



Trabajo y Sociedad

Sociología del trabajo – Estudios culturales – Narrativas sociológicas y literarias

Núcleo Básico de Revistas Científicas Argentinas (Caicyt-Conicet)

Nº 45 Invierno 2025, Santiago del Estero, Argentina

ISSN 1514-6871 - www.unse.edu.ar/trabajosysociedad



Trasfondo político y crítica estructural en la reflexión de Adorno sobre el proyecto ontológico heideggeriano

Political background and structural criticism in Adorno's reflection on the Heideggerian ontological project

Contextualização política e crítica estrutural na reflexão de Adorno sobre o projeto ontológico heideggeriano

Esteban CARDONE¹

Recibido: 06.02.25

Recibido con modificaciones: 09.05.25

Aprobado: 29.05.25



RESUMEN

El presente artículo examina la crítica estructural de Theodor W. Adorno a la ontología fundamental de Martin Heidegger en sus lecciones sobre ontología y dialéctica de los años sesenta. La crítica se enfoca en impugnar los núcleos esenciales de la filosofía del ser. Identifica tres problemas clave en Heidegger: el usufructo del carácter ambiguo del ser, oscilante entre concepto y anticoncepto; el procedimiento de retorno al origen, que idealiza lo pasado y desactiva la confrontación con la historia concreta y la ontologización de la historia, que neutraliza su especificidad al reducirla a una estructura del *Dasein*. La tesis sostiene que estos elementos no solo comprometen la consistencia teórica de la ontología, sino que también poseen implicaciones políticas profundas al legitimar formas de pensamiento próximas al totalitarismo. Adorno considera que la estructura de la ontología fundamental contiene momentos que se alinean con el autoritarismo. Al convertir el ser en un principio abstracto, desvincula el pensamiento de sus mediaciones sociohistóricas, legitimando el orden existente. Esta abstracción, junto con la

¹ Universidad Nacional de Mar del Plata, Universidad Nacional de Lanús, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (UNMDP- UNLA - CONICET). Mail: gm.esteban@gmail.com

El presente trabajo no habría sido posible sin el apoyo y la colaboración de quienes, de diversas maneras, contribuyeron a su elaboración. Agradezco especialmente al Grupo de Investigación de Estética de la Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional de Mar del Plata (FH/UNMDP) por sus valiosas discusiones y observaciones, que enriquecieron la reflexión en cada etapa del proceso. Asimismo, quiero expresar mi gratitud a quienes dedicaron su tiempo a la lectura y revisión del texto, ofreciendo sugerencias fundamentales para su mejora. Finalmente, a mis familiares y afectos, cuyo acompañamiento ha sido esencial para la concreción de este artículo.

idealización de lo originario y la deshistorización del ser, perpetúa el statu quo. Así, la crítica filosófica de Adorno se convierte en una exigencia política contra los totalitarismos.

Palabras clave: Adorno; crítica; ontología

ABSTRACT

This article examines Theodor W. Adorno's structural critique of Martin Heidegger's fundamental ontology in his lectures on ontology and dialectics in the 1960s. Criticism focuses on challenging the essential core of the philosophy of being. He identifies three key problems in Heidegger: the usufruct of the ambiguous character of being, oscillating between concept and anti-concept; the procedure of return to the origin, which idealizes the past and deactivates the confrontation with concrete history and the ontologization of history, which neutralizes its specificity by reducing it to a structure of Dasein. The thesis maintains that these elements not only compromise the theoretical consistency of the ontology, but also have profound political implications by legitimizing forms of thought close to totalitarianism. Adorno considers that the structure of fundamental ontology contains moments that align with authoritarianism. By converting being into an abstract principle, it detaches thought from its socio-historical mediations, legitimizing the existing order. This abstraction, together with the idealization of the original and the dehistoricization of being, perpetuates the status quo. Thus, Adorno's philosophical criticism becomes a political demand against totalitarianism.

Keywords: Adorno; criticism; ontology

RESUMO

Este artigo examina a crítica estrutural de Theodor W. Adorno à ontologia fundamental de Martin Heidegger em suas palestras sobre ontologia e dialética na década de 1960. A crítica se concentra em desafiar o núcleo essencial da filosofia do ser. Identifica três problemas fundamentais em Heidegger: o usufruto do caráter ambíguo do ser, oscilando entre conceito e anticonceito; o procedimento de retorno à origem, que idealiza o passado e desativa o confronto com a história concreta e a ontologização da história, que neutraliza a sua especificidade ao reduzi-la a uma estrutura do Dasein. A tese sustenta que estes elementos não só comprometem a consistência teórica da ontologia, mas também têm profundas implicações políticas ao legitimarem formas de pensamento próximas do totalitarismo. Adorno considera que a estrutura da ontologia fundamental contém momentos que se alinham com o autoritarismo. Ao converter o ser em princípio abstrato, desvincula o pensamento de suas mediações sócio-históricas, legitimando a ordem existente. Esta abstração, juntamente com a idealização do original e a deshistoricização do ser, perpetua o status quo. Assim, a crítica filosófica de Adorno torna-se uma exigência política contra o totalitarismo.

Palavras chave: Adorno; crítica; ontologia

SUMARIO

1. Introducción y problema de fondo; 2. Aproximación al proyecto filosófico heideggeriano; 3. Crítica inmanente a la ontología fundamental; 3.1. La dignidad presunta del ser y el usufructo de su carácter flotante; 3.2. La “obsesión por el origen” en la mira adorniana; 3.3. La ontologización de la historia en la mira de Adorno; 4. La ceguera ante el horror: conclusiones sobre una incapacidad teórica; 5. Bibliografía

1. Introducción

El presente artículo buscará desarrollar los aspectos claves de la crítica que Adorno dirige al pensamiento ontológico de Martin Heidegger, con epicentro en las clases que impartió a principios de la década del sesenta. En ese marco, la tesis que se pretende solventar sostiene que la crítica del autor de *Dialéctica negativa* puede entenderse como una impugnación estructural, dirigida a los fundamentos filosóficos del pensar ontológico, cuya articulación política evidencia afinidad con el totalitarismo. Vale recordar que la recepción de la obra de Martin Heidegger ha dado lugar a la aparición de diversos contrapuntos, algunos de los cuales no pasan por alto el problema relativo a la relación entre su producción filosófica y la bochornosa adhesión política al régimen nazi que profesara desde 1933. Cierta interpretación benevolente, como la de George Steiner, directamente rechaza el problema: “El ser y el tiempo fue escrito a comienzos de los años veinte. Procedió (...) del apocalipsis de 1918 y del ambiente del expresionismo. Es completamente anterior al nacionalsocialismo. Que yo sepa, ningún energúmeno nazi lo leyó o habría sido siquiera capaz de leerlo” (Steiner, 2013: 28). Pero quienes alcanzan a ver el problema en torno al vínculo de la filosofía de Martin Heidegger y el proyecto nacionalsocialista alertan sobre la dimensión política del pensamiento ontológico. La crítica que Adorno dispensa a dicha forma de pensar vuelve explícitas las implicancias políticas que le son inherentes. Dicho sencillamente: en la filosofía del ser se hallan momentos de su desarrollo compatibles con la legitimación del orden político vigente por entonces. No alcanza señalar simplemente que *Ser y Tiempo* (1927) es cronológicamente anterior al ascenso de Hitler al poder, sino dilucidar los presupuestos que sostienen el pensamiento ontológico y, sobre todo, sus modos de proceder para reconocer la afinidad denunciada. En ese sentido, el interés central del filósofo de extracción frankfurtiana sería demostrar que el pensamiento de Heidegger es estructuralmente afirmativo y que en proximidad histórica con el nazismo ofrece derivas legitimadoras de la barbarie nazi. En la lección que dictara el 26 de Enero de 1961 Adorno confiesa abiertamente a sus estudiantes el motivo por el cual dirige su esfuerzo crítico a confrontar la ontología heideggeriana. Concretamente, la repulsa hacia el pensamiento ontológico se explica por las consecuencias regresivas que se verifican en su interior. La reflexión que gira en torno al ser sirve como legitimación metafísica del desenfreno asesino desatado en Alemania por el nacionalsocialismo desde su llegada al poder. De modo que la especulación filosófica sobre el ser, por solemne que pudiera ofrecerse, contiene las consecuencias políticas que Europa lamentó hasta el final de la Segunda Guerra. De allí se sigue que la crítica adorniana no trate de impugnar aspectos parciales del pensamiento de Heidegger con la esperanza de salvaguardar el grueso de la teoría. Muy por el contrario, concentra su esfuerzo en socavar el modo de pensar ontológico, lo que es posible llamar una crítica estructural. “Precisamente esos momentos que lo hicieron decir que el Führer era el ser se encuentran forzosamente incluidos en el concepto mismo de ser, en la constitución de ese pensamiento mismo” (Adorno, 2017: 357). Como resultado, la cuestión del ser posee implicaciones regresivas en la relación del pensamiento y la realidad sociopolítica. De lo cual es posible concluir que Adorno embiste contra el pensamiento ontológico porque considera que conduce a la justificación del orden dominante, tristemente coincidente con la mayor barbarie de la que la historia tenga memoria. Una filosofía que contiene instancias de inescindible confluencia con un orden político de carácter totalitario merece ser objeto de una crítica estructural que sea capaz de revocar sus presupuestos. En tal sentido, la crítica de Adorno, estrictamente filosófica, se preocupa por la dimensión política, dado el manifiesto interés del frankfurtiano por la transformación social y la emancipación humana. Por su parte Heidegger, quien se mostraba displicente frente a las discusiones de índole público poco antes de adherir al proyecto político nazi, no comparte el *thélos* emancipador, de raigambre materialista, que orienta

la investigación adorniana. De hecho, la analítica existencial publicada en 1927 se extiende con escaso interés por la conflictividad que surge de la convivencia del *Dasein* con los demás. Posteriormente lo político dejará de merecerle una opinión desdeñosa y le conferirá una especie de épica metafísica por la cual creará ver encarnado en el proyecto político de Hitler la ocasión de un nuevo comienzo en la relación con el ser. Ya a comienzos de la década del treinta Heidegger manifestaba su adhesión al NSDAP, a cuya iniciativa confería la capacidad de conducir la crisis socioeconómica en que se hallaba la República de Weimar. Sin embargo, pronto extraerá desafortunadas conclusiones filosóficas de la emergencia histórica del nazismo, como bien observa Rüdiger Safranski cuando sostiene que por entonces “la revolución nacionalsocialista se convierte en un evento poderoso para el ser-ahí, en un suceso que impregna su filosofía hasta lo más íntimo e impulsa al filósofo más allá de los «límites de la filosofía»” (Safranski, 2010: 271).

