistente por sí. Posteriormente, llegará a considerar la ontología una versión empobrecida de las grandes líneas de la filosofía griega, en la medida en que la desa-

El análisis crítico de Adorno acerca de ambas pretensiones deja ya como resultado elementos centrales de todo el despliegue subsiguiente de sus lecciones. Desgranar los elementos de la argumentación y las líneas de crítica no debería enturbiar la imagen de conjunto de las lecciones, en las que muchas de las temáticas que mencionamos se interrelacionan durante las clases. Pocas de las lecciones tienen un contenido diferenciado y separado; aunque hay un avance temático a lo largo del curso sobre la doctrina del ser, las remisiones a las aporías iniciales y el desarrollo posterior de contradicciones detectadas en los inicios son constantes. Los elementos de la crítica de Adorno deberían ser entendidos en conjunto, formando una constelación que trata de iluminar el conjunto del análisis.

Respecto de la conexión de ser y ente, Adorno no duda en recuperar una vieja crítica ya esgrimida contra Husserl: la acusación de *petitio principii* al dictamen que separa esencialmente a este ser del ente (pág.77). En efecto, “aquello que [la filosofía de Heidegger] debería demostrar, es decir, la anterioridad del ser con respecto a las regiones particulares del ser [...] del ser con respecto al ente particular, se presupone como algo ya existente” (pág. 77). La acusación no permanece, insistimos, externa: la falacia lógica cometida no es solo señalada, sino contrastada con un desarrollo de las formulaciones heideggerianas del problema, bajo apoyo textual, a lo largo de las lecciones. La conclusión de que “se pre-decide que el ser es completamente diferente del ente, de que todos estos problemas, que por cierto tendrían que constituir en realidad el verdadero sentido de una filosofía del ser, son resueltos como por decreto ya antes de que se acometa el análisis” (pág.148) prefigura el sentido de una de las acusaciones más constantes de Adorno, a saber, la renuncia al esfuerzo del pensar, la idea de que “la anterioridad del ser con respecto al ente solo es repetida [...] sin que sea indagada en un contexto propiamente argumentativo” (pág. 87).

Con respecto al segundo intento, a la pretensión de desgajar la noción del ser de su carácter conceptual, Adorno es igualmente tajante; sin reducir a Heidegger al estadio de un pensar ingenuo, sino aceptando el camino de rechazo a la herencia de la filosofía occidental –cifrada por él, como es sabido, en la obra de Aristóteles, Descartes y Kant, a quienes se iba a dedicar la inconclusa tercera parte de *Ser y Tiempo*–, un enfrentamiento con la cuestión no deja lugar a dudas acerca de que

tención de la realidad política y social que la filosofía del ser se arroga para sí habría aparecido como un sinsentido para los pensadores de Atenas (pág. 233). Este es solo un ejemplo de la dureza de algunas de las conexiones que Adorno imputa a la filosofía que trató de superar, o al menos rechazar, la herencia del pensamiento occidental (pág. 84).

“es imposible hablar del ser sin mediación, sin tomar el concepto del ser” (pág. 110). La elección del concepto de ser como brecha con una filosofía de la conciencia no es casual; Adorno, que no rechaza admitir en diversos momentos su coincidencia con las opiniones de la ontología, admite con Heidegger el peculiar carácter de concepto límite del ser (pág. 126). No obstante, el salto que decreta en el ser el paso a un orden no conceptual elimina arbitrariamente el carácter conceptual que, aun como límite, pertenece al ser, y que se muestra en el hecho de que “Heidegger [...] no se apropia de aquel absurdo [...] que uno podría tener el ser mismo en la boca. Es decir [...] percibió que estamos completamente obligados a denominar al ser un concepto” (pág. 131). Las piruetas de la reflexión ontológica a la que esta se ve obligada por este reconocimiento condicionarán la estructura completa del edificio. Por lo demás, el fracaso de una pretensión conlleva la ruina de la anterior; la reflexión aboca el resultado inevitable de la contaminación óntica de lo ontológico, la evidencia de que “el concepto del ser contiene en sí momentos óntico” (pág. 191), de una parte, y de otra, el hecho de que, en realidad, “toda alteridad que tiene el ser con respecto a todo ente no es, por cierto, otra cosa que justamente la conceptualidad” (pág. 128).

