

HEGEL Y LA CUESTIÓN DEL PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO

Un estudio sobre la recepción del concepto hegeliano de negatividad en Heidegger y Adorno

JAVIER FABO LANUZA
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: La recepción contemporánea del concepto hegeliano de negatividad está marcada por el empeño en liberar dicho concepto de su función en la construcción del idealismo absoluto. Tal es la operación principal en la que, de distinta manera, coinciden Heidegger y Adorno. Lo que se pretende mostrar es, empero, que lejos de superar a Hegel, esta operación libera, más bien, las condiciones de un acceso no unilateral al genuino concepto hegeliano de negatividad, y que en este efecto la reconstrucción adorniana y heideggeriana de la negatividad son complementarias. La lectura de Hegel que así se posibilita arrojaría, a su vez, una luz distinta sobre el conflicto entre dialéctica y hermenéutica en el interior del campo de batalla del pensamiento postmetafísico, y en esa misma medida, un punto de partida para replantear la pregunta kantiana por el problema de la metafísica.

PALABRAS CLAVE: Hegel, negatividad, Heidegger, hermenéutica, Adorno, dialéctica.

Hegel and the question of postmetaphysical thinking: A study on Heidegger's and Adorno's reception of Hegel's concept of negativity

ABSTRACT: The contemporary reception of Hegel's concept of negativity is shaped by an effort to disentangle the above said concept from its function within the construction of absolute idealism. Such is the main operation with which, of different way, Heidegger and Adorno coincide. What tries to be shown is, nevertheless, that far from overcoming Hegel, this operation liberates, rather, the conditions of not unilateral access to the genuine Hegelian concept of negativity, and that in this effect the Adornian and Heideggerian reconstruction of the negativity are complementary. The reading of Hegel which becomes thus possible should cast, at the same time, a new light on the conflict between dialectics and hermeneutics within the battlefield of post-metaphysical thinking, and insofar a starting point from which to revisit the Kantian question concerning the problem of metaphysics.

KEY WORDS: Hegel, negativity, Heidegger, hermeneutic, Adorno, dialectic.

1. LA CONTROVERSIA ENTRE HEIDEGGER Y ADORNO A PROPÓSITO DEL CONCEPTO HEGELIANO DE NEGATIVIDAD EN EL HORIZONTE DEL CAMPO DE BATALLA POSTMETAFÍSICO

La recepción contemporánea de la filosofía de Hegel ha estado marcada por un descontento relativo al concepto de negatividad. Heidegger y Adorno son sin lugar a dudas dos señalados ejemplos de dicha recepción que, pese a sus notables desavenencias, coincidirían precisamente en el intento de subsanar esta supuesta insuficiencia negativa de la filosofía de Hegel, tratando de desac-

tivar la función que dicho concepto desempeña en la construcción del idealismo absoluto.

De un lado, Adorno acusa a Hegel de haber escamoteado el momento genuinamente negativo de su dialéctica en beneficio de cierto apogeo especulativo de la totalidad. De ahí que proponga conducir la dialéctica más allá de sí misma hasta su verdadero resultado negativo, cumpliendo así por primera vez contra Hegel el postulado de la negación determinada, y mostrando con ello que la dialéctica de Hegel es «acaso más dialéctica de lo que él mismo se figuraba»¹:

«La razón de tal reunión en una totalidad es, a su vez, sinrazón, la totalidad de lo negativo; y “el todo es lo falso”, no solamente porque la misma tesis de la totalidad es la falsedad, el principio de dominación inflado hasta convertirlo en absoluto: la idea de una positividad que crea subyugar todo lo que se le oponga gracias a la prepotente coerción del espíritu concipiente desfigura, volviéndola de la otra mano, la experiencia de la prepotente coerción ínsita en todo ente por virtud de su reunión bajo el Poder. Tal es la verdad que hay en la falsedad hegeliana, y la fuerza del todo que ella moviliza no es una mera fantasía del espíritu, sino la de aquel cegador conjunto en el que todo lo singular permanece sujeto. Pero la filosofía, al determinar, contra Hegel, la negatividad del todo, cumple por primera vez el postulado de la negación determinada (que sería la posición)»².