Como se desarrollará en adelante, el ejercicio filosófico se expresa de manera radicalmente diferente en el pensamiento de Adorno y Heidegger, quienes además de partir de tradiciones enfrentadas, conciben la tarea de la filosofía con propósitos y horizontes profundamente divergentes. Para el oriundo de Messkirch, la filosofía se entiende ante todo como el retorno a la pregunta por el sentido del ser, interrogación crucial para el pensamiento que ha sido olvidada por la tradición filosófica occidental. En relación con ello, el trabajo del pensar consiste en desentrañar el olvidado sentido del ser y en comprender la existencia humana en su estructura ontológica más profunda. *Ser y Tiempo* privilegia especialmente un análisis existencial del *Dasein*, entendiendo al ser humano como un ente histórico cuya constitución esencial es la temporalidad. Ciertos detractores de la filosofía del ser concluyen que su propuesta conmina al pensamiento a un grado de abstracción y vacuidad, en términos de praxis concreta, que lo margina forzosamente de las determinaciones sociohistóricas que signan la facticidad del *Dasein*. En oposición, Theodor W. Adorno, miembro de lo que se conoce como primera generación de investigadores de la Escuela de Frankfurt, entiende la filosofía como una labor inseparable de la crítica a las condiciones sociales existentes y dirigida a realizar un decidido aporte a su transformación. Heredero de Hegel y Marx, comprende la filosofía como un instrumento para desenmascarar las formas de dominación y alienación que atraviesan tanto las relaciones sociales como las formas culturales en las sociedades de capitalismo avanzado. Su perspectiva crítica no se ocupa de perseguir fundamentos ontológicos estables, sino de afrontar las contradicciones concretas del presente, desnaturalizar las estructuras de poder y los mecanismos de opresión que perpetúan las asimetrías sociales. En tal sentido, su filosofía crítica no admite que el pensamiento legitime el estado de cosas presente. Por el contrario, defiende la función del momento negativo de la dialéctica, postura que rechaza las instancias de síntesis que puedan ser responsables de estabilizar el orden de las ideas. En consecuencia, el enfrentamiento entre ambos filósofos no es solo teórico, sino esencialmente práctico y político. Pese a la antipatía que el autor de *Ser y Tiempo* le provocase, la crítica que Adorno prodiga al pensamiento ontológico se concentra en las inconsistencias internas, lo que se conoce como “crítica inmanente”.

...sigo mi principio metodológico de no evitar las dificultades dentro de las filosofías (...) propongo desarrollarlas a partir de la necesidad del pensamiento, a partir de las dificultades en las que el pensamiento incurre en sí mismo, dicho brevemente, desarrollar las dificultades a partir de su propia dinámica (Adorno, 2017: 132).

El compromiso crítico de Adorno se refleja en el categórico rechazo a la ontología heideggeriana, a la que acusa fundamentalmente de sobredimensionar la dignidad del concepto de ser con arreglo a garantizar un ámbito de exclusividad para la filosofía, de enaltecer el procedimiento por el cual el pensamiento retorna a su *metié* originario y de esencializar la historia, pasando por alto las mediaciones sociales que orientan su desarrollo. Para el filósofo de Frankfurt, la tarea propia del pensamiento crítico no consiste en postular un horizonte deseable fijo, sino en intervenir en la historia para revelar sus contradicciones y abrir posibilidades de

transformación. En este sentido, compartirá la afirmación de su colega Max Horkheimer en 1940, quien sostenía que “La verdadera función social de la filosofía reside en la crítica de lo establecido”. (Horkheimer, 2003: 282).

Desde ese prisma, el pensamiento heideggeriano omite las mediaciones sociales como realidades efectivas, silenciando la presencia concreta de los agentes sociales, políticos y económicos que determinan la suerte del *Dasein*. Quizás el mejor ejemplo de dicho enmudecimiento esté dado por el carácter anónimo que ostenta el impersonal “uno”, quien determina la existencia inauténtica del *Dasein* al hacerlo siempre partícipe de los modos de comprensión naturalizados respecto de la realidad que le concierne. El interiorizado “Uno”, instancia colectiva y anónima a la vez, convierte en incógnitas las mediaciones sociales concretas al absorberlas al interior de la constitución ontológica del *Dasein*, encubriendo con ello las relaciones de poder que configuran el escenario histórico. En consecuencia, la lúcida crítica de Adorno subraya los aspectos del proceder ontológico solidarios con el orden social vigente. En relación con esto último, el frankfurtiano fustiga el procedimiento de “retorno al origen”, la convicción de que el pensamiento debe retroceder en busca de una instancia originaria, en la cual radica la clave o principio que signa la historia del pensamiento occidental. “La filosofía dialéctica o el pensar dialéctico se diferencian del tradicional en que no salen a la caza de lo primero absoluto. Pues la búsqueda de esto primero significa, en el fondo, lo mismo que el pensamiento de la invariancia de la verdad” (Adorno, 2013: 56).

Finalmente, vale reiterar que el presente artículo tiene por cometido sostener que la crítica adorniana a la ontología posee un decidido carácter estructural, muestra cómo el contenido político de la ontología heideggeriana se manifiesta en su forma misma de proceder. De este modo, la crítica no recae sobre elementos que debieran ser reformulados, ni corregidos merced a un abordaje competente. Se trata de una crítica rigurosa que busca constatar las inconsistencias al interior del pensamiento adversario. En este sentido, resulta verosímil interpretar el empeño crítico adorniano como consecuencia del descubrimiento de las implicancias políticas que brotan del proceder racional de quien, por entonces, era una figura primordial del escenario filosófico internacional.

2. Aproximación al proyecto filosófico heideggeriano

No son pocos quienes atribuyen la aparición de *Ser y Tiempo* al contexto de deshumanización y crisis de la filosofía de comienzos del siglo XX. El propio Theodor Adorno reconoce que el atractivo de la propuesta de Heidegger se debe a la vacancia de respuestas frente a las preguntas dirigidas a las cosas últimas, en un escenario filosófico dominado por el positivismo y el neokantismo. La ontología que revitaliza Heidegger busca imponerse a la tradición que ceñía la reflexión filosófica al campo del conocimiento, incapaz de esgrimir un discurso significativo sobre las cuestiones fundamentales de la existencia. Según George Steiner (2013) la conmoción que acompaña la época explica la emergencia de obras voluminosas, urgidas por asir la totalidad de lo real, proféticas y apocalípticas². El testimonio de la Guerra Mundial consagró el “retiro de los dioses” y expuso los estragos de la técnica aplicada a la destrucción a gran escala. La racionalidad dominante, incapaz de postular fines, extendió su influjo a todos los órdenes de la organización social, componiendo un panorama general de desencantamiento. La inhospitalidad propia del momento histórico forzó la búsqueda por recomponer indicios de sentido, obturados por la filosofía anti metafísica de cuño kantiano. En tal sentido, la propuesta ontológica sobre la que se edifica el proyecto filosófico de Heidegger hace suya la necesidad de poner en el centro la vida humana y reeditar la pregunta por el sentido del ser. Como señala Eduardo Grüner, Heidegger “percibe la crisis sobre todo como un problema del pensamiento” (Grüner, 2020: 15) que debe su razón al primordial olvido del ser. El retroceso hacia aquella cuestión lleva implícita la necesidad de esclarecer el significado de aquel principio de inteligibilidad que signa la

² Véase: Steiner, George. *Heidegger*. Fondo de Cultura Económica. México. 2013. pp.9 -11

comprensión humana, cuestión que Heidegger entiende como tarea exclusiva de la filosofía. El modo particular de articulación de la pregunta por el enmudecido sentido del ser se constituye a partir de la necesidad de un retorno al origen, al que Heidegger dirige la atención en *Ser y Tiempo*. Allí la filosofía se aviene a pensar el vínculo del ser humano con el mundo, en instancia del triunfo rotundo de la racionalidad tecno-científica. Para el filósofo del ser, la mentada decadencia de Occidente, evocando el título de la obra de Oswald Spengler, no admite un salvífico reajuste teórico, sino una expresión filosófica capaz de rever de base el supuesto fundamental al que se ajusta toda comprensión. Al ser la pregunta previa a cualquier determinación del ente: “el preguntar ontológico es sin duda anterior al preguntar óntico de las ciencias positivas.” (Heidegger, 2010: 20) Al respecto, la llamada diferencia ontológica se encarga de recordarnos que la constitución de todo ente como tal supone al ser, que éste último es distinto del ente y que, por lo tanto, no puede ser comprendido del mismo modo. Lo óntico refiere al ámbito del ente, de las cosas en su sentido más general. Pero el ser no admite ser entendido como objeto a disposición, plausible de ser abordado con la misma atención y método que se dirige a los entes. En ese sentido, “«Ser» es indefinible porque no se lo puede determinar partiendo de conceptos superiores ni representar como un objeto. En pocas palabras, el «ser» no es un ente, sino la condición de posibilidad de todo ente.” (Escudero, 2016: 84) De modo que la pregunta por el sentido del ser antecede a la determinación de todo objeto y a la constitución de cualquier ámbito de conocimiento. Así, la filosofía garantiza un ámbito de reflexión exclusivo para sí misma. Con posterioridad, Heidegger asumirá la crítica de la historia de la metafísica en orden a desmontar los prejuicios inherentes al modo de comprensión tradicional, aventurar su desafección y su alternativa antimetafísica.

