

Sobre si *Dialéctica de la Ilustración* se dice de una o de muchas maneras. En torno a Hegel, Heidegger y Adorno

Antonio Sánchez Domínguez
Universidad Complutense de Madrid

Recibido: 10 octubre 2023 / Aceptado: 23 octubre 2023

Resumen: Este trabajo pretende hacerse cargo de dos presuntas maneras de nombrar la Ilustración y sus potencialidades destructivas. Se pretende recorrer, pues, el tipo de autodestrucción incoado en el concepto de Ilustración en la versión de Adorno y Horkheimer y el tipo de autodestrucción incoado en el concepto de Ilustración hegeliano. La diferencia tiene que ver, en principio, con un diferente tipo de concepto de lo negativo, concepto que en Hegel llevaría incorporado un tipo de cierre ontoteológico del que Adorno, pero también Heidegger, por otros motivos, quiere escapar.
Palabras clave: dialéctica, negación determinada, Ilustración, ontoteología¹.

On whether the *Dialectic of Enlightenment* is said in one or in many ways. About Hegel, Heidegger and Adorno

Abstract: This work aims to address two alleged ways of thinking Enlightenment and its destructive potentials. It intends to explore, then, the type of self-destruction incardinated in the concept of Enlightenment in the version of Adorno and Horkheimer and the type of self-destruction incardinated in the Hegelian concept of Enlightenment. The difference primarily concerns a different type of concept of the negative, a concept that in Hegel would involve a kind of ontotheological closure that Adorno, but also Heidegger, for different reasons, seeks to avoid.
Keywords: Dialectics, determined negation, Enlightenment, ontotheology.

Sumario 1. Dialéctica de la Ilustración como extrañeza hegeliana. 2. Una ilustración más ilustrada que la hegeliana. 3. Ontoteología y teodicea. 4. Sobre si el terror “ilustrado” se dice de una o de muchas maneras. 5. Una nota sobre la sociedad civil. 6. *Dialéctica negativa* como verdadera dialéctica de la ilustración. 7. Referencias

¹ Correo: a.sanchez@ucm.es Orcid: 0000-0002-9675-344X. Este trabajo se ha realizado en el marco de los siguientes proyectos de investigación: Por una historia conceptual de la contemporaneidad (PID2020-113413RB-C31); La nueva lectura metafísica de Hegel: propuestas para una reorientación dialéctica (PID2022-139693NB-I00); y Seminario Hegel Complutense 2023-2024. Lectura de “Líneas fundamentales de la filosofía del derecho” (UCM Innova-Docencia 2023-2024, n° 196).

1. Introducción

Una peculiar extrañeza recorre el rotulo *Dialéctica de la Ilustración*, firmado por Adorno y Horkheimer al finalizar la segunda guerra mundial. Esa extrañeza tiene una obvia filiación hegeliana. ¿Por qué escribir, en plena segunda guerra mundial, una obra sobre la Ilustración? ¿Por qué, incluso, no haberla llamado, de nuevo, en, tal vez, un homenaje al ilustrado entre los ilustrados, Kant, simplemente, qué es la ilustración? ¿Por qué optar por la palabra *Dialéctica*, en ese momento asociada al idealismo hegeliano? Si observamos el prólogo de *Dialéctica de la Ilustración*, ciertamente sorprende que Hegel no aparezca como interlocutor privilegiado. Tras el resumen, comparecen específicamente Kant, Sade y Nietzsche. Y es que, ciertamente, viendo el resumen que se proporciona de Kant, Sade y Nietzsche, ese resumen relativamente poco Hegel. Pues la noción de espíritu ha comparecido en la obra de Hegel, precisamente, para evitar lo que Horkheimer y Adorno dicen de Kant, Sade y Nietzsche, esto es, para evitar un exceso o primacía de las leyes del ser como modelo del que se colige el mundo entero.

Pero es más, ¿no había ya escrito el propio Hegel una *Dialéctica de la Ilustración*? ¿Acaso no podemos llamar *Dialéctica de la Ilustración* a lo que hace Hegel en el capítulo VI de la *Fenomenología del Espíritu*? ¿Estamos tal vez ante dos variaciones sobre un mismo tema? ¿Qué relación guardan entre sí estas dos *Dialécticas de la Ilustración*, la de Adorno y Horkheimer con la que se encuentra radicada como parte estructural del propio capítulo VI del texto hegeliano? ¿O estamos, tal vez, ante un ajuste de cuentas con aquello que la dialéctica hegeliana no hace y Adorno y Horkheimer creen poder hacer? Es decir, ¿estamos tal vez ante una dialéctica de la dialéctica y, por tanto, ante una suerte de propedéutica de la propia y futura *Dialéctica negativa*? Adorno no publicará *Dialéctica negativa* hasta casi veinte años después de haber publicado esta *Dialéctica de la Ilustración*. Aun así, ya en los años 30 podemos leer a Adorno decir que hay que renunciar al intento sistemático de “aferrar la totalidad” (1994, p.73), esto es, que hay que renunciar al ejercicio filosófico de estructurar la propia filosofía como Sistema. En *Dialéctica negativa* nombrará, directamente, la época de los sistemas, como ese pasado “reino ominoso de la poesía filosófica” (1984, p. 28). Es decir, una voluntad presuntamente antihegeliana o, al menos, de puesta entre paréntesis de los contornos más sistemáticos de la filosofía, ha recorrido toda la obra de Adorno y, aun así, en 1945, nos encontramos con un título que parece ser una revisión de lo que ya había hecho Hegel en la *Fenomenología del Espíritu* casi 140 años antes.

En un artículo de estas características no podemos detenernos en desentrañar qué significa estrictamente dialéctica en Hegel y Adorno, o ilustración en ambos, pues seguramente el trabajo ocuparía entonces demasiadas páginas. Pero sí creemos poder cartografiar, si quiera mínimamente, el tipo de juego, con respecto a Hegel, que quieren llevar a cabo en una obra que, por otra parte, ha sido de una influencia decisiva para toda reflexión posterior sobre la ilustración.

2. Una ilustración más ilustrada que la hegeliana

Habermas nos recuerda que “Hegel no es el primer filósofo que pertenece a la época moderna, pero es el primero para el que la modernidad se torna problema” (Habermas, 2008, p.55). Esto es así, precisamente, porque Hegel es quien, al convertir la propia historia de la filosofía en filosofía -es decir, al hacer una historia filosófica de la filosofía-, se vuelve capaz de dar a la modernidad misma -también a la ilustración- un lugar determinado en el conjunto; es decir, de volver problemático el lugar mismo conocido como modernidad o como ilustración. Dicho de otra manera, esto “es posible porque