La “constelación” (pág. 128) de los elementos conceptual/no conceptual, ser/ente, presenta fracturas. Al igual que ocurría en el intento fenomenológico de Husserl, por ejemplo con respecto a su defensa del absolutismo lógico⁴, la pretensión postulada es incapaz de realizarse. No obstante, la dignidad del discurso del ser se construye a partir de sus momentos aporéticos; extrae su potencia de ellos, en un ejercicio de positivación de la carencia (pág. 189) que ocupa un lugar central entre las críticas de Adorno⁵. Este mecanismo, junto al de la absolutización y la hipótesis arbitraria de elementos concretos, refuerzan el cuerpo de la doctrina del ser evitando su fractura interna. El intento de la crítica inmanente es, ya se ha dicho, medirse con estos momentos y revelar las fracturas de su coherencia. “El pensamiento dialéctico acepta el desafío a la idea subyacente en tales contradicciones e intenta desplegar estas contradicciones mismas” (pág. 117).

⁴ Cfr. Adorno, Theodor W. *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Monte Ávila, Venezuela, 1970, cap. 1, “Crítica del absolutismo lógico”. A lo largo de las lecciones encontramos referencias, explícitas e implícitas, a los contenidos de esta obra, por ejemplo, en relación con la problemática de génesis y validez (pág. 142), la dialéctica aporética de la escisión de sujeto y objeto (pág. 164) o el concepto de la verdad como residuo (pág. 345).

⁵ “Que la filosofía del ser convierta la imposibilidad de consumación en la inmunidad [...] es un acto de violencia tan astuto como desesperado” (pág. 397).

En este sentido, la primera instancia a través de la cual puede producirse el cumplimiento de las exigencias que la ontología se impone a sí misma es el lenguaje. El peso de esta dimensión en la obra de Heidegger es sobradamente conocido; incluye a este pensamiento, por lo demás, en una tendencia compartida por algunos de los pensadores más antagónicos al proyecto de las nuevas ontologías, como Adorno señala (pág. 111). Pocas de las corrientes filosóficas del primer tercio del siglo veinte no dedicaron alguna atención al fenómeno del lenguaje, que se volvió tan problemático como la categoría del sujeto lo hiciera a comienzos de la Modernidad. En la hipóstasis del lenguaje, en la idea de que “el lenguaje debe ser inmediatamente uno con lo que el lenguaje expresa” (pág. 131) se resuelve la aporía del carácter conceptual inextirpable al ser. La dignidad ontológica del ser puede ser preservada en la medida en que “se le otorga al lenguaje mismo una dignidad ontológica” (pág. 132). En el postulado de un lenguaje esencial en el que se mostraría, no el ser encarcelado bajo su concepto, sino el ser mismo que se busca, Heidegger consigue despachar el contenido de toda una tradición de pensamiento dedicada a la inadecuación entre las cosas y sus conceptos, que tiene representantes en Hegel o el propio Nietzsche (pág. 113).

Así, el acceso a la problemática del ser a través del lenguaje permite a Heidegger el rechazo de la teoría del conocimiento, así como de la metafísica, de las que quisiera separarse a toda costa; el hecho de que este acceso sea, por lo demás, postulado como inmediato, evita la reducción de la ontología heideggeriana a una filosofía del lenguaje (pág. 134). Este paso, sin embargo, es injustificado, no solo porque “no es concluyente debido a que no tenemos acceso al ser de un modo inmediato” (pág. 133)⁶, sino porque el propio intento de pasar por encima el desarrollo histórico de las problemáticas filosóficas, condicionadas en todo momento por situaciones históricas determinadas, hace vano el intento de salvar el pensamiento retrotrayéndolo a un estado de conciencia superado (pág. 181). “Las configuraciones espirituales tienen en sí forzosamente un lugar histórico” (pág. 333).

En el mismo proceso histórico se inserta, por lo demás, el hecho que motiva el surgimiento de las nuevas ontologías, la idea de la progresiva pérdida de la filosofía de su ámbito autónomo⁷, hecho que para Adorno trae como consecuencia la clau-

⁶ Estas ideas tienen evidente relación con el trabajo de Adorno, publicado como libro al año siguiente de estas lecciones, de *La jerga de la autenticidad*, concepto al que el propio Adorno remite en este momento (pág. 135)

⁷ Esta línea argumental se retoma en varios momentos. Puede consultarse, por ejemplo, págs. 236 y ss.

sura de la reflexión en torno a ámbitos de realidad cada vez más abstractos que culminan en el núcleo ontológico del concepto de ser, de quien el propio Heidegger reconoce su cercanía con la vaciedad absoluta (pág. 287), ser que se presenta, al final de análisis, como nada más que su propia identidad consigo (pág. 208, 438). Así, con respecto a su uso del lenguaje, en la hipóstasis de la pregunta por el ser (pág. 302) queda sancionada la situación que la ontología necesita para justificarse a sí misma: un ámbito de realidad propio para la reflexión ontológica queda asegurado, y los mutilados conceptos que allí operan no desentonan con el conjunto del pensamiento que ha prefigurado su terreno de juego.