Dado que revocar la tradición metafísica dirige su acción más próxima contra los presupuestos de la modernidad, la superación del paradigma sujeto-objeto se ofrece como desafío de la empresa heideggeriana. Admite Diego Tatián que: “El impulso que determina al ente como re-presentación en orden al cálculo y lo establece como disponible para un sujeto, es precisamente el rasgo distintivo de la filosofía moderna” (Tatián, 1997: 17) Es en dicho sentido que el existenciario “ser en el mundo” se comprende como responsable de quebrar la dicotomía sujeto-objeto y favorecer una manera distinta de pensar el vínculo del ser humano con la realidad. El *mundo* es concebido como la trama de sentidos en la que se constituye el *Dasein*, de forma que la relación no puede ser entendida como añadidura y, por ende, no admite ser suspendida de forma alguna. El encontrarse involucrado estructuralmente en el mundo supone la impugnación de raíz de la oposición sujeto-objeto. Como consecuencia, deja de anteponerse la actividad teórica como fundamento del vínculo con la realidad, para dar lugar a un acceso primario de orden práctico-instrumental con los entes. En concreto: “sujeto y objeto no coinciden con “ser ahí” y mundo.” (Heidegger, 2010: 74) Entendida la significatividad como estructura del *mundo*, el carácter útil de las cosas comporta su sentido más próximo. La empleabilidad (*ser-a-la-mano*) como darse originario se impone a cualquier consideración previa sobre las cosas. La naturaleza misma resalta a partir del comportamiento utilitario de modo que “el bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento «en las velas»”. (Heidegger, 2010: 84) Al respecto sugiere Adrián Escudero que “esta visión excesivamente instrumentalista de la naturaleza entendida como fondo de reservas disponibles será luego criticada en los diferentes escritos sobre la cuestión de la técnica.” (Escudero, 2016: 191), ocasión posterior al denominado *giro* (*Kehre*) de su pensamiento, que Heidegger aprovechará para alertar sobre la necesidad de una disposición serena y receptiva como reemplazo de toda inclinación dominante.

Años antes de la publicación de *Ser y Tiempo* Heidegger anticipa su consideración respecto a la constitución histórica del ser humano y admite la necesidad de “poner al descubierto la estructura ontológica de un ente que es historia”. (Heidegger, 2008: 12) En aquella oportunidad, el intercambio epistolar entre Dilthey y el conde de Yorck es el telón de fondo de la reflexión sobre la historicidad. Las tensiones inherentes a la justificación de las ciencias humanas gravitaban por entonces en torno a la comprensión de qué se entiende por historicidad. La

especulación no centra su interés en determinar la objetividad de lo histórico, de aquello susceptible de volverse objeto de estudio de la ciencia histórica, sino en la condición ontológica subyacente, a saber, en la historicidad como carácter ontológico del ente que se interroga por los acontecimientos históricos, los estudia, etc. La estructura ontológica que pone al descubierto el modo de ser histórico del *Dasein* es la temporalidad, de forma que comprender la historicidad conlleva la atención en 1924 a una anticipada analítica existencial del ser humano.

Como es sabido, parte del interés especulativo de Dilthey refería a la justificación epistemológica de los saberes congregados en las denominadas ciencias del espíritu, frente al rigor metodológico de las ciencias de la naturaleza. La genuina aspiración de las ciencias históricas a alcanzar cierto grado de objetividad muestra ser problemática frente a la convicción de que todo conocimiento se halla condicionado por su época y contexto. No obstante, la anhelada justificación se funda, según Heidegger, al demostrar la conexión psíquica estructural entre el objeto de estudio histórico y las condiciones de su conocimiento. En otras palabras, el conocimiento que descubre la historia como objeto nace de un ente para el que su propia existencia se constituye en un sentido temporal. Todo conocimiento de la historia resulta posible porque el sentido de la historicidad radica en la temporalidad propia del ser humano. Dirá Heidegger que “en la medida en que la vida es evolución y desarrollo, y esto en cada caso como vida concreta e histórica, su propia historia debe convertirse para ella en el *organon* de comprensión” (Heidegger, 2008: 16). Que la comprensión sea histórica no sólo se vuelve tangible en la manera de interpretar los procesos históricos, sino fundamentalmente en el modo como el ser humano se entiende a sí mismo. Esto evidencia una decidida distancia con el sujeto moderno, cuya razón invariable trasciende las circunstancias epocales y manifiesta una capacidad para conocer y actuar de carácter universal, basada en principios que son válidos en todo tiempo y lugar. Así, la comprensión del ser humano involucra la posibilidad de fundamentar las ciencias del espíritu. Según Heidegger, el conde de Yorck acierta al concebir que la vida es intrínsecamente temporal y cualquier intento de comprenderla de forma objetiva e imparcial está destinado a fracasar. Para Yorck, la vida humana y la historia están marcadas por la experiencia temporal vivida, y, por lo tanto, no es posible separarlas del devenir existencial del individuo. Siendo así, la historia no es algo que pueda ser comprendido de manera externa a ella, sino que es esencialmente vivida. De allí que Heidegger diga ya en 1924 que: “una autorreflexión que no esté dirigida hacia un yo abstracto, sino hacia la plenitud de mi propia mismidad, me encontrará históricamente determinado” (Heidegger, 2008: 22). El mérito que Heidegger asigna a Yorck es haber alcanzado el sentido radical de la historicidad de la autoconciencia, cuya consecuencia alcanza a toda filosofía que busca evitar la presencia de presupuestos invariantes.

En el marco de su interés especulativo, la interrogación por el sentido del ser conduce al reconocimiento del tiempo como horizonte de comprensión de aquel ente constitutivamente histórico. La analítica existencial que Heidegger realiza en *Ser y Tiempo* revela que el *cuidado* (*Sorge*), como estructura unitaria del *Dasein*, se entiende a partir de la temporalidad que le es propia. Como bien señala Adrián Escudero, el cuidado “implica que el *Dasein* siempre tiene ante sí un ámbito de posibilidades orientadas hacia el futuro, que siempre está referido a las condiciones de la situación en que se halla arrojado en su haber-sido y que siempre vive absorto en las circunstancias del presente” (Escudero, 2016: 133). Con ello, la temporalidad del *Dasein* se explica a partir de la estructura ontológica del *cuidado*. El cuidado acusa recibo del haber previo que cada *Dasein* encuentra, así como de la facticidad del presente al que es arrojado y la indeterminación futura que instruye su apertura como proyecto. El tiempo entonces define la trama en la que se comprende el ser humano. El *Dasein* no existe dentro de un tiempo ya dado, sino que comprende su propia existencia a partir de una temporalidad que le es constitutiva como su modo de ser. Es sabido que incluso la muerte es un existencial clave en la analítica del *Dasein*, que se entiende antes que como momento cúlmine de la temporalidad que le inhiere, como parte estructural del modo de ser humano: “el ‘ser relativamente a la muerte’ propio, es decir, la finitud de la temporalidad, es el oculto fundamento de la historicidad del ‘ser ahí’”

(Heidegger, 2010: 417).

Es entonces la temporalidad propia de la existencia la que dona el carácter histórico a los entes intramundanos, aquello que resalta como objeto de estudio histórico sólo es posible dada la constitutiva historicidad del propio *Dasein*. No obstante, de corriente el *Dasein* experimenta lo histórico de forma inapropiada, como una narrativa hija de la contabilización de hechos. Absorto en la inmediatez de sus quehaceres, desatiende la relación de unidad que le constituye a partir del vínculo del presente y lo pretérito. De modo que al planteo heideggeriano de la historicidad también lo alcanza la dualidad *propiedad-impropiedad*, al reconocerse una consideración ingenua de lo histórico como lo computable dentro de una narrativa sobre el pasado y una comprensión genuina que alcanza el carácter primario de la constitución del *Dasein*. De allí se desprende que toda consideración histórica del devenir humano, toda selección de hechos, imputación de sentido y establecimiento de causalidades, encuentra su fundamento ontológico en el modo de ser del *Dasein*. Dicho otra vez, el ser del *Dasein* es histórico, como afirmará ya en *Ser y Tiempo*: “no cabe duda de que la vía de acceso hacia ese pasado debe estar de algún modo abierta, si ha de ser posible volver a él por medio del saber histórico” (Heidegger, 2010: 408). Es posible decir entonces que la historicidad del *Dasein* oficia como presupuesto de todo saber acerca de la historia.

Apenas esbozados los núcleos centrales del pensamiento ontológico de Heidegger, será menester a continuación adentrarse en la crítica que Adorno le dedica, con acento en las clases sobre ontología y dialéctica anteriormente aludidas.

3. Crítica inmanente a la ontología fundamental

Como se verá a continuación, el proceder crítico de Adorno dirige su atención a los pilares de sustentación del pensamiento ontológico de Heidegger, por lo que no sería equivocado calificar su labor crítica como estructural. Pero además, las lecciones sobre ontología que Adorno dictara a comienzos de la década de 1960 constituyen un modelo de crítica inmanente, es decir, de confrontación de la teoría con sus dificultades y aporías internas, sin que ello suponga acometer con principios o argumentos externos a la propia teoría que se pretende examinar. Como también asumiera Karl Löwith, discípulo crítico de Heidegger a quien Adorno considera respetuosamente, la intención es “cuestionar a Heidegger desde Heidegger, y no criticarlo desde afuera” (Löwith, 2006: 159). Tempranamente Adorno deja en claro a sus estudiantes que no se trata de “plantearles precisamente una posición como contraposición frente a otra desde el exterior, sino dejar que esa posición surja, por su parte, como necesaria a partir del tratamiento de la otra” (Adorno, 2017: 51). Así, la crítica inmanente busca desarrollar las contradicciones o insuficiencias al interior de la teoría que revisa, sin por ello imponer principios ajenos a su lógica que pudieran denunciarse como arbitrarios. Parafraseando al propio Adorno, la crítica inmanente consiste en la confrontación del concepto con la cosa misma, en revelar las inconsistencias estructurales de la propia ontología y no en oponer el proceder dialéctico como si un correctivo externo fuese capaz de superar las fracturas internas. De allí que la crítica inmanente se proponga desarrollar las contradicciones teóricas “a partir de las dificultades en las que el pensamiento incurre en sí mismo” (Adorno, 2017: 132). La consideración crítica del pensamiento heideggeriano permite extraer consecuencias que comprometen la solvencia general de dicha filosofía. Demostrar las tensiones internas entre los conceptos debería alcanzar para socavar íntegramente el paradigma de pensamiento ontológico. Lo que sigue a continuación, es un relevamiento de aquellos aspectos decisivos del examen adorniano que, tomados en su conjunto, permiten hablar de una crítica estructural a los presupuestos que signan el desarrollo del pensamiento heideggeriano.