Hegel determina la historia de la filosofía en cuanto tal de un modo que tiene que ser filosófica en lo fundamental” (Heidegger, 2007, p. 346). O, también, Hegel, “cuya entera filosofía es una filosofía de la Historia, o más bien una filosofía que disolvía todo pensamiento filosófico anterior, así como todo otro pensamiento, en historia” (Arendt, 2007, p.13). Por ello, y para hacer esto, la única manera que tiene Hegel de proceder es, efectivamente, realizando una dialéctica de la ilustración. Hacerla, en términos hegelianos, es no aislarla o abstraerla, esto es, considerarla mero paso entre pasos, mero momento entre momentos. El procedimiento dialéctico localiza, intra-ilustración, diferentes segmentos y, al mismo tiempo, prepara, por la propia dinámica intra-ilustración, la negación posible de la misma o, al menos, una reescritura o exégesis de los propios límites internos de la propuesta ilustrada. Semejante movimiento lleva a lo que Hegel entiende como una crítica de las limitaciones propias de las filosofías de la reflexión o de las filosofías del entendimiento -especialmente de la filosofía kantiana-, cuya desarticulación o reponderación parte, precisamente, del carácter abstracto y de una recepción de la misma en una clave antiespeculativa. Es así como, al principio de la *Ciencia de la Lógica*, realizando el balance del estado actual de la filosofía, Hegel observa cómo la recepción de la filosofía kantiana (i.e. de las filosofías de la reflexión y del entendimiento) ha producido “el singular espectáculo de un *pueblo culto desprovisto de metafísica*” (Hegel, 2011, p.183). Ese espectáculo, diríamos hoy, positivista, no tendría nada de especial si Hegel no hubiera colegido de ese espectáculo algunos de los desvaríos a los que llevaba la propia filosofía de la ilustración -de nuevo, esas filosofías del entendimiento-. Ese espectáculo de la abstracción, del entendimiento, de los excesos del entendimiento, se declinaría, entre otras cosas, como el mal, esto es, como el terror. Es decir, que la ilustración, esa que expulsa la razón y el procedimiento dialéctico llevaba, a ojos de Hegel, a los excesos más terribles y trágicos de la revolución francesa. Esto no se convertía en una enmienda a la totalidad de la ilustración, pero sí a una tendencia que, si no se frena en ella, es potencialmente autodestructiva. Por su parte, y de manera similar, la pregunta con la que Adorno y Horkheimer, desde el prólogo, pretenden orientar el texto es solo una, a saber, si la ilustración lleva, en sí misma, incoado el germen de su propia autodestrucción. Esa pregunta era la que ponía en marcha el propio cuestionamiento hegeliano de su propia época, y podemos leerla así en Adorno y Horkheimer:

La aporía frente a la que nos encontramos en nuestro trabajo se evidenció así como el primer objeto que debíamos investigar: la autodestrucción de la Ilustración. No albergamos la menor duda –y ésta es nuestra *petitio principii*– de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber reconocido con la misma claridad que el concepto de este mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas, que las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión que hoy acontece por doquier. Si la Ilustración no toma sobre sí la tarea de reflexionar sobre este momento regresivo, firma su propia condena (Adorno y Horkheimer, 2007, p.13).

Es decir, que entre los elementos de la Ilustración, algunos de ellos, abandonados a un uso irreflexivo, podrían, de manera dialéctica, generar la propia autodestrucción de la misma. ¿Se diferencia esta dialéctica de la propia dialéctica de la ilustración hegeliana? En el caso del texto de 1944, redactado durante la guerra, el problema no es, en ningún caso, extrínseco, sino, desde luego, inmanente a la Ilustración misma. Eso y no otra cosa es lo que permite el uso del término dialéctica, a saber, que es el propio objeto el que, de manera inmanente, deviene otro -tal vez, incluso, su contrario-. En esto el concepto mismo de dialéctica se mantiene en una órbita de corte hegeliano. El propio Hegel dice

que “la dialéctica superior del concepto es la de producir y aprehender la determinación no simplemente como límite y contrario, sino obtener de ella y aprehender a partir de ella el contenido *positivo* y resultado, siendo solo así como ella es *desarrollo* y progreso inmanente” (2002, §31, p.110). Hegel diferencia así la dialéctica propia de la *Ciencia de la Lógica* -de la que dependen, como “presupuesto” (2022, §3, p.110), las *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*- de la dialéctica platónica, que depende de “un hacer externo” (2022, §31). Es decir, la aproximación es, al menos por ahora, y al menos a este respecto, homónima. Esto significa que, si el concepto de Ilustración es, de alguna manera, el mismo, una crítica inmanente del mismo debería dar lugar, tanto en Adorno y Horkheimer como en Hegel, el mismo tipo de peculiar autodestrucción. El caso es que la autodestrucción no es, en Hegel, algo propio -no exclusivamente- de la ilustración, sino que forma parte de toda figura, de todo momento, de toda posición.

En Hegel, el motor de la autodestrucción de todo concepto adquiere, en fin, el nombre de *Aufhebung*, y el sistema de esa autodestrucción el nombre de *Ciencia de la Lógica*, pero en la Lógica hegeliana este procedimiento no es, en fin, “sin resto”, esto es, que el concepto -en este caso, el concepto Ilustración- no sería peraltado sin más, sino que produciría un otro tal que, de alguna manera, la Ilustración se mantendría como intrahistoria del estado actual del concepto que siguiera a Ilustración. Es decir, que lo otro de lo anterior hace de lo anterior la bibliografía, la biografía, o la nota al pie del concepto presente. De esa manera, la Ilustración no ha suprimido el Cristianismo, sino que lo ha integrado, como ha integrado el protestantismo, Roma o Grecia, en un sistema de destrucción -y contención- programada por el propio concepto y sin el cual lo que no hay es, en fin, historia misma. *Dialéctica de la Ilustración* se dedica de manera preeminente a la Ilustración, y ciertamente ellos quieren hacer la dialéctica del concepto Ilustración, esto es, extraer del propio concepto su otro -a ser posible un otro que no sea mera autoliquidación-. El problema es conseguir esto, no colegir del paso a lo otra teleología alguna y que el problema del paso no se convierta en intraproblema común a todo concepto posible -esto es, no devenga sistema-.

Pues bien, Adorno y Horkheimer mencionan que ese uso de ilustración es el que incorpora el propio principio de libertad, cosa que, por otra parte, el propio Hegel hace extensible a la modernidad en su conjunto como época en que se despliega el principio de libertad y principio sin el cual no se puede comprender lo moderno de la modernidad o los principios mismos de la modernidad. Dice Hegel, pues, que “el principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad” (2022, §273, p. 376). Es el reconocimiento de ese *príus* de la libertad lo que Hegel ve, ciertamente, imposible de superar de la modernidad misma, y la dialéctica de la modernidad -y de la ilustración- se convertirá en una suerte de limitación de las potencialidades destructoras de una libertad irrestricta, atomista, abstracta. Esto, sí, en Hegel.

A los autores del Instituto de investigación social puede producirles cierto pavor las resonancias teleológicas de semejante planteamiento y es por ello que, todavía, esperan, de alguna manera, frenar el proceso de autodestrucción de la ilustración en su negativo (i.e. todos los excesos regresivos de un progreso ciego). La ilustración, pues, se habría visto “paralizada por el miedo a la verdad” (Adorno y Horkheimer, 1944, p. 13). Ahora bien, si se asume que el tipo de crítica es inmanente y no por una causa exterior, significa que el propio desarrollo del concepto, también en Adorno y Horkheimer, mantiene, al menos en este punto, algún tipo de, como mucho, teleología -si se quiere dar por fracasada la empresa- y, como poco, predisposición -si se quiere asumir que la reducción de Hegel en *Dialéctica de la ilustración* no termina por completarse-. Para intentar frenar la posible caída en Hegel, la estrategia expositiva de Adorno y Horkheimer -no abandonada del todo

nunca por Adorno- va a ser llamar a este movimiento excesivo propio de la “negación determinada” una caída en la “mitología”. Dicen pues que:

Con el concepto de negación determinada, Hegel ha hecho resaltar un elemento que distingue a la Ilustración de la desintegración positivista que él le imputa. Mas al convertir finalmente en absoluto el resultado conocido del entero proceso de la negación, esto es, la totalidad en el sistema y en la historia, contravino la prohibición y cayó él mismo en la mitología (Adorno y Horkheimer, 1944, p. 39).