De otro lado, Heidegger reprocha a Hegel haber malogrado la negatividad precisamente en tratamiento *dia-léctico* de la misma, proponiendo un concepto de negatividad con base en la finitud y exento de toda dialéctica, capaz de orientar una exégesis del ser distinta de la que rige para la *onto-logía* hegeliana:

«La dirección de nuestro camino, el cual debe cruzarse con el camino hegeliano, está indicado por “Ser y tiempo”, y esto, si lo decimos de una manera negativa, quiere decir lo siguiente: tiempo, no *lógos* (compárese mi posición fundamental con respecto a *lógica* transmitida por la tradición). / [...] / Con respecto al título “Ser y tiempo” se podría hablar de Ontocronía. Aquí *chrónos* aparece en lugar de *lógos*. ¿Pero fueron ambos sólo permutados? ¡No! De lo que se trata más bien es de desplegar nuevamente todo de raíz, haciéndose cargo de los motivos esenciales de la pregunta por el ser. De lo que se trata —para decirlo con Hegel— es de mostrar que el concepto no es “el poder del tiempo”, sino el tiempo el poder del concepto»³.

Las filosofías de Heidegger y Adorno se muestran como dos líneas de fuerza que tensan el concepto hegeliano de negatividad en direcciones opuestas: o bien más allá del idealismo, en el sentido *dialéctico* de llevar a pleno cumplimiento cierto planteamiento que, por así decirlo, se habría quedado a medio camino por lo que hace al tratamiento de la negatividad; o bien más acá del mismo, en el sentido *hermenéutico* de evitar plegarse a cierta exégesis que obstruiría el adecuado acceso al fenómeno originario de la negatividad. Así es, pues, cómo la

¹ ADORNO, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1974, p. 66.

² *Ibid.*, p. 108.

³ HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Alianza, 2006, pp. 143-144.

contraposición entre «dialéctica» y «hermenéutica» llega a configurar la doble vertiente de un mismo proceso de recepción en el que tanto Heidegger como Adorno habrían tomado parte de diversa manera, dividiendo con ello de un modo paradigmático el campo de batalla postmetafísico.

Numerosos autores habrían tratado de arreglar las desavenencias entre las que serían las dos filosofías más influyentes del siglo xx en base a semejanzas. Entre ellas, destacan las existentes entre el rechazo adorniano de la *dia-léctica* (positiva) y el rechazo heideggeriano del *lógos*, entre la denuncia adorniana de la totalidad identitaria y la denuncia heideggeriana del imperio nivelador de la *Gestell*⁴, entre el rechazo del teoreticismo y del presencialismo⁵, por no hablar de la reivindicación tan adorniana como heideggeriana de un concepto de negatividad con base en la finitud y en la diferencia, etc.⁶.

⁴ Resulta relevante en este sentido la caracterización por parte de ambos autores de la Modernidad tardía. En esta línea, R. Safranski asegura que «Adorno y Heidegger hacen un diagnóstico semejante de la enfermedad de la Modernidad. Heidegger habla de la Moderna “rebelión del sujeto”, para quien el mundo se convierte en objeto de “manipulación”, proceso que repercute en el sujeto de tal manera que éste ya sólo se entiende como una cosa entre las cosas. En la *Dialéctica de la Ilustración*, de Adorno y Horkheimer, aparece el mismo pensamiento fundamental: la violencia que el hombre moderno inflige a la naturaleza acaba por volverse contra la naturaleza interior del hombre» (SAFRANSKI, R., *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets, 2003, p. 474). Un análisis semejante más reciente se encuentra en GALÉ ARGUDO, M. J., «Adorno y Heidegger. Un malestar compartido», en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 2010, 27.