3.1. La dignidad presunta del ser y el usufructo de su carácter flotante

Tal vez el embate más profundo que deba soportar la filosofía de Heidegger sea aquel dirigido a revelar la ostensible insuficiencia del pensamiento al discurrir acerca del ser. La iniciativa de reflexionar sobre el ser enseguida muestra su naturaleza paradójica: se trata de

pensar sobre algo que excede al propio pensamiento. Peor aún, aquello responsable de articular la comprensión general acerca de las cosas no admite ser abordado debidamente en el orden del discurso. Según Heidegger, el ser difiere del ente, al que habilita a comprender (lo que constituye la consabida diferencia ontológica), así como también se diferencia del concepto, mediación necesaria para pensar el ente, pero inadecuado para asir el sentido del ser. No obstante, el ser se debate entre ser algo que debe pensarse como un concepto, dado que todo pensar depende de conceptos y, paradójicamente, algo que transgrede abiertamente dicho orden, al no caber su sentido en la conceptualidad. Dicha ambivalencia parece colocar al ser fuera de los márgenes de toda accesibilidad. Si se intenta pensar el ser como concepto se argumenta que no debe entenderse como tal, y si se contempla su carácter no conceptual, inevitablemente se lo admite en el orden del discurso conceptual. ¿Cómo discurrir entonces acerca de aquello que, por esquivar que pueda ser su definición, se resiste a ser precisado? Entender cómo piensa Heidegger el ser requiere, según Adorno, reconocer la oscilación inherente entre su carácter conceptual y de anti concepto. Precisamente Heidegger evita concebir el ser como un concepto tradicional, sin embargo funge como tal al ubicarlo en el centro de su análisis filosófico. Además, reflexionar en torno al presunto olvido del sentido del ser conlleva su necesaria conceptualización, lo que es igual a admitir que el ser no puede ser pensado sin mediación, esto es, sin considerarlo en sí como concepto. Siguiendo a Adorno, existe una radical imposibilidad en intentar reflexionar sobre el ser prescindiendo de su concepto. Sin embargo, Heidegger usufructúa dicha dificultad. Al respecto dirá Adorno que:

si pronunciamos la palabra *ser*, si hablo del ser o pienso en el ser, entonces no es el *ser mismo* (...) la palabra *ser* no es el *ser* (...) es él mismo un concepto. No podemos evitar esta dimensión conceptual. Con la palabra *ser* pensamos en algo que no es él mismo, sino se trataría de la revelación sin mediación que no tenemos (Adorno, 2017: 110-111).

En consecuencia, la reflexión sobre el ser no puede prescindir de su propia conceptualización, aspecto que invalida la ontología fundamental al establecer por principio que el ser es previo a todo ente y a todo concepto. Por otra parte, en la idea de ser resuena un momento no conceptual que, como dijimos, renuncia a la precisión del concepto. Para Adorno, la no concordancia entre el orden conceptual y aquello a lo que refiere, o sea, la imposibilidad de identificación plena entre ambos, conlleva aceptar la arbitrariedad del concepto y la incapacidad de subsumir por completo lo real en él. Si bien los conceptos tienen por función referir a la realidad, no poseen la capacidad de agotar por completo la designación de las cosas. Sería correcto afirmar, siguiendo a Adorno, que los conceptos son el producto de un momento ineludible de la subjetividad y que padecen cierta inadecuación en su relación con aquello que nombran. Por el contrario, el orden de lo no conceptual representa entonces la resistencia de la realidad frente a su reducción a concepto. Dado que el ser no se homologa al ente, no se reduce a la mediación conceptual que lo determina. Por lo tanto el ser se sitúa en un nivel que excede lo conceptual y que por ende evita ser definido. De esta manera, el momento no conceptual del ser está dado por aquello que trasciende al ente. Ahora bien, al no ser tratado como simple concepto, al postular al ser como algo cualitativamente distinto del concepto, Heidegger convalida considerarlo en un sentido que excede lo conceptual, con lo cual existe una ambivalencia en el enfoque sobre el cual gravita la propia reflexión sobre el ser. El carácter indefinible del ser, que Heidegger anuncia ni bien comienza *Ser y Tiempo*, es con justicia homologable a la idea de *cosa en sí* kantiana, por definición inaprensible. Así, el concepto de ser de la ontología heideggeriana se separa del concepto en tanto “quiere retener, quiere registrar, quiere espetar aquello que, por su parte, no puede ser por principio de ningún modo un concepto” (Adorno, 2017: 115). En este caso, la crítica de Adorno recae sobre el hecho de que la ontología fundamental usufructúa el carácter oscilante de la noción de ser, es decir el pendular entre el postulado del ser como concepto y no concepto según el momento, dignificando su discurso en virtud dicha ambigüedad.

El hecho de que la palabra ser en sí marca también un límite con lo conceptual, que en la intención de esta palabra se encuentra en el concepto aquello que no se asimila al concepto, no por eso es legítimo tomar esta palabra como si fuese inmediatamente al mismo tiempo el más allá del concepto, porque al mismo tiempo la palabra sigue siendo en efecto concepto (Adorno, 2017: 126).

Recapitulando, el doble carácter del ser comprende entonces su calidad como concepto *par excellence*, como aquello más general predicable respecto de todo ente, que como tal oficia como principio de inteligibilidad, y su radical inadecuación como concepto dado que marca el límite de lo conceptual. Para referir a esto último Adorno evoca la expresión “continuo heterogéneo”, del filósofo alemán Heinrich Rickert, que da cuenta del carácter inaprensible de la realidad en virtud de la infinita gradación de aspectos y cambios que la constituye. En general el concepto, y con ello todo discurso, es incapaz de asir por completo lo real, pero es especialmente el momento no conceptual del ser aquel que le habilita retirarse frente a la crítica al concepto. Es decir que la oscilación del ser entre concepto y anticoncepto en la ontología heideggeriana comporta la artimaña que, según Adorno, sitúa al ser fuera del alcance de la crítica. Claro que es posible aducir que el carácter esquivo del ser no se corresponde por entero con una crítica immanente, o con aquello que Heidegger entiende por crítica, esto es, el preguntar filosófico por el sentido del ser respetando su estricta diferencia con el ente. En palabras del propio Heidegger “la filosofía es crítica, trata del ser del ente (...) lo que critica en un sentido elevado, es decir, determina críticamente, es el ser del ente, que las ciencias positivas presuponen” (Heidegger, 2014: 24). La acusación de Adorno se dirige a subrayar que el pensamiento heideggeriano es esencialmente anticrítico, dado que no está dispuesto a discriminar los momentos conflictivos que constituyen al ser, bajo el pretexto de afirmar que sencillamente es algo distinto del concepto y del ente. Si para Heidegger el pensar crítico es aquel que discrimina entre el ser y el ente, para Adorno se corresponde con la dilucidación de los momentos del propio concepto de ser. Sucede que es característico del pensar dialéctico dilucidar la propia “vida” del concepto, el desarrollo de los momentos antagónicos que lo constituyen, con lo cual podría argumentarse que la ontología es ciega a dicho proceder del pensamiento dialéctico. Al insistir Heidegger en que el ser es originario frente al ente y al concepto, pretende moverse en un orden de indistinción tal que no permite el alcance de la crítica. Según Adorno, cuando Heidegger refiere a una “naturaleza distinta” del ser:

... seguramente no quiere que se entienda que habría algo tercero y diferente sino que es algo previo a toda diferencia y a la diferencia en general según el modelo del pensamiento arcaico, en tanto no está reflejada aún la diferencia entre ser y ente. Por lo tanto, el ser sería así aquella esencia en la cual el ser y el ente, no estarían discriminados (Adorno, 2017: 186).

En consecuencia, para Heidegger la función crítica de la filosofía corresponde a discernir la denominada *diferencia ontológica* y conducir la reflexión estrictamente al ámbito del ser. En oposición, Adorno aduce que el ámbito postulado como originario se ofrece indiferenciado, previo a la conformación de todo antagonismo, con lo cual no es posible identificar fracturas o momentos en conflicto. Por tanto, el pensamiento de Heidegger evita lo que Adorno considera una función primordial del análisis crítico, esto es, la posibilidad de separar los diferentes momentos de un concepto para revelar sus tensiones internas y su relación concreta con la realidad. Como se sugirió, Adorno entiende que un concepto no entabla un vínculo concluyente con la realidad, por el contrario, es una síntesis imperfecta y provisional de mediaciones materiales socio-históricas. El sentido de la crítica radica entonces en la descomposición del concepto, en distinguir los aspectos en los que entra en conflicto con la realidad material y con las condiciones que lo producen. Dicho por el propio Adorno:

... la crítica misma no es, en realidad, otra cosa que separación, es decir, confrontación de momentos diferentes entre sí bajo el punto de vista de sí, por una parte, el momento conceptual se completa en objetos, de si no es una conceptualidad vacía, sino una conceptualidad a la que se corresponde algo y que, por consiguiente, es legítima. Por el otro lado, la confrontación del ente con el concepto en el sentido en el que se pregunta (...) hasta qué punto un ente corresponde a su concepto, es decir, hasta qué punto eso que meramente es también es realmente eso como lo que se da (Adorno, 2017: 184)