Es decir, el problema parece estar, para Adorno y Horkheimer, en la utilización de la negación determinada como la forma de evitar la degradación, el aplanamiento, y la abstracción positivista, esto es, lo que para Hegel son los excesos de las filosofías de la reflexión. Y es que, además, y a tal efecto, semejante aproximación mediante semejante útil teórico implicaba terminar, de nuevo, poniendo sobre la mesa algún tipo de idea de “totalidad” como trasfondo o referencia idealista, elemento que, en el caso de Adorno, desde muy temprano había supuesto un problema fundamental con respecto a Hegel y Lukács (Escuela Cruz, 2022, p. 188). Ahora bien, ¿hay otra manera, digamos, dialéctica, de no depender de la negación determinada? ¿no utilizan algún tipo de negación determinada el propio Adorno y Horkheimer para producir algo así como el paso del mito a la ilustración? Es decir, ¿no es la ilustración una suerte de resultado de la propia negación determinada y ahora lo que tocaría es, simplemente, producir una nueva negación determinada dentro del propio concepto de ilustración? Recordemos que el proceso, no solo para Hegel, sino también para Adorno y Horkheimer, debe de producirse, como veíamos al principio, mediante un descubrimiento inmanente al propio concepto de ilustración, esto es, mediante una suerte de buceo dentro del propio concepto para extraer de él lo otro de sí -esto es, lo otro que no es violencia, terror o progreso ciego-. ¿Pero puede haber progreso desde el interior del concepto sin asumir una negación determinada o, dicho de otra manera, sin asumir un nivel de positividad no positivista? ¿No es, precisamente, el procedimiento dialéctico, una forma de producir esa positividad no positivista, esto es, racional (valga, espiritual; valga, en fin, dialéctica)? ¿O es que acaso estamos preparando el camino para asumir que toda onto-teo-logía (ahora iremos con esto) es, en realidad, una mitología (alguien podría decir, tal vez, ideología)?

3. Ontoteología y teodicea

Evidentemente, Onto-teo-logía se convierte hegelianamente en otra forma de mencionar Filosofía de la Historia, tal y como se puede leer, sin la heideggeriana referencia a la ontoteología, en el esbozo de Adorno y Horkheimer dedicado a la crítica de la filosofía de la historia, donde podemos leer que “parece casi una extravagancia querer construir la historia universal, como ha hecho Hegel, en función de categorías como la de libertad y la de justicia” (2007, p.239). Es obvio que lo que se pretende, por otra parte, es, simplemente, dar salida, sin negación determinada, al propio concepto de Ilustración, esto es, no construir una historia universal partiendo de categorías como libertad y justicia. Esto es, evitar a toda costa que el destino de la ilustración dependa de la negación determinada (valga decir, igualmente, de la negación de la negación o del hegeliano mecanismo nombrado como el *für sich*). Esto es, no poder extraer míticamente de lo pequeño el destino de la totalidad. Por eso dando el mismo concepto de ilustración podemos leer a Adorno y Horkheimer decir que:

Imparable es no sólo la Ilustración del siglo XVIII, como Hegel reconoció, sino también, como nadie supo mejor que él, el movimiento mismo del pensamiento. Ya en el conocimiento más ínfimo, como en el más elevado, está contenida la conciencia de su distancia respecto de la verdad, que hace del apologista un mentiroso. La paradoja de la fe degenera finalmente en vértigo, en mito del siglo XX, y su irracionalidad en organización racional en manos de los acabadamente ilustrados, que conducen ya a la sociedad hacia la barbarie (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 35).

Cuesta, por otra parte, distinguir este diagnóstico del diagnóstico del que por otra parte se pretenden diferenciar Adorno y Horkheimer -a saber, el que será el heideggeriano-. Sin poder asumir las consecuencias que supone para el pensar la reducción tecnocientífica de la metafísica occidental (i.e. la metafísica occidental comprendida como imagen tecnocientífica del mundo), sí parece poder reinterpretarse la historia, hasta aquí, adorno-horkheimerianamente, como un proceso de dos pasos; esto es, pre-socrático (valga decir, mítico) o post-socrático (valga decir, pues, ilustrado). Obviamente, para Adorno y Horkheimer esto no puede suponer un retorno de lo presocrático o un pensamiento más allá del pensamiento occidental que renuncie a todas las categorías del mismo, como sí parece pretender el Heidegger de los *Beiträge*. Pero la coincidencia entre el carácter técnico de la ilustración -como lo postsocrático mismo- y la historia ilustrada de occidente como metafísica y reducción tecnocientífica parece coincidir. Y parece coincidir hasta el punto de que la renuncia al sistema que se ve en el Adorno de *La actualidad de la filosofía* o de *Dialéctica negativa*, ya citados más arriba, coincide con la renuncia del Heidegger de los *Beiträge* cuando dice: “Ya pasó el tiempo de los sistemas” (Heidegger, 2011, p. 22). Dicho de otra manera, la conclusión del “paso del tiempo de los sistemas”, común a Heidegger y a Adorno, no conduce al mismo sitio, desde luego, pero vuelve más difícil alejar al Adorno de *Dialéctica de la Ilustración* del sistema hegeliano. Puede, desde luego, acometerse el intento de no caer en las garras de la onto-teo-logía hegeliana, y es cierto que Heidegger no encontró otra manera de escapar a ese lenguaje -de nuevo, el lenguaje de la metafísica occidental que se consume en Hegel (Heidegger, 1994, p.67)- que forzar los límites del lenguaje mismo, en una huida hacia adelante que se convirtió en una huida hacia atrás, donde el atrás no era un atrás cronológico, sino un reconocimiento de lo no pensado o impensado por la metafísica occidental. Ahora bien, si pretende hacerse el mismo proceso -y entendemos que es el objetivo de Adorno y Horkheimer acometerlo- de pensar fuera de las garras de la onto-teo-logía sin caer en la deconstrucción heideggeriana, la cosa se vuelve más compleja y es más fácil caer en Hegel de lo que uno pudiera querer o pretender. Dicho de una tercera o cuarta manera; la negación determinada puede aparecer donde menos te lo esperas como mecanismo oculto -o pretendidamente oculto por los autores- del intento de hacer una dialéctica de la ilustración no sometida a presupuestos onto-teo-lógicos. Se podría decir, *grosso modo*, y todavía volveremos sobre esto, que *Dialéctica negativa* es el intento “sistemático” -entre comillas, pues es ahí donde nos encontramos el “ya pasó el tiempo de los sistemas” en versión adorniana- de superar el atolladero de la posible recaída de toda negación en la negación determinada. Es decir, que el objetivo es construir un sistema anti-sistemático de la negación para, por un lado, evitar las garras de la onto-teo-logía -de las que todavía se habría escapado, en el mejor de los casos, a duras penas, en *Dialéctica de la ilustración*- y, por otro lado, cortocircuitar definitivamente -y de nuevo- cualquier tipo de salida en clave heideggeriana de esas garras -lo que comúnmente se conoce como la jerga de la autenticidad, crítica ya prefigurada en algunos esbozos fundamentales de dialéctica de la ilustración-. Esa prefiguración o “borrador” de la jerga de la autenticidad es especialmente importante, no por Heidegger en sí, sino,

precisamente, para calibrar la posible recaída en los tentáculos del sistema hegeliano. Nos dejan a ese respecto este tipo de análisis:

Esa palabra recuerda que aún tiene voz aquello que debe existir sólo para ser vencido: la naturaleza, de la que brotan las mentiras de los orientados a la raza y al folclore. Cuando esa voz interrumpe por un instante sus coros se oye el horror, acallado por aquellos, que vive, como en todo animal, incluso en sus corazones racionalizados y vencidos. Las tendencias que esa palabra saca a la luz son omnipresentes y ciegas. La naturaleza en sí no es buena, como quería el antiguo romanticismo, ni noble, como quiere el nuevo. Como modelo y meta, ella representa el antiespíritu, la mentira y la bestialidad; sólo en la medida en que es conocida y reconocida como tal se convierte en el impulso de la existencia hacia su propia paz, en la conciencia que ha animado desde el principio la firme resistencia contra jefes y colectivos. Lo peligroso para la praxis dominante y sus inevitables alternativas no es la naturaleza, con la cual aquélla más bien coincide, sino el que la naturaleza sea recordada (Adorno y Horkheimer, 2007, pp. 273-274).