Esta búsqueda por parte de la ontología de una región fuera del alcance de la crítica que la historia del pensamiento ha fraguado tiene que ver con la ya mencionada operación de establecimiento del concepto del ser como un tercero. Por lo demás, nos remite a la problemática del culto a lo originario (pág. 144), otra de las líneas de fuerza de las lecciones. Es conocida la importancia en la doctrina del ser de una categoría como la de originariedad, que pone las bases para algunos impulsos básicos de este pensamiento, resumidos en la persecución de un pensar esencial, de un pensar que ha determinado previamente las condiciones de su propio preguntar, allanando el terreno para la intelección genuina de la esencia de lo real. Este intento inscribe a las nuevas ontologías en el rótulo de los movimientos contrailustrados (pág. 103, 224), y tiene a su base el apoyo en la región de lo originario, de una experiencia originaria del ser, supuestamente contaminada por la osificante reflexión posterior de Occidente. La elección de la pregunta por el ser como punto central de la reflexión está justificada para Heidegger en el hecho de que “el comienzo de la historia de la filosofía, sería la pregunta por el ser y, por consiguiente, todo lo posterior sería [...] decadencia” (pág. 92).

Adorno dedica cierto tiempo en las primeras lecciones a disputar a nivel interno esta interpretación: no solo a criticar la relevancia arbitrariamente concedida a la experiencia originaria –esta crítica es posterior– sino a disputar el relato según el cual la pregunta abstracta por el ser habría sido un punto de partida y no el resultado de un proceso histórico de desarrollo (pág. 90 y ss.). La idea según la cual la filosofía presocrática habría tenido un acceso inmediato y esencial a la cuestión del ser depurado de ente es falsa desde el punto de vista histórico; muy al contrario, la reflexión a lo largo de siglos con respecto a las entidades ónticas habría posibilitado la depuración final de estas, dando como resultado “la aparición bastante tardía

de la llamada pregunta por el ser en una fase que puede ser caracterizada como una fase de la desmitificación, de la ilustración griega avanzada” (pág. 94).

Más allá de la crítica histórica, la propia situación de lo originario en un lugar preeminente de este pensamiento constituye para Adorno un elemento problemático (pág. 79). La posición que intenta “sustraerse a la objeción de lo anacrónico diciendo que los orígenes que enseña no tendrían nada que ver con lo históricamente más antiguo, sino que se trataría de orígenes en la esencia” (pág. 340) remite de nuevo al círculo vicioso por el cual la hipóstasis del orden de la esencia se desentiende de la génesis histórica de los conceptos (pág. 190). Es, por lo demás, un caso más del ejercicio de renuncia al esfuerzo del pensamiento, que la crítica inmanente no puede dejar de recordar al abordar la temática del ser, ejercicio de esa operación por la cual el rechazo al intelecto subjetivo no puede dejar de ser, bajo las coordenadas de la ontología, rechazo de todo pensar riguroso. “Con el desprecio de este discriminar, también tiene que ser despreciada la capacidad misma de tal discriminación” (pág. 186). Como ya se ha mencionado, la oposición de Adorno a la posibilidad de eliminar mediante el recurso a lo originario la crítica contenida en el desarrollo de la teoría del conocimiento moderna es explícita⁸.