Ya se dijo que la filosofía de Heidegger insiste en el intento de reflexionar acerca de aquello que, casi por definición, se ofrece inaprensible y que por esa razón evita contaminar su discurso con los modos de pensar el ente. El distanciamiento de la tradición metafísica exige la necesidad de rechazar las categorías que han legitimado el tratamiento del ser como ente. Por lo tanto, el esfuerzo filosófico se orienta a depurar el discurso sobre el ser de todo carácter óntico. Eso explica, en principio, la invención de neologismos que Heidegger refiere como *existenciarlos* del *Dasein* en *Ser y Tiempo*. Incluso el término *Dasein* puede entenderse en ese mismo sentido. Sin embargo, Adorno no impugna la pertinencia de las categorías existenciales, sino el intento mismo de pensar sobre el ser sin conceptos, lo que equivale a decir, sin la mediación del sujeto. Dicho de otra forma, la imposibilidad consistente en indagar el olvidado sentido del ser prescindiendo del sujeto. El rechazo de la subjetividad moderna inclina a Heidegger a desestimar la concepción del ser como concepto y explorar modos de decir que eviten la centralidad del *Dasein*, abordaje que enfatiza con posterioridad a *Ser y Tiempo*, en lo que se considera un viraje en su filosofía. Precisamente es la reflexión sobre el ser aquella que comporta una hendidura con toda filosofía de la conciencia: el ser oficia como concepto límite. Luego, superar la metafísica de la subjetividad supone sostener la inadecuación entre ser y concepto, pero Adorno insiste en que precisamente ello compromete la posibilidad de la argumentación racional. La discusión se aviene a inquirir respecto de los límites de inteligibilidad del discurso que, para el oriundo de Frankfurt, implica el concurso del concepto como condición *sine qua non*. La ontología de Heidegger usufructúa el hecho de que la palabra *ser* expone los límites de la conceptualidad, sin por ello abandonar por completo dicho territorio, pero además, consiente a dignificar su propio discurso confrontando al pensamiento conceptual, lo que equivale a decir que, pretende pensar el ser evadiendo la propia condición de todo pensamiento. “La consecuencia que él extrae de eso es de hecho solo que para él el lenguaje debe ser inmediatamente uno con aquello que el lenguaje expresa” (Adorno, 2017: 131). Asumir que es factible la indagación sobre el ser no mediada por su momento conceptual significa, en el fondo, atribuirle un sentido puro accesible de manera directa y evocar cierto sesgo teológico, dado que impregna al lenguaje de la capacidad de revelación que contiene la palabra divina.

Vale agregar que el intento de Heidegger de pensar el ser sin mediación conceptual fracasa, ya que su interés ontológico no logra desvincularse del sujeto enunciadore, pese a que aspira a ello.. “En principio, no puede hacerse ningún enunciado ontológico (...) sin que no se presenten de alguna manera modos ónticos de hablar” (Adorno, 2017: 191). Por lo tanto, el momento conceptual del ser, que lo ata indefectiblemente a su comprensión en términos ónticos, resulta un escollo insuperable para la reflexión, que no se resuelve simplemente ponderando su carácter liminal como garantía de presunta originariedad.

Con estas observaciones, Adorno destaca una imposibilidad que determina la suerte íntegra del proyecto ontológico. Si la filosofía heideggeriana resulta inocua, y por lo tanto afirmativa a los ojos de Adorno, ello es consecuencia de orientar la atención expresamente al ser en su inmediatez y con ello abandonar el interés por lo conceptual. En esa dirección, el ser expresa una relación esquivade con la realidad concreta, de allí que Adorno acuse a la ontología de una incapacidad estructural para contravenir lo establecido, o lo que es igual, de ser solidario con el orden instituido. Claro que tal acusación puede ser objetada desde el prisma heideggeriano, dado que podría argumentarse que la ontología fundamental no pretende legitimar el estado de cosas

presente, sino habilitar una comprensión más profunda del ser que contribuya a superar las limitaciones del pensamiento de matriz técnico-instrumental que surge en la modernidad y radicaliza sus consecuencias en nuestros días. Allende las diferencias con la ontología fundamental, podría situarse en esa línea la labor hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, discípulo de Heidegger, quien a su tiempo juzga de forma crítica el escenario mundial de industrialización y explotación humana, pero atribuye el problema al modo como se articula la tradición en el marco general de nuestra comprensión del mundo. De allí que en *¿Hasta qué punto el lenguaje preforma el pensamiento?* (1973) diga:

Por eso nos preguntamos hoy con especial preocupación si no hay algo erróneo en nuestra conducta dentro del mundo y si ya nuestra experiencia del mundo mediada por el lenguaje no alberga ciertos prejuicios o, lo que sería peor, si estamos embarcados en procesos irresistibles que se remontan a la estructura lingüística de nuestra primera experiencia del mundo y corremos a un callejón sin salida (Gadamer, 2014: 195).

La tarea hermenéutica privilegia el encuentro interpretativo con la tradición y las estructuras del lenguaje lo cual, en opinión de Adorno, se orienta a la estabilización de la comprensión. Si bien el horizonte en el cual se ejerce la tarea hermenéutica nunca se haya clausurado, su tendencia intrínseca a consolidar posibles interpretaciones dista de aquello que Adorno entiende por mantener abiertas las contradicciones, tanto conceptuales como sociales. En definitiva, toda forma de ejercer el pensamiento que tienda a su estabilización, sea conceptual o interpretativa, manifiesta una insuficiencia para confrontar las contradicciones sociohistóricas y neutraliza los momentos de negatividad, en los cuales Adorno cifra el verdadero potencial transformador.

3.2. La “obsesión por el origen” en la mira adorniana

Heidegger concibe que la tarea exclusiva del verdadero pensar se constituye en aquel “retorno al origen”: el aspecto cardinal de la comprensión gravita en torno al principio de inteligibilidad que la define. En ese sentido, Adorno denuncia el “inicio antidualéctico” del pensamiento heideggeriano, esto es, su sujeción al esclarecimiento de un principio que invisibiliza las oposiciones constitutivas de la realidad sociohistórica. Dirigir el pensamiento de esta forma implica, según el teórico crítico, ratificar el orden de cosas existente, de allí que considere *afirmativo* el pensamiento ontológico. Para Adorno resulta imposible dar por superados los antagonismos apelando a la necesidad de revisar una instancia previa a su constitución, por eso afirma que al interior del pensamiento de Heidegger “el ser ocupa el lugar de una secreta síntesis” (Adorno, 2017: 20). Ceñir la clave de inteligibilidad de la realidad a la identidad de un principio impide considerarla en su conflictivo devenir histórico. De manera tal que la invocación de una “primeridad” no es para el frankfurtiano una forma de proceder legítima. La no correspondencia del pensamiento con la realidad lleva implícita la negación de la verdad como algo perdurable: rastrear lo primero asume estabilizar en algún sentido la verdad. En consecuencia, el pensar ontológico comporta un intento por salvaguardar la identidad entre pensamiento y realidad. Vale agregar que la necesidad histórica del “retorno al origen” se halla fraguada de manera engañosa, puesto que el descubrimiento de la cuestión del ser no fue temprano en un sentido cronológico, sino que se evidenció como producto de un desarrollo tardío de la reflexión. El camino que dirige el pensamiento del ser al ente parece haberse recorrido históricamente en sentido inverso al propuesto por Heidegger, sin embargo éste último idealiza al ser como si se tratara de algo originario, cuando en realidad, según Adorno, es un producto de la reflexión al que se llega a lo largo de la historia. De modo que postular al ser como un principio de inteligibilidad esencial lo desvincula de su génesis concreta y lo convierte en una abstracción vacía. “La tesis de Heidegger según la cual (...) el comienzo de la historia de la filosofía, sería la pregunta por el ser (...) es simplemente insostenible debido a que se llegó al concepto mismo del ser gracias a una reflexión que se extendió a lo largo de los siglos” (Adorno, 2017: 92). El

pensamiento ontológico, para el cual es prioritaria la cuestión del sentido del ser, condena al pensamiento a la abstracción, impidiéndole considerar la realidad en su desarrollo conflictivo, o lo que es lo mismo decir, obturando la posibilidad de realizar un aporte concreto frente a los antagonismos que estructuran las relaciones sociales, políticas, económicas, etc. Lo antiguo, por añejo que sea, no invoca lo verdadero ni tampoco lo originario demuestra tener derecho a convertirse en la trama medular de la filosofía. Puesto a contrastar modos de ejercer el pensamiento, reconocerá Adorno la diferencia crucial que vuelve irreconciliables ontología y dialéctica: “la diferencia realmente decisiva que hay entre el pensamiento ontológico y fenomenológico, por una parte y el dialéctico, por la otra hay que buscarla en el hecho de que esté primado de lo primero (...) la reducibilidad a lo fundamental, precisamente en el modo en el que es afirmada por la ontología, no puede ser aceptada” (Adorno, 2017: 80).

En palabras de Adorno: “la dialéctica es entonces un método que se refiere a la manera de pensar, pero se diferencia al mismo tiempo de otros métodos en la medida en que intenta una y otra vez no quedarse detenida, en que una y otra vez se corrige según los datos de las cosas mismas” (Adorno, 2013: 34). Ir en busca del origen configura una manera de pensar que legitima el presente, cuestión que deja muy en claro cuando dice que “un pensar que no asuma todo esfuerzo para superar las representaciones inculcadas no es otra cosa que la mera reproducción de aquello que simplemente se dice y se piensa” (Adorno, 2013: 35). La insistencia de Adorno al ponderar la dialéctica reside en que no la entiende solamente como un procedimiento del pensamiento, sino que la extiende a la comprensión de la realidad como tal. La ontología que confronta es una filosofía afirmativa, en tanto desdeña las circunstancias vigentes en virtud del respeto al origen que oficia como su legitimación. La sola añoranza por descifrar el sentido del principio que gobierna la comprensión y vuelve inteligible la realidad habla de cierta necesidad restauradora, opuesta a su comprensión en términos dialécticos. En tal sentido, la búsqueda del olvidado sentido del ser se ofrece como el intento de superar los dualismos y las contradicciones que arrastra la tradición filosófica desde su comienzo. Esto mismo supone un problema para Adorno, quien rechaza de plano la posibilidad de atribuir la superación de los antagonismos al esclarecimiento de cualquier principio. Por todo ello es que el filósofo de Frankfurt fustiga el “retorno al origen”: la convicción de que el pensamiento debe retroceder en la búsqueda de un comienzo prístino en el que radica la clave fundamental del proyecto filosófico heideggeriano. Como se ha desarrollado, para Heidegger la única pregunta filosófica sobresaliente es la que indaga el sentido del ser, y ese es objeto del verdadero pensar (vale recordar la provocativa frase “la ciencia no piensa” en apología de la reflexión filosófica). Es por ello que el pensamiento dialéctico se opone a cualquier procedimiento que suponga el retorno a una instancia presuntamente originaria. Más aún, Adorno señala que el ámbito originario del ser, anterior a todo ente, es postulado por Heidegger como un principio y que por lo tanto no está demostrado. Se ha dicho ya que la iniciativa que se propone Heidegger es rehabilitar un espacio propio para el preguntar filosófico. Pero lo fuerza en la presunta exclusividad de un orden de la reflexión cuya importancia no justifica debidamente. Heidegger propone que tal cuestión es primera en dignidad y a esa valoración la rotula como originaria. Es originaria, puesto que de ella surge toda posibilidad de constituir ámbito de estudio cualquiera. De allí que las ontologías regionales o locales sean, en última instancia, deudoras de la ontología fundamental. Lo que observa Adorno es que esto último parece ir en contra del proceder mismo de las ciencias particulares, que en todo caso consideran que aquello que sean sus objetos de estudio deriva de una “abstracción” del ente particular. No obstante, Heidegger no deriva el concepto del ser del ente particular, no lo entiende como una abstracción de lo dado, sino como lo previo a todo ente. Mediante ese procedimiento resguarda el ámbito propio de la filosofía.