El problema de esta aproximación es que, ciertamente, nos acerca indefectiblemente a posiciones abiertamente hegelianas. Es decir, nos acerca a todas las posiciones que tienen que ver con el problema de la *segunda naturaleza*, del olvido, muerte o reducción de la primera, y de la primacía del espíritu por encima del folclore y el lenguaje de los orígenes. Es decir, que la escapatoria del planteamiento fundamental de Heidegger estaría, ciertamente, consumada a la altura de 1944 pero, en cambio, incluso en estos esbozos finales, la escapatoria del planteamiento hegeliano sigue estando en serias dificultades. Y es que este concepto anti-romántico de la naturaleza está tematizado de la misma manera en Hegel. Las críticas al romanticismo, están tan esparcidas por todo el sistema del idealismo y son tan conocidas que no merece la pena reproducirlas aquí. Pero sí merece la pena recordar que la superación del folclore de los orígenes, de la reducción de la autenticidad al problema del origen y que, en fin, lo que puede tematizarse como “la huida de los dioses griegos” en versión hegeliana, es el resultado definitivo de tomarse en serio el propio término *Aufhebung*. Es decir, que la *segunda naturaleza* es con respecto a la primera lo que la ilustración y la modernidad en general con respecto a Grecia. Lo propio de la modernidad es el reconocimiento de la pérdida de Grecia -de ahí todo ese inventario de poemas cuyo máximo exponente sería el propio “la huida de los dioses griegos”. Huyen para no volver, como la naturaleza se pierde para no volver. Toda forma de regresión a la misma constituye para Hegel una forma de romanticismo. Toda forma de retorno abstracto constituye, también, una forma de romanticismo. Por ello mismo la negación de la negación -el retorno- no es el retorno de Grecia -o el retorno de la naturaleza-, sino el reconocimiento de la herida por la pérdida y el hacer de la herida por la pérdida la morada misma. Dicho en términos de Adorno y Horkheimer, la forma de retorno folklórica es, en fin, el anti-espíritu. Y ciertamente en Hegel es también así, porque lo espiritual es, ante todo, asumir la herida por el no retorno de lo perdido, por el reconocimiento de lo perdido en tanto que perdido, por evitar, en fin, cualquier deriva romántica. Esto y no otra cosa es el movimiento de la dialéctica hegeliana. Y puede valer, a tal efecto, la consideración a este respecto hecha por Gadamer:

Aquello a lo que nos sobreponemos no queda simplemente tras nosotros. Sobreponerse a una pérdida, por ejemplo, no consiste únicamente en su gradual olvido y condolencia. O mejor, si se nos permite decir, nos condolemos en el sentido de que no se trata de una gradual extinción del dolor, sino de un consciente soportarlo, de una suerte que el dolor no se marcha sin

dejar huella, sino que determina, duradera e irrevocablemente, nuestro propio ser. Nos “quedamos con” el dolor, por así decirlo, aun cuando nos hemos “sobrepuesto” a él (Gadamer, 1980, p. 126)

Nos quedamos, como mucho, con el dolor -el dolor de haber perdido Grecia, los Dioses, la primera naturaleza, la naturaleza en general- asumiendo que el dolor es todo lo que queda. Romántico es, pues, no querer asumir el dolor, no querer soportarlo, esto es, ansiar formas abstractas de retorno, de negación, de resurrección. Podríamos decir, pues, que *Dialéctica de la ilustración* se completa en *Dialéctica negativa*, o que *Dialéctica negativa* es la verdadera ejecución del proyecto que se encuentra en forma de embrión incoado en *Dialéctica de la ilustración*. Esto sería decir, finalmente, que el proceso de destrucción de la ontoteología -mitología del progreso, mitología de la ilustración, ideología de la ilustración, teleología como lo incardinado en la metafísica occidental- no se completaría en *Dialéctica de la ilustración* por déficits, digamos, internos, y se completaría, en el mejor de los casos, en dialéctica negativa, como ajuste de cuentas definitivo y completo con el sistema hegeliano. Pues, efectivamente, y, valga decir, como para Heidegger, el problema no es ya solo Hegel, sino de la “Ilustración misma” -¡de lo post-socrático y post-mítico mismo!-. Es por ello que Adorno y Horkheimer nos dicen que:

Esto no le ha sucedido sólo a su filosofía como apoteosis del pensamiento en continuo progreso, sino también a la Ilustración misma como valedora de aquella sobriedad por la cual ella cree distinguirse enteramente de Hegel y de la metafísica. Pues la ilustración es totalitaria como ningún otro sistema. Su falsedad no radica en lo que sus enemigos románticos siempre le han reprochado: método analítico, reducción a elementos, descomposición por medio de la reflexión, sino en que para ella el proceso está decidido de antemano (Adorno y Horkheimer, 2007, p. 39).

Es decir, el problema no es ya solo la ilustración tal y como la comprende Hegel, sino que el ataque se extiende a que en toda forma de ilustración el “proceso está decidido de antemano”. Esto es otra manera de decir, como dicen, que “La ilustración es totalitaria” (2007, p.22), esto es, que su concepto de progreso está trufado de teleología (lo que no deja de ser una forma muy determinada de metafísica o de reducción de toda metafísica a ontoteología (valga decir, también, onto-*teleo*-logía). ¿Pero qué significa esto, por otra parte? Pues, básicamente, que toda Ilustración está trufada, para Adorno y Horkheimer, de un muy determinado tipo de mitología, esta es la de la teleología colonialista y burguesa, esto es, la de la decisión del proceso mismo, la de haber marcado el hacia dónde demasiado en claro, provocando así que, en todo progreso, por ciego, se oculte, de alguna manera, la regresión –“La maldición del progreso imparables es la imparables regresión” (2007, p. 50) –. El hacia dónde de la reducción de todo momento al mito del sujeto:

La ilustración siempre ha considerado que la base del mito es el antropomorfismo, la proyección de lo subjetivo sobre la naturaleza. Lo sobrenatural, los espíritus y los demonios, son reflejo de los hombres que se dejan aterrorizar por la naturaleza. Las diversas figuras míticas pueden reducirse todas, según la ilustración, al mismo denominador: el sujeto” (2007, p. 22).