El culto filosófico a los elementos de lo originario, que convierte para Adorno esta filosofía en mitología (pág. 347), comporta, no por primera vez, la motivación política: al igual que las filosofías del mundo de la vida fueron denunciadas ya en los años treinta por los pensadores del entorno del *Institut* como liquidaciones de las herramientas del pensamiento racional contra el autoritarismo⁹, la doctrina del ser conduce “a un culto de origen o renovación al que la simpatía con la barbarie que se desarrolló en su historia política no es azarosa ni exterior” (*ibid.*). La conclusión de Adorno sobre este tema, la idea de que “justamente lo más antiguo no es la verdad absoluta sino la apariencia absoluta” (pág. 423), trae aparejada la reflexión de la teoría crítica sobre la noción de verdad. La defensa de una verdad de núcleo histórico combate las concepciones, no solo de Heidegger o Husserl, de una verdad alojada en la originariedad (pág.79), una depurada de todo elemento empírico

⁸ “La teoría del conocimiento es, por cierto, en un determinado sentido, el movimiento reflexivo más fino, más sublime, que el hombre ejerce sobre la realidad [...] Solo faltando a la verdad se puede, por lo tanto, retrotraer esto en el ser –o últimamente en la historia del ser– para que se confíe y consagre como destino lo que la autorreflexión quizás sea capaz de modificar” (pág. 413). La renuncia al esfuerzo del concepto, así como la pasividad forzosamente impuesta al sujeto, tan criticadas por Adorno, están puestas en juego aquí.

⁹ Horkheimer, Max (1993). *The rationalism debate in contemporary philosophy*, recogido en *Between philosophy and social science*. Massachusetts: MIT Press.

subjetivo (pág. 345), que se presenta estática frente al sujeto —o *Dasein*— dispuesto a recibirla (pág.125).

La cuestión del sujeto obliga a examinar las relaciones en las nuevas ontologías entre los ámbitos de la subjetividad y la objetividad, que ocupan igualmente las páginas de las lecciones, y no son en modo alguno temas menores de la obra de madurez de Adorno. No obstante, para contextualizar lo ganado hasta ahora, cabe detenerse un momento en explicitar la opinión de Adorno sobre la propia posibilidad de realizar el momento central de la doctrina del ser, sobre la propia posibilidad de acceso a dicha región. Ha sido ya señalado su rechazo explícito al acceso inmediato que surgiría de la escucha, o de cierta disposición del sujeto que se abre a la actuación sobre sí del ser – un aspecto de la subjetivación arbitraria de lo objetivo que fastidia especialmente a Adorno¹⁰.

Esto no comporta, no obstante, la opinión según la cual no existiría nada parecido a una experiencia como la del ser. Adorno dedica un breve momento a comentar las impresiones y límites de la experiencia de algo tan vacío de todo contenido como pueda serlo el ser de la ontología, experiencia que relaciona con la propia música y la tarea de una estética (pág. 381). La positivación de este momento, su conversión en el elemento central del pensar, a la vez que su depuración para amoldarlo a las condiciones de dicho pensar arruinan, no obstante, el hallazgo, en la medida en que “la verdad de esta experiencia es inseparable de su escurrirse. En el instante en que es capturada y transformada en una estructura, como Heidegger lo hace ininterumpidamente, se convierte en algo aparente y, por cierto, en un tipo de cosificación” (pág. 382).

El estudio de la confrontación en la obra de Heidegger entre los ámbitos subjetivo y objetivo es retrotraído por Adorno, en primer lugar, a la obra de Kant, y ella como corolario de las reflexiones modernas sobre los dominios del sujeto y el objeto (pág. 162, 163). Las respectivas significaciones del peso del sujeto en su obra y en la nueva ontología son puestas en relación con un análisis de los procesos materiales sin los cuales, para Adorno, todo intento de comprensión está destinado a fracasar (pág. 333). Así, el primer momento que debe recibir atención es la insistencia de la ontología en, de una parte, recuperar para el pensar un ámbito autónomo –aspecto que ya hemos mencionado– y, de otra, amoldar la categoría del

¹⁰ Esta crítica es desarrollada, por ejemplo, en relación con la noción de proyecto. El deseo de separarse radicalmente de la filosofía de la conciencia moderna coacciona a la ontología para dar vida propia a la objetividad. “El que lo hace no soy yo, no somos nosotros, sino que, ¿quién proyecta? ¿El ser proyecta!” (pág. 346).

sujeto a una caracterización desligada de la cerrazón moderna. Adorno, que coincide con Heidegger en el rechazo de la subjetividad autónoma (pág. 181), así como en el diagnóstico sobre el inevitable dominio autoritario que acompaña a esta categoría (pág. 286), no puede compartir la respuesta de Heidegger, según la cual “el yo es desyoizado y se convierte en un tipo de objetividad de segundo grado” (pág. 163).