Queda claro que en su crítica a la remisión al origen, Adorno impugna una determinada forma de proceder del pensamiento. “El concepto del ser del que se trata aquí es, podría decirse, un resultado, resultado histórico, a lo que se llegó (Adorno, 2017: 93). Al respecto, Eduardo

Grüner señala con claridad una parte importante de la crítica que Adorno dirige a Heidegger y que, pese a ser algo extensa, merece ser mencionada:

... al igual que Heidegger (...) también Adorno y Horkheimer harán retroceder los comienzos de la “racionalidad instrumental” a la “operación” socrático-platónica, si bien, claro está, la racionalidad instrumental solo puede volverse realmente dominante en un tipo de sociedad como la capitalista moderna, algo sobre lo cual Heidegger es mucho menos claro, concentrado como está en la historia de la metafísica en su conjunto. Es verdad que más tarde -en el seminario de 1960 que hemos citado-, Adorno localiza aquí una seria inconsistencia de Heidegger. Con todas sus apelaciones a la “historicidad”, para Heidegger el concepto del “Ser” parece tener un origen absoluto en el momento socrático-platónico, momento en el cual se produce el concepto para, paradójicamente, ocultarlo, o mejor, olvidarlo, en favor de los “entes”. Para Adorno, en cambio, ese concepto no es un comienzo sino el resultado de un proceso de pensamiento, a saber, el de los presocráticos (en particular Parménides y Heráclito), que en modo alguno habían partido del ser, sino de ciertos “entes” mucho más concretos -el fuego, el aire, el agua-, a partir de los cuales el Ser es una completa abstracción. (Grüner, 2020: 23)

Lo antiguo no invoca lo verdadero, ni lo presuntamente originario torna grave principio alguno. Un pensamiento que procede de esta forma incurre ya en una suerte de falacia, que hará pagar a todas las consecuencias que de él se deriven.

3.3. La ontologización de la historia en la mira de Adorno

La analítica del Dasein lleva a Heidegger a considerar la temporalidad que lo constituye y, a partir de allí, a probar que lo histórico define la propia estructura ontológica del ser humano. En contraste, Adorno adopta una concepción de la historia profundamente influida por Walter Benjamin, para quien el pasado no se prolonga linealmente en el presente, sino que irrumpe dialécticamente como crítica de lo establecido. En lugar de concebir el desarrollo histórico como un progreso continuo, Adorno, siguiendo a Benjamin, entiende la historia en términos de fragmentariedad y ruptura, destacando los momentos de discontinuidad. Según la interpretación de Susan Buck-Morss, además de la herencia benjaminiana, el pensamiento de Adorno encuentra en el arte, y en particular en la música de Schönberg, un correlato estético que desafía la permanencia de lo dado y se alza como modelo de un pensamiento histórico no afirmativo. Según Buck Morss, “fueron los estudios musicales de Adorno los que despertaron su conciencia de la significación vital de la dimensión histórica, y su comprensión de la historia siguió siendo tributaria de ese dominio de la estética que había sido su origen.” (Buck-Morss, 2011: 122) El evidente carácter temporal de la música constituye para Adorno prueba ejemplar de lo que significa la historia: transitoriedad e impermanencia. La historia no representa sustrato de permanencia alguna. Las variaciones registradas en la composición musical daban prueba del error que supone admitir la existencia de principios materiales permanentes. Lo propio verifica Adorno en las formas literarias: “la forma literaria no era un principio ordenador subjetivo, atemporal y abstracto, sino que era en sí mismo contenido, un reflejo de las condiciones históricas objetivas” (Buck-Morss, 2011: 123).

Cuatro años después de la publicación de *Ser y Tiempo*, Adorno comenzaba su texto *La actualidad de la filosofía* (1931) advirtiendo la imposibilidad de asir racionalmente la totalidad de lo real. La misma suerte correrá la historia, junto a toda pretensión por deducir de ella un sentido último o hacerla dependiente de un fundamento estable. Las desavenencias con Lukács en torno a la consideración del proletariado como sujeto revolucionario destinado a encarnar el destino cúlmine del proceso histórico estudiado por Marx, llevaban a Adorno a rechazar la comprensión del curso de la historia en orden al acabamiento de sus antagonismos. Siguiendo a Buck-Morss:

la historia no formaba un ‘todo estructural’. En cambio, era ‘discontinua’”, desplegándose a través de un ininterrumpido proceso dialéctico en una multiplicidad de expresiones de la praxis humana (...) la historia se desplegaba en los espacios entre sujetos y objetos, hombres y naturaleza, cuya no identidad era precisamente la fuerza motora de la historia (Buck-Morss, 2011: 128-129)

Así entendida, la historia comprende el siempre renovado conflicto que supone la relación entre praxis humana y condiciones materiales de existencia. El pensamiento dialéctico de Adorno concibe el desarrollo de la historia partiendo del rechazo de todo presupuesto ontológico así como teleológico. En su opinión, la ontología heideggeriana es responsable de cristalizar aquello que es dinámico: “Pues ahora ya es la historia misma en su extrema movilidad la que se ha convertido en estructura ontológica fundamental.” (Adorno, 1994: 110)

Para Adorno no existe finalidad inscrita en la praxis humana que le procure a la historia su sentido último, ni que legitime la idea de progreso indefinido. La orfandad de sentido de la historia no admite fijarse a estructura ontológica alguna que se lo prodigue. Los horrores que Adorno contempló durante la primera mitad del siglo XX (las guerras mundiales, el holocausto, los campos de exterminio y la alienación generalizada en las sociedades del capitalismo tardío, etc.), horadaron toda posibilidad de concebir la historia a partir de una narrativa optimista, cuyo fin inexorable fuese la emancipación humana definitiva. Así, pensar la historia involucra la necesidad de encontrar una respuesta a la barbarie desatada en el marco del proyecto filosófico ilustrado que pretendía afianzar el avance de la humanidad hacia estadios de organización y convivencia más libres y justos. Sin embargo, ontologizar la discusión histórica representa para Adorno algo inaceptable desde su perspectiva. La naturalización de lo dado era una consecuencia propia del modo de pensar la historia como lo hacía Heidegger. Adorno considera que el pensamiento ontológico opera una estabilización de lo histórico al volverlo parte esencial del *Dasein*, encubriendo con ello una manera de legitimación del presente. La historicidad es ciega a lo particular de la historia, así “el problema de la contingencia histórica no se puede dominar desde la categoría de historicidad” (Adorno, 1994: 111). Puesto que acusa a la ontología de Heidegger de deshistorizar las condiciones concretas de existencia y perpetuar una visión conservadora del mundo, resulta imprescindible desarrollar la relación dialéctica entre naturaleza e historia, recurso que enfrenta a la abstracción ontológica denunciada al nacido en Messkirch.

Con relación al concepto de historicidad dirá Adorno que “si la historia se convierte en estructura ontológica fundamental del ser, o si se convierte en *qualitas occulta* del propio ser, que ha de ser esencialmente histórico en virtud del horizonte temporal del ser, entonces la historia es mutación en cuanto que es inmutable” (Adorno, 2019: 256). La ontología del *Dasein* internaliza lo histórico privándolo de las mediaciones concretas que lo constituyen, lo que es lo mismo que sostener que presenta como atributo estructural del ser humano las mediaciones sociohistóricas que configuran su existencia. En consecuencia, la ontologización de la historia equivale a la naturalización de circunstancias que son eminentemente variables en el tiempo. Pensar la historia de forma radical supone, para Adorno, desestimar toda referencia absoluta o incondicionada y aceptar su carácter relativo y contingente. Vale insistir sobre el hecho de que la discusión sobre la historia despierta el interés de Adorno en función del *thélos* emancipador que asigna como tarea a la filosofía; si le preocupa la historia es porque cree imprescindible superar el escenario de barbarie que atestigua y no se contenta con una visión fatalista de los hechos. Evitar pensar los acontecimientos en un sentido conformista supone para Adorno hacerlo en términos dialécticos, estableciendo una tensión entre naturaleza e historia. De esta forma puede leerse en Buck-Morss que: “para Adorno los conceptos de naturaleza e historia no eran excluyentes sino mutuamente determinantes: cada uno era la clave para la desmitificación del otro” (2011: 139). Siguiendo a la filósofa estadounidense, el concepto de naturaleza posee un doble carácter. Su sentido negativo es aquel que Adorno refería a lo mítico: “Por «mítico» se entiende lo que está ahí desde siempre, lo que sustenta a la historia humana y aparece en ella como Ser dado de antemano, dispuesto así