Pero ese sujeto es, obviamente, para Adorno y Horkheimer, solo uno, porque la teleología colonial propia de la ilustración tiene la identidad del sujeto consigo mismo -y este es un muy determinado tipo de sujeto- como punto de partida. Por ello, comentando ya el antisemitismo, dicen que “el odio a la diferencia” es “teleológicamente inherente a

dicha mentalidad” (2007, p. 221). Ahora bien, ¿es toda teleología, si es que fuese eso lo que está verdaderamente en juego en Hegel -o asumiendo que es así- inherentemente contrario a la diferencia?

4. Sobre si el terror “ilustrado” se dice de una o de muchas maneras

Vayamos por un momento al problema mismo de la ilustración en Hegel. En Hegel encontramos un mismo tipo de “divorcio” de la ilustración consigo misma -el divorcio de esa especie de autoliquidación a la que se referían Adorno y Horkheimer-. En el prólogo de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* nos dice que:

No hace mucho tiempo que se ha desvanecido aquel estado inocente, aparentemente feliz, en el que la filosofía iba de la mano con las ciencias y la educación, y una templada Ilustración del entendimiento se declaraba concorde con las pretensiones de la intelección y la religión, [mientras] un [cierto] derecho natural se llevaba bien con el estado y la política, y la física empírica se denominaba filosofía natural. La paz era sin embargo bastante superficial y especialmente aquella intelección [propia de la Ilustración] estaba de hecho en íntima contradicción con la religión, del mismo modo que aquel derecho natural se contradecía con el Estado. Vino entonces el divorcio y la contradicción se desplegó; pero en filosofía, el espíritu celebró la reconciliación consigo mismo de tal modo que esta ciencia sólo está en contradicción con aquellas contradicciones y con el disimulo de ellas (Hegel, 1999, p. 61).

Es decir, se ha roto el estado de presunta inocencia de la ilustración por un divorcio de la ilustración consigo misma. Una ilustración del mero entendimiento arrojaba como saldo un progreso ciego a las propias contradicciones que la ilustración desplegaba. Sin el ejercicio de la razón y de la dialéctica del propio concepto la libertad se volvía una “libertad del vacío”, que lleva a al “fanatismo de la destrucción de todo orden social existente” y a la “eliminación de los individuos sospechosos de [querer] levantar un orden, así como en la aniquilación de toda organización que quiera levantar cabeza” (Hegel, 2022, §5, p. 86). Sin haber vivido la segunda guerra mundial (sic), la única referencia posible a este respecto son los “excesos” de la revolución francesa, y entonces ese fanatismo y esa imposibilidad de asentar sobre el terreno de la historia cualquier organización posible se convierte en la posibilidad más propia de un concepto no dialéctico de ilustración. Y “por eso en la Revolución el pueblo se volvió a destruir también las instituciones que él mismo había establecido, pues toda institución es contraria a la autoconciencia abstracta de igualdad” (Hegel, 2022, §5, p. 87). Esa imposibilidad de lo institucional mismo en sentido meramente abstracto es lo que Adorno y Horkheimer han explicitado como “regresión” incoada en las propias instituciones ilustradas (2007, p.13).

Hegel entiende, pues, que el único rendimiento posible de esta forma negativa, forma por medio de la cual procede la voluntad del entendimiento, es el terror. El terror no es pues, tanto “una consecuencia del derecho, más de una política del derecho (y de los derechos naturales e inalienables), política que refuerza la abstracción constitutiva del mismo y el contractualismo que vuelve teóricamente posible esta deriva” (Kervégan, 2007, p131 [trad. nuestra]). La fundamentación de esa aproximación reside en que establece un principio de identidad abstracta en el que cualquier particularidad perece. Este es el “giro decisivo” (Ripalda, 1992, p. 127) del pensamiento hegeliano, a saber, el de “reconocer sistemáticamente la abstracción y violencia inhumana en que para él culmina la ilustración como destino ineludible de su época y de su propia filosofía” (1992,

p. 127). Lo que queda imposibilitado mediante la libertad y voluntad abstractas es el punto de vista de la filosofía del espíritu objetivo, esto es, de una filosofía que se despliega en instituciones de la libertad y que hacen de la diferencia el punto de partida que hay que respetar y sobre el que se asienta el principio mismo del mundo moderno. Hegel interpreta que la ilustración en sentido moderno fundamentaba el derecho desde una óptica reductiva propia del entendimiento. Desde esta óptica el concepto mismo de orden y de institución se torna abstractamente igualitarista, donde igualdad no es ya lo que se entiende como concepto ilustrado o moderno -en sentido contemporáneo a nosotros-, sino como igualdad a la baja, reducción de la diferencia, reducción a falsa identidad. Es aquí donde aparece el espacio para Hegel como un pensador de la diferencia en el seno de lo social, como pensador de la limitación de una igualdad abstracta en la que la vara de medir de lo social la establece el entendimiento y no un procedimiento asimilador de las diferencias (i.e. dialéctica). Es así como Hegel reintegra o procede, mediante un institucionalismo fuerte a una “integración de la voluntad subjetiva en una voluntad objetiva que tan sólo es su negación en la medida en que se quiera pensar la primera como autosuficiente” (Kervégan, 2007, p.201). O también, dicho de otra manera, la finitud del individuo es rescatada así sin estar sometida a la violencia hermenéutica de unas instituciones abstractas que se ha dado mediante el procedimiento igualador del entendimiento. Esto es, que o las instituciones surgen de la diferencia y lo que objetivan es la diferencia misma o las instituciones se convierten en violencia, de nuevo, valga, se vuelven, como decían Adorno y Horkheimer, regresivas. Dicho por Heinrich, “No es objetivo [el mundo] porque deponga toda subjetividad y se pierda en una forma de estar-ahí (...), sino porque construye y mantiene activamente, a partir de su subjetividad y para ella, un mundo real adecuado a la Idea de esa subjetividad” (Heinrich, 1990, p. 281). Lo importante para una lectura, digámoslo grosso modo, antitotalitaria de Hegel es, precisamente, reconocer que la institución se construye para y por la subjetividad, no contra ella o pese a ella. Solo, de nuevo, el entendimiento, construye y constituye “pese a”, y, precisamente por ello, ni construye ni constituye nada. Es decir, lo que se funda mediante la actividad del entendimiento es la nada misma, la nada de sentido institucional, la nada de fuerza de las instituciones para aprehender la singularidad del corte que introduce la diferencia. Esto es, y pese a que les pese, que las filosofías de la finitud eran insuficientes fenomenológicamente como filosofías de la finitud, y que al someter la finitud a la moderna razón ilustrada lo que perdían por el camino era la finitud misma, completamente desgajada, atomizada y, en último término nihilizada.

Para eso, para esa labor de, digamos, ordenamiento del territorio, el entendimiento no es suficiente, pues en seguida presenta “signos de miopía al pensar todo sistema a la imagen de un retrato de la naturaleza” (Lebrun, 2004, p.29 [trad. nuestra]). Esa miopía lleva a una cartografía que supone aplanamiento y nivelación del territorio mismo, de tal manera que el territorio no termina por parecer territorio alguno. Nivelación mencionada por el propio Adorno y Horkheimer:

La abstracción, el instrumento de la Ilustración, se comporta con sus objetos como el destino cuyo concepto erradica: liquidándolos. Bajo el nivelador dominio de lo abstracto, que convierte en repetible todo en la naturaleza, y de la industria, para la cual la naturaleza lo prepara, los mismos libertados acabaron convirtiéndose en aquella “tropa” que Hegel señaló como el resultado de la Ilustración (2007, p.29).