Esta es una primera muestra de la acusación principal de Adorno a la ontología a este respecto. A pesar de su ostentoso rechazo a la corriente de la filosofía moderna, el problema de la relación de sujeto y objeto permite nuevamente poner en contacto a Heidegger con esta tradición, al menos en la obra de 1927 (pág. 216). La ruptura con la filosofía de la conciencia muestra en sus rasgos la fuerte dependencia de los motivos que guían esta tradición, que llegarán a su momento culminante cuando examinemos la aporía en la que desemboca el proyecto ontológico en relación a su doble pretensión de pureza e inmediatez (pág. 375). La impotencia de la categoría del sujeto, a priori fruto de la voluntad de renovación filosófica de la ontología, se muestra dependiente de su suelo histórico, “se remonta a que históricamente el sujeto perdió infinitamente mucho de la espontaneidad y libertad que caracterizaron la época en la que la burguesía tomó el poder” (pág. 218).

Con respecto de las relaciones entre el ser y el ente, así como entre el ser y su momento conceptual, la herramienta heideggeriana de la hipóstasis de las categorías y momentos particulares ya cumplía la función de esterilizar la ontología respecto de la crítica. La transmutación de las disposiciones subjetivas en esta objetividad de segundo grado, la autonomización del ser frente a los individuos a su escucha, es un momento más de la filosofía del consuelo (pág. 188) que positiva la carencia, la incapacidad para alcanzar sus postulados, dotando al fracaso de dignidad triunfal. “Es muy característico que lo exiguo sea convertido, en cierto modo, en un provecho metafísico” (pág. 219).¹¹

El rechazo del subjetivismo moderno trae como tarea de la ontología la pretensión de la objetividad, la pretensión, agudizada en paralelo al desarrollo de la obra de Heidegger, de situar el punto central del pensamiento en el ser y no en la instancia subjetiva que aún podía constituir el *Dasein* y el análisis de sus existen-

¹¹ Esta operación se encuentra, para Adorno, al final de cada una de las aporías a las que conduce el pensamiento ontológico: no solo la relación de ser y ente, o de este con su concepto (pág. 124), o con respecto al socavado papel del sujeto (pág. 287), sino también con respecto al fundamental concepto de tiempo (pág. 319) o la aporía que analizamos más adelante, entre pureza e inmediatez del ser (pág. 378).

ciarios propios. Adorno detecta, no obstante, la contaminación constante del discurso del ser con trazas de una facticidad de carácter óntico (pág. 192) que impiden de nuevo la consecución de la tarea que la ontología se impone a sí misma, “aspirar a disolver todo en el ser” (pág. 197). La objetividad del ser resulta falsa; una subjetividad no reconocida, pero operante, se esconde tras ella, un momento subjetivo ineludible del pensamiento, que ejerce la síntesis que le otorga sentido. De nuevo, la solución ejercida por la doctrina del ser es el mecanismo peculiar que ontologiza lo óntico (pág. 192), que hace depender la verdad de la doctrina de una instancia fáctica dignificada con el barniz de objetividad de ser elevada a instancia y estructura del ser (pág. 195). La tesis según la cual la existencia es equiparada al ser puede ser aceptada como artículo de fe; pero el análisis inmanente de su contenido revela que allí se produce la operación según la cual, en primer lugar —y esta es una vieja acusación de la teoría crítica que alcanza a Hegel— la existencia fáctica se escuda de la crítica, y el estado de lo real recibe legitimación incontestable. “La consecuencia social verdadera [...] significa la exigencia de someterse a la ceguera de la historia como si fuera una consumación de la historia del ser” (pág. 358). En segundo lugar, en el plano conceptual, el concepto de la existencia, que remite al ser, deriva en su propia identidad consigo (pág. 208).

La desarticulación de las herramientas de la crítica debido al desarrollo de las categorías de la nueva ontología es con toda probabilidad, una de las razones que llevaron a varios de los pensadores cercanos al *Institut* a confrontarse con la obra de Heidegger. La subyugación del pensamiento a un ámbito de realidad hipostasiado que eleva su autonomía por encima del mundo, dejado atrás como migajas para el sujeto del conocimiento, constituye una construcción cosificada de objetividad que recuerda la denuncia marxiana de la segunda naturaleza de origen social. Desmontar esta construcción requiere atender la última de las grandes aporías que la crítica inmanente desarrolla a partir de los axiomas de la ontología: la tensión irresoluble entre la pureza y la inmediatez.