inexorablemente, lo que en ella hay de sustancial. Lo que estas expresiones acotan es lo que aquí se entiende por «naturaleza» (Adorno, 1994: 104). No obstante, el sentido positivo de la naturaleza alude al particular concreto que se encarna en cada cuerpo y producto finito. A su vez, la historia también contemplaba un sentido positivo, toda vez que suponía la siempre novedosa praxis humana, es decir, la capacidad de actuar que altera el presente dominado por la repetición de lo existente. Como se puede imaginar, el carácter conservador que Adorno adjudica a la historia designa la reproducción de lo efectivamente dado. La tensión dialéctica entre ambas consideraciones dispensa pensar la historia en conformidad con un modo de comprenderla en clave ontológica. O lo que es lo mismo decir, el postulado de la historicidad como principio ontológico inherente al *Dasein* obligaba a concebir los procesos históricos a partir de un fundamento esencial. Pero la distancia crítica entre el pensar dialéctico de Adorno y la ontología heideggeriana se vislumbra en la noción de “segunda naturaleza”, idea que expone el verdadero carácter histórico de aquello tenido por natural, “era un concepto crítico, negativo que hacía referencia a la apariencia mítica y falsa de la realidad dada como absoluta y ahistórica” (Buck-Morss, 2011: 141). Paradójicamente, el olvido, denuncia heideggeriana por excelencia, opera tras la idea de “segunda naturaleza”, toda vez que se naturaliza lo creado por el ser humano y se encubre su carácter histórico detrás del velo de lo dado “naturalmente”. El modo de proceder dialéctico es el que permite desandar lo naturalizado. De allí que Adorno afirme que “La lucha contra la cosificación del mundo, contra la convencionalización del mundo, donde lo congelado, lo atascado, lo originado históricamente aparece como un algo que es en sí mismo, que vale para nosotros de una vez y para siempre y por todos los tiempos, esto es lo que constituye, en cierta forma, el punto de partida polémico del pensar dialéctico en general” (Adorno, 2013: 48).

Como conclusión, es posible superar la abstracción a la que el pensamiento ontológico somete a la historia a partir de una consideración dialéctica capaz de dilucidar las tensiones entre los conceptos de naturaleza e historia, alternativa que expone cómo las condiciones sociales históricas se naturalizan y cómo lo natural se encuentra históricamente determinado. De allí que Adorno sostenga que “La pretensión ontológica de estar más allá de la divergencia entre naturaleza e historia no tiene fundamento” (Adorno, 2019: 257).

Recapitulando, tal vez sirva pensar como ambos filósofos llegaron a interesarse por la historia, para cerrar una comprensión más acabada de la crítica que el frankfurtiano dirige a Heidegger. Bien señala Susan Buck-Morss, a quien hemos seguido, que la dialéctica es para Adorno un insumo clave para el análisis crítico de la sociedad. Su adopción, sustancialmente modificada por Adorno, consta como herencia de Hegel, mas no así el interés sistemático, descartada de base la posibilidad de identificar lo racional con lo real. La realidad, entendida de forma procesual y conflictiva, no ofrecía margen completo de homologación con la razón. En oposición a Hegel, no cabe esperar instancia de conciliación que las emparente, sino rescatar el momento de negación y volverlo inconcluso por definición, lo cual contribuye a asegurarle potencia crítica, evitando el riesgo de legitimar el presente que se considera.

Adorno no será el único que advierta la neutralización que sufre la historia al internalizarse en el *Dasein*. En esa dirección, Helmuth Plessner también dirige su atención a señalar el carácter imparcial de los existencialistas heideggerianos. “Los conceptos existencialistas de Heidegger (...) son históricamente indiferentes, y ese es su defecto. Por ejemplo, el concepto de historicidad no se entiende históricamente” (Safranski, 2010: 247). Por su parte, Karl Löwith señala que en el pensamiento de Heidegger la comprensión de la historia no se sostiene fiel al carácter contingente y particular de la existencia del *Dasein*, sino que finalmente la subsume dentro de una suerte de destino metafísico más vasto. En *Ser y tiempo* Heidegger comprende al ser humano en un sentido eminentemente histórico, dado su carácter de arrojado a la época que lo recibe y de proyecto indeterminado a futuro.

El tiempo es entendido en El ser y el tiempo como la temporalidad del *Dasein* humano. El

ser del *Dasein* encuentra su "sentido" en la temporalidad. La existencia temporal es a la vez el lugar para el problema de la historia y para la condición de posibilidad de la historicidad. Esta historicidad interpretada de modo existencial es más originaria que aquello que comúnmente se denomina historia, es decir, los acontecimientos de la historia universal (Löwith, 2006: 206).

Sin embargo, el carácter histórico del *Dasein* se ve abandonado con posterioridad a *Ser y tiempo*, cuando Heidegger lo contempla a la luz de la más amplia historia del ser. La historia parece convertirse en un destino ajeno al ser humano, que lo abstrae de la facticidad concreta en la que se hallaba según se la consideraba en el marco de la analítica existencial. En su reemplazo, el devenir del *Dasein* y de los pueblos se ve subordinado al destino que corre el ser en la historia.

La historia surge realmente con el "se da" del ser que se da a sí mismo y se destina. "El ser se hace destino en tanto el ser se da" o se niega. La historia sucede no en primer lugar como un suceder rico en acontecimientos, sino que "esencia" como el simple y esencial "destino de la verdad del ser", a partir del ser, es decir, ella es en primer y último término la emergencia de lo oculto en la verdad en tanto desocultamiento. Como una prehistoria incondicionada del ser, la historia no sólo se vuelve imposible de fechar, sino también imposible de conocer e inescrutable. (Löwith, 2006: 213).

Adorno observa que pensar el ser como si de un destino objetivo se tratara busca prescindir infructuosamente de la mediación del sujeto. La presunta superación de la subjetividad no es sino un acto de soberbia por parte de Heidegger: "las mediaciones de la subjetividad, que no pueden ser sustraídas del pensamiento, son simplemente tachadas" (Adorno, 2017: 353). La omisión de la subjetividad con la que Heidegger discurre acerca de la historia del ser no es más que una vanidosa ceguera, mediante la cual "el sujeto que está obrando se silencia a sí mismo" (Ibidem). Pero saltarse la mediación del sujeto implica neutralizar en cierto modo su capacidad de agencia y responsabilidad en la realidad histórica concreta. ¿Qué disposición del espíritu supone la reflexión en torno al destino histórico del ser en su copertenencia con el *Dasein*? La respuesta heideggeriana confirma la opinión adorniana: la sumisión al designio del ser sugiere la escucha y la serenidad, disposiciones que para el crítico de Frankfurt retratan más bien la impotencia del ser humano en el marco de crisis anteriormente aludido.

Rescapitando, en *Ser y tiempo* Heidegger internaliza la condición de posibilidad de lo histórico, o lo que es lo mismo, entiende ontológicamente la historia como parte constitutiva del *Dasein*, pese a que ella misma es justamente un producto histórico. De manera que pensar el carácter histórico de la existencia humana se revela dificultoso, al quedar entrampado entre la necesidad de capturar radicalmente su dinamismo y evitar el recurso a una ontologización que inmovilice aquello que es, por definición, cambiante.

3. La ceguera ante el horror: conclusiones sobre una incapacidad teórica

Llegado a este punto, se ha intentado dar a entender que la crítica que Adorno prodiga al pensamiento ontológico de Heidegger posee un carácter decididamente estructural y que ello responde a la dimensión política inscrita en la filosofía del ser. El autor de *Dialéctica negativa* percibe en el pensamiento de Heidegger una afinidad profunda con el proyecto totalitario del nazismo, motivo por el cual sostiene que su forma de proceder puede leerse como una legitimación metafísica del orden imperante producto de la pesadilla desatada en Alemania a principios de la década del treinta. La crítica no se reduce a desmontar un sistema teórico, sino que busca exhibir las funestas articulaciones políticas que contiene su forma de proceder. De allí se sigue que los aspectos observados en la crítica convergen en una larvada solidaridad con el régimen político que el teórico crítico combate abiertamente.

Podría objetarse que la relación entre los presupuestos de la ontología heideggeriana, en apariencia ajenos a las contingencias políticas, y las consecuencias políticas denunciadas no se encuentra debidamente fundamentada. A continuación, se busca hacer explícita la conexión aludida en la tesis del presente artículo. En primera instancia, el carácter flotante del ser, aquella ambigüedad que le permite oscilar entre concepto y anti concepto, constituye la condición que lo vuelve esquivo a la crítica, es decir, a reconocer los momentos de contradicción que le inhiere. En tal sentido, el ser se convierte en una instancia inmune a la crítica, funge como una suerte de primeridad inapelable. El pensamiento heideggeriano determina la máxima dignidad al ser, estipulando el límite con el orden óntico que determina la distinción entre lo originario y aquello derivado. El hecho de concebir al ser como principio ontológico de primerísimo orden, establece, voluntariamente o no, un postulado rígido que se impone como portador de una verdad. Así, determinar la primacía del ser, de un principio unificador de la reflexión filosófica y, más generalmente, de la comprensión humana, atribuye carácter subordinado a la consideración del ente. Dicho de un modo llano, el pensamiento ontológico no discute la autoridad de la pregunta por el ser, y lo que es peor, blinda toda disputa merced a la oscilación entre su carácter de concepto y anti concepto. En otras palabras, el ser es el punto de referencia absoluto del pensamiento de Heidegger, convalidando en el plano filosófico el oficio de un principio incuestionable. La trasposición de dicha lógica al plano político puede interpretarse como la legitimación de un orden autoritario, mucho más cuando Heidegger, envalentonado por sus febriles anhelos, se anima a homologar al *Führer* como expresión del destino histórico del ser. Al relacionar el pensamiento sobre el ser con una concepción destinal de la historia facilita la justificación del orden existente por entonces, haciendo converger al ser y a Hitler en su función como principio unificador. Al respecto, resulta revelador el decir exculpatorio de Heidegger, quien, al reconocer el yerro que supuso haber profesado entusiasmo por el proyecto nazi, llegó a decir que “tales errores les han sucedido ya a otros mayores: Hegel vio en Napoleón el espíritu del mundo, y Hölderlin lo vio como el príncipe de la fiesta, a la que están invitados los dioses y Cristo” (Safranski, 2010: 272). Resulta razonable pensar que la crítica de Adorno es estructural al exponer las dificultades que enfrenta la lógica interna del pensar ontológico que asume como exclusiva la tarea de interrogar por el sentido del ser.