¿Pero cómo pone el propio Hegel freno a esa tropa? La filosofía del espíritu objetivo (otra manera de llamar a la *Filosofía del derecho* hegeliana) se convierte pues en una filosofía de cómo la libertad se hace mundo, de cómo la libertad consigue declinarse por

medio de las propias leyes de la naturaleza, esto es, de que el territorio de lo humano sea, ciertamente, un territorio del espíritu, de la libertad, y a esto el entendimiento es ciego. La situación terrorífica en la que se sume el territorio cuando este es tratado por el mero entendimiento permite reinterpretar al kafkiano agrimensor de *El castillo* como aquel que solo puede permitirse los útiles propios de la agrimensura, esto es, los útiles propios del entendimiento. El territorio, ahí, se ha perdido por completo, pues el entendimiento del agrimensor es incapaz de rearticular aquello que primero ha dividido y, por tanto, es incapaz de comprender el lugar mismo del castillo -de la soberanía, del derecho, de la institución- en el espacio. Lo único que podría proponer el entendimiento del agrimensor es, en puridad, cortar por lo sano, esto es, de nuevo, el terror. Ninguna asamblea se puede, por tanto, bastar solo de agrimensores, así se entiende que el “el terror jacobino es consecuencia inevitable de esa limitación. Una asamblea escribe sus razones en un papel y luego lo presupone sobre la realidad, encontrando que lo que es no coincide con lo que debe ser. Los trozos que sobran de la realidad los va recortando la guillotina. La violencia histórica no es más que el resultado de esta constatación” (Fernández Liria, 2019, p. 134). Lo que pretenden, y creemos que aquí está la base de una presunta complementariedad, al menos por ahora, de Hegel con Adorno y Horkheimer, es rescatar la finitud de las garras de la abstracción nihilizante. Ello, aunque el proceder de Hegel sea, al final, sistemático y marcadamente teleológico y el proceder de Adorno y Horkheimer sea, digámoslo así por ahora, eminentemente sectorial. Estaríamos pues ante un ajuste de cuentas, por partida doble, con la historia de la filosofía y con la modernidad -esa que, como decía Hegel (y gustaba citar a Heidegger)- “pisa tierra firme” (Heidegger, 2007, p.250). Por todo ello Hegel tiene que exigir un segundo paso a la ilustración, lo que se traduce como restitución de la capacidad positiva de la razón, recobrando y asegurando, restituyendo pues, el espacio de la diferencia, esto es, reintegrando el terreno del despliegue razonado de la particularidad en clave racional -valga decir, dialéctica-. Esto y no otra cosa es la *Dialéctica de la ilustración* hegeliana.

5. Una nota sobre la sociedad civil

Ahora bien, por hacer cierta justicia a Adorno y Horkheimer, lo que parece estar en juego en su planteamiento es una limitación de la propia distinción de sociedad civil/Estado en Hegel, de tal manera que la presunta armonía hegeliana entre subjetividad y objetividad se habría suprimido por el exceso de la actual sociedad civil: “El sentido de la realidad, la adaptación al poder, no son ya resultado de un proceso dialéctico entre el sujeto y la realidad, sino que son producidos directamente por el mecanismo industrial” (2007, p. 219). Esto es, que el acoplamiento de expectativas habría desbordado la capacidad del status quo soberano -de la unidad, en términos hegelianos, de la eticidad o, incluso, del espíritu objetivo al completo- y estaría, simplemente, producida por el propio mecanismo industrial. Dicho de otra manera, no es que la dialéctica de la ilustración hegeliana estuviera estructuralmente mal, es que si estaba mal era porque no parecía poder prever que la producción de expectativas, es más, de realidad, o de efectividad, se produciría directamente por un espacio que era mera negación y no negación de la negación; esto es, que sería producido por el término medio de la eticidad -la sociedad civil- y no por la negación de la negación -el Estado y las instituciones políticas-. Esto significaría que el carácter dador de sentido y reintegrador de las diferencias ya no sería el Estado mismo, sino que los generadores de sentido estarían en la sociedad civil y en lo que, por ejemplo, hoy llamamos industria cultural -industria emancipada de cualquier hacia dónde que verdaderamente pretenda rescatar la diferencia más allá de que sea económicamente

beneficioso para ella-. Esta y no otra es la línea de lectura que después, con éxito de público, desarrollarían Negri y Hardt (2001).

Es decir, que el problema estaría en un presunto desborde de la sociedad civil, desborde que la ontología hegeliana no podía prever y que la haría reventar por dentro. Así pues, por ejemplo, ciertamente se puede encontrar una crítica en Hegel a los excesos de lo que hoy denominaríamos capitalismo. Cuando leemos, sin ir más lejos, que la sociedad civil, abandonada a su suerte -esto es, sin las instituciones del Estado, sin la negación de la negación, sin la unidad o el hacia dónde-, producen un espectáculo de desenfreno y miseria:

Por un lado, la particularidad por sí, en cuanto satisfacción de todas sus necesidades que se desahoga por todos lados, [en cuanto] arbitrio contingente y capricho subjetivo, se destruye en sus goces a sí misma y [destruye] su concepto sustancial; pero, por otro lado, en cuanto infinitamente excitada y en total dependencia de la contingencia y del arbitrio externos, así como limitada por el poder de la universalidad, la satisfacción de las necesidades tanto contingentes como necesarias se vuelve contingente. La sociedad civil ofrece en estas oposiciones y en la complicación de ellas el espectáculo del desenfreno, de la miseria, así como el de la corrupción física y ética que es común a ambas (Hegel, 2022, §185, p. 278).

Esto es, que la particularidad, por sí sola, produce solo miseria y desenfreno, corrupción sin más. Esto es, digamos, lo que Hegel entiende o puede entender por un “capitalismo” desenfrenado, excesivo, sin cortapisas, sin impuestos, sin barreras. Evidentemente Hegel tiene una solución a este respecto; eso que todavía hoy llamamos Estado. Es por ello que ya no se puede tratar, en términos de Adorno y Horkheimer, de superación alguna o de *Aufhebung* alguna de la sociedad civil en el Estado, sino de liquidación. Por ello

se trata de un proceso de liquidación más que de superación, de negación formal más que de negación determinada. Si los colosos sueltos de la producción han superado al individuo, no es porque no lo hayan satisfecho plenamente, sino porque lo han extinguido como sujeto. En esto precisamente reside su perfecta racionalidad, que coincide con su locura (Adorno y Horkheimer, 2007, pp. 219-220).

6. *Dialéctica negativa* como verdadera dialéctica de la ilustración

Para poder completar el proceso de crítica a la dialéctica de Hegel tendrá que llegar a *Dialéctica negativa*. Efectivamente, ahí el truco será contradecir lo que Hegel decía de la dialéctica de Platón. Hegel, como veíamos más arriba, diferencia su propia dialéctica de la platónica al faltarle a esa el elemento positivo (el *für sich*, la negación de la negación, la negación determinada). El procedimiento de Adorno solo podrá ser, en fin, igualar, desde el principio -aunque desde luego esta no será la única reducción realizada de Hegel a Platón con Hegel para así reducirlos a ambos a un tipo de procedimiento positivo, esto es, a una dialéctica en realidad igual, positiva. Ya en el prólogo leemos:

La formulación *Dialéctica Negativa* es un atentado contra la tradición. Ya en la dialéctica platónica, el instrumento lógico está al servicio de un resultado positivo; la figura de una negación de la negación fue siglos después un nombre pregnante para lo mismo. Este libro intenta liberar la dialéctica de una tal naturaleza afirmativa, sin perder lo más mínimo en precisión. Devanar su paradójico título es una de sus intenciones (Adorno, 1984, p. 7).