La aporía inherente a esta exigencia simultánea no es una crítica que se añada externamente a lo dicho; constituye, en realidad, el fondo sobre el que destacan las líneas de la crítica adorniana ya mencionadas. Si estas atendían a momentos particulares de la doctrina de la ontología, la tensión entre los conceptos de pureza e inmediatez describe el núcleo de la postura ontológica; es la exigencia paradójica que, fruto de las condiciones de surgimiento de la doctrina del ser —de la necesidad que guía tal pensamiento y sus implicaciones—, no puede ser eludida.

Aunque esta crítica, por tanto, aparece insinuada a lo largo del curso, es en la décimo octava lección donde se desarrolla de manera exhaustiva, a partir de “dos teoremas fundamentales del maestro de Heidegger” (pág. 367)¹². En efecto, la exigencia simultánea de que los contenidos del ser no se presenten contaminados por lo óntico continúa la pretensión husserliana a la que respondía la *epojé*; simultáneamente, esta fenomenología debe resolver el abismo creado entre el contenido puro y su conexión con el sujeto del pensamiento; para ambas doctrinas “estas esencialidades puras [...] deben ser al mismo tiempo inmediatamente accesibles” (pág. 371). Esta doble hoja tensa al máximo el concepto heideggeriano del ser, que ha de ser un elemento de tercer género que satisfaga ambas pretensiones. “Frente a los contenidos de la experiencia el ser debe tener todos los méritos de un concepto y frente al concepto todos los méritos de la experiencia sin mediación” (pág. 375).

Adorno toma esta doble exigencia como el núcleo aporético esencial descubierto por la crítica inmanente de la nueva ontología (pág. 377). Es responsable último, no solo de la vaciedad última del concepto del ser (*ibid.*), sino también de la necesidad de realizar la operación que dignifica la imposibilidad de consumación en el concepto de ser (pág. 378) así como de la doble cosificación que los polos de la objetividad y la subjetividad sufren en este pensamiento (pág. 413). “El dualismo mismo contra el que estaba concebido el todo es falsificado en una segunda eternidad” (pág. 413, 414).

Estas son solo algunas de las líneas argumentales más importantes que pueden ser encontradas a lo largo de estas lecciones. Sobre ellas se construyen líneas de crítica adicionales, que atienden a la relación de la doctrina de Heidegger no solo con el estado de la sociedad alemana de mediados del siglo veinte sino con las sociedades del capitalismo avanzado. “Allí donde bajo el principio del cambio omnipresente nada es por sí mismo [...] la exaltación del concepto del ser de algún modo nos consuela” (pág. 321). Esta crítica del presente ocupa con toda probabilidad –y así se deduce del contenido de las lecciones– el motivo fundamental del desarrollo polémico de Adorno, y su posterior trabajo en la *Dialéctica negativa*. No faltan, no obstante, otros ámbitos; en estas clases pueden encontrarse igualmente

¹² Adorno pone constantemente en relación la obra de Heidegger con la escuela fenomenológica precedente. Sin que esto signifique una identificación estricta de las implicaciones de ambas posturas –las críticas contenidas en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento* parten de y se dirigen a, lugares diferentes–, este hecho no deja de resaltar el esfuerzo de Adorno por iluminar los parentescos de una filosofía que trata de “darle la apariencia de un comienzo absoluto a las reflexiones que en realidad ya se encuentran en la tradición de la filosofía” (pág. 202).

materiales de utilidad para revisar la relación del pensamiento de Adorno con la filosofía antigua y moderna (pág. 141 y ss., 160 y ss.).

Igualmente, las dos últimas clases suponen la primera exposición de la propuesta adorniana frente a la ontología, propuesta que “no quiere desembocar en otra ontología (pág. 453) que establecería simplemente otra cosa como lo primero por antonomasia” (*ibid.*) y acepta por tanto que “no pueda depositar esperanzas de alcanzar una totalidad” (pág. 454). Esta propuesta, que entrelaza la reivindicación del operar del sujeto en el pensamiento sin perder de vista las transformaciones que las categorías dicotómicas del pensamiento moderno puedan haber sufrido, o estar sufriendo, implica por tanto la atención “a la fuerza del todo operante en cada determinación particular [...] como lo no verdadero, como aquello que boicotea la reconciliación” (pág. 462). Esta pretensión, junto a la crítica del tratamiento heideggeriano de la historia (pág. 451) o el desvelamiento de la necesaria ligazón social que se esconde bajo los procesos del espíritu (pág. 470) son esbozados con brevedad como corolario de este curso.

Eduardo Pazos Pascual

epazos@ucm.es