Por otra parte, Adorno considera que al asignar al ser un lugar central y absoluto en su pensamiento, Heidegger reproduce una suerte de cosmología mítica, donde el ser aparece como una instancia trascendental que dicta el destino tanto del cosmos como del ser humano. El carácter mítico que se le imputa al pensar ontológico remite al hecho de que subsume la agencia humana al “destino del ser”, como en las narraciones de la antigüedad en donde los seres humanos padecían como marionetas de la voluntad divina. El culto a lo originario que sirve como estímulo a los impulsos esenciales del pensar heideggeriano resulta problemático para Adorno, quien afirma que la filosofía de quien fuera docente y rector de la Universidad de Friburgo, recae en la mitología. La sola idea de que exista un pensar esencial ajeno a las mediaciones socio históricas contribuye a perpetuar el proceso de mistificación, es decir, a idealizar las posibilidades del pensamiento de entablar una relación inmediata con aquello que oficia como fundamento de toda inteligibilidad. Adorno refuta la originariedad del ser al revelarlo como un descubrimiento tardío del pensamiento. Presumir la existencia de una instancia primigenia, exenta de toda vicisitud histórica, comporta el núcleo de la acusación de mistificación. En esta lógica, lo originario se concibe como algo estable ajeno a los designios de la historia, forzando una oposición entre aquello primitivo esencial y lo derivado mudable. De esta manera, la lógica mítica avala una forma de pensar esencialista, cuyo gesto preeminente es afirmativo: al atribuir el ser como destino y a la vez como algo objetivo, es decir, ajeno a las mediaciones del sujeto; “hablar de recaída en la mitología significa aquí en realidad la revocación de la libertad: retirar el momento de libertad que el sujeto una vez arrancó al vínculo ciego y opaco con la naturaleza, al destino” (Adorno, 2017: 350). Y prosigue:

La intención es atribuirle al ser mismo la cualidad que normalmente se le atribuye al destino. Y, por cierto, puede decirse que, de hecho, el concepto de ser que desarrolla, también y precisamente en su carácter de abstracto, en su indeterminación, en su vaga igualdad-consigo-mismo, lleva todos los rasgos de aquel concepto de destino por encima del cual la humanidad se elevó con esfuerzo inefable (Adorno, 2017: 352).

Resulta ostensible la coincidencia, por cierto, inquietante, de esta forma de valorar lo originario como instancia deseable, con las diatribas políticas que idealizaron un pasado de grandeza asociado a la pureza racial y la grandeza de Alemania como fundamento de un proyecto político totalitario. El régimen nazi reivindicaba lo originario en la idea de la raza aria como núcleo esencial de una identidad nacional que se autoproclamaba pura y superior. Como se sabe, el ideal de la raza pura sirvió como fundamento ideológico a las políticas de exterminio de millones de judíos, gitanos, homosexuales, etc. La crítica de Adorno, lejos de imputar a Heidegger simplemente la anuencia directa a la barbarie, observa la lógica que subyace al idealizar lo originario como una instancia absoluta que define y legitima el presente. El recurso filosófico de retorno al origen comporta un pilar decisivo del pensamiento de Heidegger, sin el cual no es factible anticipar la gravitación del ser. De allí se sigue que su crítica posee un alcance tal que compromete la integralidad del proyecto ontológico.

Finalmente, la tensión que despunta entre historia e historicidad incumbe a los modos como nos es dado interpretar la historia y comprender el carácter *autopoiético* e inconcluso de la propia existencia. “Por principio, la analítica existencial no explica a qué se resuelve el *Dasein* concreto en cada caso (...) el *Dasein* se caracteriza sobre todo por su indeterminación” (Escudero, 2016: 145). Vale reconocer la ganancia del planteo de Heidegger al considerar la dimensión histórica que constituye al ser humano, en oposición al sujeto de la modernidad. Sin embargo, es factible pensar que la ontologización que sufre la historia evidencie límites estructurales a la hora de interpretar su propio desarrollo. Resulta posible argumentar que la ceguera frente a los horrores que exhibiera el siglo XX no sólo fuera producto de mezquindad intelectual conjuntamente con una vergonzosa adhesión política, sino la limitación estructural de una concepción de la historia ciega a las mediaciones que signan su desarrollo. La ontología exhibiría una incapacidad constitutiva para responder filosóficamente frente a la particularidad trágica de los acontecimientos históricos. La singularidad de los hechos no alcanza a ser atendida dentro de un marco conceptual que los deshistoriza, asociándolos, en última instancia, como correlato del originario “olvido del ser”. Para Heidegger la historia constituye un problema existencial. “El ser del ser “ahí” se definió como cura. La cura se funda en la temporalidad. Dentro del círculo de ésta debemos buscar, por tanto, un gestarse que haga de la existencia una existencia histórica” (Heidegger, 2010: 413).

Si la existencia de Auschwitz supuso un punto de inflexión en la consideración de Adorno, se debe a la magnitud histórica única de lo ocurrido al interior de los campos de exterminio, imposible de homologar con tragedias pasadas, o lo que es igual a decir, imposible de comprender como un caso más de barbarie. En el caso de Argentina, los discursos negacionistas que a regañadientes conceden la existencia de “excesos” en la última dictadura cívico militar iniciada el 24 de Marzo de 1976, cancelan el carácter probadamente excepcional de los acontecimientos perpetrados por las fuerzas armadas, como son la apropiación de bebés, el plan sistemático de desaparición de personas y los vuelos de la muerte. La aludida disculpa genérica omite deliberadamente lo distintivo del acontecimiento, encubriendo las mediaciones sociales, políticas y económicas con excusas intercambiables con otros eventos de la historia. En ese sentido, podría sostenerse que el pensamiento invariante de raíz ontológica impide reconocer la especificidad histórica de los acontecimientos y respalda una comprensión homogeneizante. Esto probaría que la crítica a la noción de historicidad no resulta ser una simple desavenencia especulativa, sino que posee profundas implicancias en relación a la adecuada comprensión del mundo y de la capacidad de intervención y transformación del mismo.

A lo largo de estas páginas se ha intentado dejar en claro que Adorno dirige su talento crítico a rebatir los fundamentos mismos de la ontología fundamental heideggeriana, convencido de que esta contiene elementos estructurales que derivan, incluso sin intención explícita, en la legitimación del orden político de su época. Se han señalado también cuáles son los aspectos que considera centrales en la filosofía del ser, y que por tal razón merecen ser sometidos a examen. Dichos elementos configuran un modo de pensar que, a los ojos de Adorno, legitima de manera indirecta el orden social vigente, al tiempo que evita la crítica por su propia forma de proceder, hábil en rehuir a las objeciones que se le presentan. Pero el problema no termina allí. No se trata de imputarle arrogancia intelectual a Heidegger, sino de demostrar que su pensamiento valida el presente al rechazar aquello que Adorno considera el verdadero carácter crítico. Al decir de Adorno, la tarea del pensamiento crítico no consiste en refugiarse en principios esquivos, sino en intervenir activamente en la realidad, desvelando las contradicciones y tensiones que la atraviesan. En última instancia, la confrontación entre ambos no se resuelve como un mero choque entre dos tradiciones filosóficas, sino que representa una disputa sobre el papel de la filosofía en relación con la historia y la sociedad. En tal sentido, Adorno se empeña en demostrar que esta ontología resulta incapaz de analizar los procesos históricos en su complejidad y de contravenir el estado de cosas presente, precisamente por su tendencia interna a ser afirmativa. Es esta divergencia radical la que define la profundidad que asume la crítica adorniana a la ontología de Heidegger.

5. Bibliografía

- Adorno, Theodor W. *Actualidad en filosofía* (trad. José Luis Arantegui Tamayo). Ediciones Altaya. Barcelona. 1994
- _____. *Introducción a la dialéctica* (trad. Mariana Dimópulos). Eterna cadencia. Buenos Aires. 2013
- _____. *Ontología y dialéctica* (trad. Laura S. Carugati). Eterna cadencia. Buenos Aires. 2017
- _____. *Sobre la teoría de la historia y de la libertad* (trad. Miguel Vedda). Eterna cadencia. Buenos Aires. 2019
- Buck-Morss, Susan. *Origen de la dialéctica negativa* (trad. Nora Rabotnikof Maskivker). Eterna cadencia. Buenos Aires. 2011
- Escudero, Jesús Adrián. *Guía de lectura de Ser y Tiempo de Martin Heidegger*. Vol I y II. Herder. Barcelona. 2016
- Conti, Romina; Martínez Atencio (compiladores). Mariano. *Alcances extraestéticos de la experiencia del arte: aspectos éticos, políticos y cognitivos en las teorías estéticas contemporáneas*. Buenos Aires: teseo. 2021
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método II* (trad. Manuel Olasagasti). Salamanca. Sígueme. 2014
- Grüner, Eduardo. *La obsesión del origen*. Ubu ediciones. Buenos Aires. 2020
- Heidegger, Martin.. *Conceptos fundamentales de la filosofía antigua* (trad. Germán Jimenez). Waldhunter editores. 2014
- _____. *El concepto de tiempo* (trad. Jesús Adrián Escudero). Herder. España. 2018
- _____. *Ser y Tiempo* (trad. José Gáos). Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2010
- Horkheimer, Max. *Teoría crítica* (trad. Edgardo Albizu y Carlos Luis). Amorrortu. Buenos Aires. 2003
- Leyte, Arturo. *Heidegger*. Alianza. Madrid. 2006
- Lowith, Karl. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* (trad. Román Setton). Fondo de Cultura Económica.. Buenos Aires. 2006
- Safransi, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* (trad. Raúl Gabás). Tusquets editores. Buenos Aires. 2010

Steiner, George. *Heidegger* (trad. Jorge Aguilar Mora). Fondo de Cultura Económica. México. 2013

Tatián, Diego. *Desde la línea. Dimensión política en Heidegger*. Alción Editora. Argentina. 1997

Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger* (trad. Alfredo Báez). Gedisa. Barcelona. 2011