⁵ A este respecto resultan especialmente relevantes las semejanzas en el ámbito de la teoría estética, referentes a la obra de arte como ámbito ligado a la esencia de la verdad; vid., por ejemplo: PÉREZ, B., «La verdad está en juego: Adorno, Kant y la estética», en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 2009, 26, p. 239.

⁶ La acentuación de las semejanzas conduce al atenuamiento de las diferencias. En este sentido, no han faltado quienes no han dudado en afirmar la desvinculación de Heidegger respecto del nazismo, señalando las diferencias entre el concepto heideggeriano de «suelo» (*Boden*) y la ideología pangermana de la sangre, entre la alabanza heideggeriana de la vida campesina y los aspectos reaccionarios y conservadores del nazismo; vid. a este respecto: SAFRANSKI, R., *op. cit.*; así como BARRIOS CASARES, M. J., «La sombra de la montaña. (Otra vuelta de tuerca a dos lecciones de Adorno sobre Heidegger)», en *ER: Revista de filosofía*, 1990-1991, 11. La voluntad de los intérpretes por acercar ambas posturas llega hasta el ámbito de la ontología, donde tampoco han faltado estudiosos que afirman que sólo «se distinguen en la forma de moverse, pero no en el sentido de la orientación» (SAFRANSKI, R., *op. cit.*, p. 475), e incluso que «es imposible no apreciar la sintonía entre Adorno y Heidegger en este su común rechazo del fundamento y/o del sujeto modernos: también en el caso de Heidegger la relación entre los extremos de las oposiciones modernas —y ellas mismas— resultan transfiguradas una vez que se “asientan” sobre el juego de ocultamiento y desocultamiento, una vez que el “fundar” mismo se entiende como un combate y que el “fundamento” resulta esencialmente ligado al (peligro del) abismo (*Ab-grund*)» (PÉREZ, B., *op. cit.*, p. 258). A este respecto resulta especialmente relevante distinguir entre la «superstición de las cosas primeras» propia de la metafísica tradicional y el «ir a las cosas mismas» de la ontología fundamental, entre el fundamento onto-teológico (*Grund*) y el fundamento abismático (*Abgrund*), etc. La referencia canónica a este respecto siguen siendo los estudios de H. Mörchen sobre Heidegger y Adorno (vid. MÖRCHEN, H., *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1981; *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1980).

Pero lo cierto es que ni el concepto de «negatividad», ni el de «diferencia» parecen ser los mismos en ambos casos. Si para Heidegger la «negatividad» hace referencia a la «nada» y, de este modo, al «ser» en tanto que lo absolutamente irreductible a lo ente, quedando remitida la «diferencia» a esta irreductible no coincidencia de ser y ente; para Adorno, en cambio, la «negatividad» se refiere más bien a lo no-idéntico del ser, en tanto que absolutamente irreductible a lo unitario del pensamiento⁷, quedando remitida la «diferencia» a la no coincidencia entre realidad y pensamiento. De ahí que tampoco pueda ser el mismo, por tanto, el diagnóstico acerca de la metafísica: Heidegger interpreta la metafísica como la exégesis onto-teo-ego-lógica del ser del ente⁸; mientras Adorno ve en ella la consumación de la identidad entre lo real y el concepto⁹. Esta diferencia relativa al diagnóstico de la metafísica es precisamente la que determina las diferencias relativas a la recepción de la filosofía de Hegel mencionadas al comienzo: Heidegger constata el agotamiento de la exégesis onto-lógica del ser, cuyo máximo exponente sería la dia-léctica de Hegel, que el autor interpreta como el dispositivo lógico que propicia «la reunión de lo ente en relación con su entidad»¹⁰, así como el concepto hegeliano de «experiencia», que interpreta

⁷ Para Heidegger «la nada es el no de lo ente» (HEIDEGGER, M., «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007, p. 109). Adorno, en cambio, interpreta esta «nada» como una hipostatización ontológica de la negatividad: «La crítica de la ontología no quiere desembocar en otra ontología, ni siquiera de lo no-ontológico. De lo contrario meramente se pondría otra cosa que como lo absolutamente primero; esta vez no la identidad absoluta, el ser, el concepto, sino lo no-idéntico, el ente, la facticidad. Con ello hipostasiaría el concepto de lo no-conceptual y obraría contra lo que éste significa» (ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal, 2008, p. 134).