Dicho de otra manera, el objetivo es el mismo que el que se recoge en *Dialéctica de la Ilustración*, que forma aquí parte de un mismo programa: el de una dialéctica no positiva, esto es, el de una dialéctica negativa, cuyo prólogo verdadero sería la *Dialéctica de la Ilustración*, que, digámoslo así, sería una suerte de prólogo que toma la ilustración como ejemplo. Pero el mismo método de reducción de la ilustración a mitología sigue siendo en *Dialéctica negativa* un punto de partida irrenunciable: “Se puede determinar incluso racionalmente lo que hay de falso en la racionalidad desarraigada, descentrada de sí misma: Ilustración convertida en mitología” (Adorno, 1984, p. 41). Es decir, tenemos, ya desde muy pronto en *Dialéctica negativa*, el ejemplo, Ilustración como mitología, que era ejemplo y tema del anterior libro. Pero en *Dialéctica negativa* ya se ve claramente que evitar la caída en la ontología fundamental heideggeriana y no enmendar del todo la ilustración es el problema con el que se las estaba viendo Adorno en 1966 y del que la obra de 1944 se convertía en una primera tentativa, y se ve, igual de claramente, que el problema central a esquivar para completar ese camino sería la supresión del propio planteamiento hegeliano. Así, al respecto de Heidegger -y su relación con la ilustración-, podemos leer que:

Aunque a Heidegger le importe poco, la transición eleática al hoy glorificado concepto del ser era ya ilustración con respecto al hiloísmo. Pero el regreso al otro lado de la reflexión del pensamiento crítico hasta orígenes sagrados, tratando de borrar todo lo que es ilustración, no hace más que intentar eludir imperativos filosóficos que, una vez notados, tenían que impedir la satisfacción del ansia ontológica (Adorno, 1984, p.76)

Por este camino, Adorno cree completar la crítica a la ontología fundamental como mero “ansia ontológica”, y detecta en ella una insuficiencia lectora, caracterizada como incapacidad -en el mejor de los casos, cuando no impostura- para ver lo que de ilustración pudiera haber en el lugar al que Heidegger cree retroceder no encontrando ilustración alguna. Es así como Heidegger considera haber encontrado un suelo suficientemente sólido como para evitar -o eludir- esos presuntos imperativos filosóficos que, por otro lado, introducirían a la historia de la filosofía en una suerte de progreso ilustrado *ad infinitum*. Es así como Heidegger, piensa Adorno, moldea –“cortadas a la medida de la necesidad que se siente” (Adorno, 1984, p. 76)– estructuras de pensamiento filosófico que no se dejarían interpretar como quiere, así como así. Dicho de otra manera, Adorno reinterpreta el retroceso heideggeriano al pensamiento pre-socrático como mera violencia hermenéutica. Pero lo que, al fin y al cabo, está y sigue en juego, es la misma necesidad, ya vista en el esbozo en el que aparecía la renuncia a la naturaleza en *Dialéctica de la ilustración*, de evitar la tentación del origen, que aquí, en la caracterización madura de dialéctica negativa, aparece como “El sufrimiento bajo lo que es registrado por la filosofía de Heidegger como pérdida del ser es la misma falsedad y difícilmente hallará el apoyo que buscó en Hölderlin” (Adorno, 1984, p. 92).

No podemos en un artículo de este tipo hacer justicia a si Adorno hace, valga la redundancia, justicia a Heidegger, reduciéndolo como parece pretender a un mero ejercicio de violencia exegética. Pero sí que creemos que estas consideraciones sirven para cartografiar el mapa de lo que ha sido un único y coherente proyecto filosófico; el de evitar una doble tentación, la de la ontología fundamental y la de la ontoteología. En ese proceso Adorno puede considerar valioso, incluso, un acercamiento a esos -por tomarle el título a Lindberg- *irreconciliables* que son Heidegger y Hegel (Lindberg, 2010). Por ello podemos leer que:

Desde entonces la ilustración ha seguido avanzando irresistiblemente y la misma subjetividad ha sido arrebatada en el proceso de desmitologización. Con ello se han hundido las posibilidades de salvamento hasta un punto límite. La esperanza en él ha sido entregada paradójicamente abandono, a una secularización que no se detiene ante nada y a la vez se reflexiona a sí misma. Lo que hay de verdadero en el planteamiento de Heidegger es lo que se pliega a esta situación negando la metafísica tradicional; lo que hay de falso se manifiesta, cuando habla -en esto no tan opuesto, ni mucho menos, a Hegel- como si con ello se hiciera inmediatamente presente lo que hay que salvar (Adorno, 1984, p. 102).

Es decir, que para poder reducir el problema hegeliano, a la altura de *Dialéctica negativa*, Adorno tiene que recurrir a otro tipo de violencia exegética virtualmente irreprimible, esta vez contra Hegel, y consiste en hacer de este último una especie de rehabilitador de algo perdido. Para ello el método exegético consistirá en una suerte de igualación entre el problema del *ser* y el problema del *espíritu*:

Ciertamente Heidegger opone el culto del ser al culto idealista del Espíritu, lo que presupone crítica a la divinización de aquél. Sin embargo, ese ser se parece enormemente al Espíritu, a pesar de ser su antípoda, no en menos represivo que él; sólo que más impenetrable, ya que aquel tenía la transparencia por principio, y por consiguiente tan incapaz de reflexionar críticamente su propia esencia dominadora como no lo fue nunca filosofía alguna del espíritu (Adorno, 1984, p. 103).

Esto sería tanto como sustituir -solo por mor de leer críticamente a Adorno- la jerga de la autenticidad como la jerga del espíritu; una jerga, ciertamente, dice Adorno, “más transparente”, ambas con una esencia dominadora, solo que la de la autenticidad lo ocultaría mejor, por más impenetrable. El problema de esta aproximación es que perturba el tipo de crítica al romanticismo propia de Hegel y que, como veíamos, impedía reconstrucción o vuelta alguna al origen; es decir, en Hegel no se salva nada, salvo la herida o el recuerdo, salvo la vigilia o el dolor. El trabajo del espíritu es así negativo, y los rendimientos en la historia solo objetivos, esto es, institucionales, esto es, finitos, esto es, insuficientes. El problema de esta reducción de Hegel al problema del origen es, en fin, que, en lugar de un Hegel de la supresión -esto es, totalitario- tenemos un Hegel de la absoluta conservación -esto es, romántico-. Y Hegel no es ni una cosa ni la otra, porque es más bien el intento desesperado por conservar y suprimir al mismo tiempo. Esa desesperación es la desesperación del concepto, la inquietud del concepto, la inquietud -por tomarle el término a Nancy- de lo negativo. Es decir, que el problema sistemático, del sistema, del sistema de la identidad, de la adecuación pura entre concepto y realidad, no se logra resolver hegelianamente en la Filosofía del espíritu objetivo, esto es, en el mundo de los hechos (*i.e.* instituciones), sino solo en la Filosofía del espíritu absoluto. Esto garantiza que la ilustración nunca es la figura completa que las lecturas teleologicistas pretenden observar en ella. El error que, creemos, Adorno y Horkheimer localizan en la ilustración en *Dialéctica de la ilustración* y también Adorno en *Dialéctica negativa* es el mismo que localiza Hegel en la *Enciclopedia*, en la *Lógica*, o en la *Fenomenología*. Solo una lectura parcial del Sistema que pretendiera ver en el término medio del espíritu (Filosofía del Derecho o Filosofía del Espíritu objetivo) un momento absoluto, podría considerar que la teleología es ahí estructuralmente completa. Pero ninguna ilustración puede asegurar adecuación completa entre concepto y realidad -verdadero destino de lo absoluto- ni tampoco garantía alguna de una última negación de la negación. Esto es, que la ilustración, en Hegel, es negación, momento negativo, momento transido de

negatividad, momento que, simple y llanamente, espera superación, y a ser posible -y debe ser posible, aunque no por ello teleológicamente posible- sin terror.

Quedaría, pues, algún apunte posible sobre sí, más allá del problema propio de *Dialéctica de la ilustración* -cuya completud, como asumimos aquí, sería escribir no otra cosa que *Dialéctica negativa*- y la reintroducción de la misma como momento de finitud, esto es, de negación, en Hegel, anulando en parte el problema de la ilustración hegeliana, es suficiente para desarticular un trabajo -el de *Dialéctica negativa*- que en realidad no se para en el ejemplo *ilustración*. Y es que el problema propio de *Dialéctica negativa* no es ya o no es específicamente el problema de un tratamiento insuficiente del planteamiento ilustrado por Hegel, sino una enmienda general a las insuficiencias de lo negativo, esto es, a un presunto desconocimiento, por parte de Hegel, del verdadero “poder” de lo negativo. No es este el lugar para resolver esta cuestión. Pero sí diremos un par de cosas, toda vez que el proyecto de alejamiento de la metafísica hegeliana ha puesto, para dar lugar a dos caminos diferentes, pero al menos en esa misma línea, a Heidegger y a Adorno. En ambos casos el problema parece ser que la diferencia, que la finitud, que la negación, queda estructuralmente superada por Hegel; esto es, que no hay, en pureza, ni diferencia, ni finitud, ni negación. Y ello, aunque diferencia, finitud y negación signifiquen cosas diferentes en Adorno y Heidegger. En ambos casos el problema es el tratamiento hegeliano de la negación -en cuyo exceso de positividad anhelada se localizaba el exceso teleológico ilustrado-. Por el lado de Adorno, el problema es que, como saldo obvio del planteamiento hegeliano, caemos en una filosofía de la identidad que, dicho vulgarmente, no deja respirar a la diferencia. Por el lado heideggeriano, el problema estaría en la asfixia onto-teológica que oblitera el problema del ser en un éxtasis de lo óntico mismo. Es fundamental para el planteamiento adorniano haber mostrado que este camino de asfixia logocentrista conduce a la ilustración al peculiar giro destructor, colonizador, y a creerse en la potestad de no dejar nada -nada de la finitud- fuera de sí. Pero es que, al menos por lo que respecta al método y a los intereses de Adorno, creemos que el concepto de negación en Hegel puede, en determinadas partes del movimiento del espíritu, ostentar el mismo nivel de precariedad conceptual -estructural- en el que Adorno quiere mantener lo negativo. Esa precariedad es, en Hegel, camino, pero no es, en la misma negatividad, otra cosa que esa negatividad, ello incluso cuando lleve el germen de su superación. Pero el caso es que en Hegel la finitud no es suprimida, como no es suprimido el momento negativo, como no es suprimida -en el Estado- la sociedad civil y como no es suprimida la entera eticidad -en el espíritu absoluto-. Es decir, la precariedad se queda sostenida en lo negativo, conservada en lo negativo, insuperada en lo negativo, tensionada por el espacio tiempo del mundo objetivo. El mundo, es decir, nuestro mundo, no deviene absoluto, o no puede devenir solo absoluto, porque la posterioridad del espíritu absoluto o la anterioridad con respecto a este del espíritu objetivo no es una anterioridad o posterioridad cronológica. Ocurre todo, digámoslo así, al mismo tiempo, y por ello, solo desde ese “lo mismo” del “mismo tiempo” el concepto, sí que ahí, ha devorado el tiempo. No superación del mundo y asunción en el seno del mundo de la dialéctica negativa de Adorno es, de alguna manera, el rendimiento de esa obra conocida como *Filosofía del Espíritu objetivo* (como *Filosofía del derecho*) y, al menos ahí, siempre y cuando el Espíritu absoluto no se despliegue como *Aufhebung* (reducida a supresión) del mundo, seguirá habiendo una estructural, negativa y adorniana precariedad. Pero es que ahí, en la *Filosofía del Derecho*, incluso ahí, sí, incluso en los momentos más “idénticos de la misma”, en los momentos, digamos, más absolutos, sigue habiendo negatividad, hay sobre todo desajuste, es decir, sigue habiendo tiempo y sigue habiendo precariedad. Dicho de otra manera, el monarca puede morir y no dejar descendencia. Y dicho todo esto de una última manera; Hegel sería, en definitiva, el mejor lector de *Dialéctica negativa*.

7. Referencias

- Adorno, T. (1994). *La actualidad de la Filosofía*, trad. José Luis Arantegui Tamayo, Altaya.
- Adorno, T. y Horkheimer, M. (2007). *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Joaquín Chamorro Mielke, Akal.
- Adorno, T. (2012). *Tres estudios sobre Hegel*, trad. Ramón Chamorro, Akal.
- Adorno, T. (1984). *Dialéctica negativa*, trad. Ripalda, Taurus.
- Arendt, H. (2007), *Karl Marx y la tradición del marxismo occidental*, trad. Marina López & Agustín Serrano de Haro. Titivillus, 2007
- Escuela Cruz, C. (2022), “Adorno, Lukács y las interpretaciones metafísicas del materialismo marxiano”, en: *Pensamiento*, 78, 181-197.
- Fernández Liria, C. (2019). *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*, Akal.
- Gadamer, H. G. (1980). *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, trad. Manuel Garrido, Cátedra.
- Habermas, J. (2008). *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Jiménez Redondo, Katz,
- Hegel, G.W.F. (2011). *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva*, trad. Félix Duque, Abada.
- Hegel, G.W.F. (1999). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza.
- Hegel, G.W.F. (2022). *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, trad. Manuel Jiménez Redondo, Ápeiron.
- Heidegger, M. (2007). “Hegel y los griegos”, en: *Hitos*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza.
- Heidegger, M. (1994). “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, Serbal.
- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía (Acercas del evento)*, trad. de Dina V. Picotti C., Biblos.
- Heinrich, D. (1990). *Hegel en su contexto*, trad. Jorge A. Diaz, Monte Ávila Editores.
- Kervégan, J. F. (2007). *Lo político. Entre especulación y positividad*, trad. Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo.
- Kervégan, J. F. (2007). *L'effectif et le rationnel. Hegel et l'esprit objectif*, Vrin.
- Lebrun, G. (2004). *L'envers de la dialectique. Hegel à la lumière de Nietzsche*, Seuil.
- Lindberg, S. (2010). *Heidegger contre Hegel. Les irréconciliables*, L'Harmattan.
- Nancy, J. L. (2005). *La inquietud de lo negativo*, trad. Juan Manuel Garrido, Arena libros.
- Negri, A. y Hardt, M. (2002). *Imperio*, trad. Alcira Bixio, Paidós.
- Pérez, B. M. (2020). El acontecimiento de la inversión dialéctica. *Res Pública. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 23(3), 355-366.
- Ripalda, J.M. (1992). *Fin del Clasicismo. A vueltas con Hegel*, Trotta.