⁸ Esta fórmula, perteneciente al curso de comienzos de los años treinta que el autor dedicó al análisis y elucidación de las primeras secciones de la *Fenomenología del espíritu* (HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 181), expone de forma clara y acabada este mismo diagnóstico sobre la tradición metafísica y sobre la filosofía de Hegel (aunque sin duda con matices y desplazamientos, que dependen de las modificaciones de la comprensión heideggeriana de la metafísica), que se mantendrá en lo esencial hasta los últimos años de la producción heideggeriana.

⁹ ADORNO, T. W., *Actualidad de la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1991, pp. 82-83: «Quien hoy elija por oficio el trabajo filosófico, ha de renunciar desde el comienzo mismo a la ilusión con que antes arrancaban los proyectos filosóficos: la de que sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento. Ninguna Razón legitimadora sabría volver a dar consigo misma en una realidad cuyo orden y configuración derrota cualquier pretensión de la razón; a quien busca conocerla, sólo se le presenta como realidad total en cuanto objeto de polémica, mientras únicamente en vestigios y escombros perdura la esperanza de que alguna vez llegue a ser una realidad correcta y justa. La filosofía que a tal fin se expende hoy no sirve para otra cosa que para velar la realidad y eternizar su situación actual. Antes de cualquier respuesta, tal función se encuentra ya en la pregunta; esta pregunta que hoy se califica de radical y, aún así, es la menos radical de todas: la pregunta por el Ser sin más, tal como la formulan expresamente los nuevos proyectos ontológicos, y tal como, pese a toda clase de oposiciones, subyace también a los sistemas idealistas que pretenden superar. Pues esta pregunta da ya por sentado, como algo que posibilita responderla, que el Ser sin más se adecua al pensamiento y le resulta accesible, que se puede formular la pregunta por la idea de lo existente».

¹⁰ HEIDEGGER, M., «El concepto de experiencia de Hegel», p. 163.

como «la palabra para el ser, en la medida en que éste es percibido a partir de lo ente en cuanto tal»¹¹; Adorno, en cambio, trataría más bien de llevar hasta el final el programa filosófico, todavía no consumado, de la Modernidad, conduciéndolo hasta su genuino resultado dialéctico y cumpliendo así, por primera vez, el postulado hegeliano de la negación determinada, a cuyo través la dialéctica hegeliana aparece como «la consciencia consecuente de la no-identidad»¹², y el concepto hegeliano de experiencia como «la moviente contradicción de la verdad absoluta»¹³.

Mientras se limite a comparar ambas filosofías en base a semejanzas, el intento de arreglar las desavenencias entre Heidegger y Adorno parece estar destinado a incurrir en la vaguedad y hasta en la homonimia de los términos. Y ello hasta el punto de que lo de entrada parecía ser un punto de encuentro entre ambas filosofías, acaba siendo un punto de máximo alejamiento, en referencia al cual es interpelada tanto la filosofía de Hegel como la historia de la metafísica en su totalidad. Ello lo convierte en un punto de máxima tensión que concentra la totalidad de los frentes abiertos entre Heidegger y Adorno, entre ambos autores con la metafísica y con Hegel, y entre la interpretación heideggeriana y adorniana de la metafísica y de Hegel.

Pero precisamente por concentrar la totalidad de los frentes abiertos, este punto de máxima tensión no es simplemente un punto de máximo alejamiento, sino también, y sobre todo, un punto de anudamiento que los reúne a todos ellos en torno a unidad de un mismo asunto cuestionamiento. Tal sería, en efecto, el caso de la controversia que une y separa las filosofías de Heidegger y Adorno en el horizonte del campo de batalla postmetafísico en torno al concepto hegeliano de negatividad. Dicho concepto aparece en su recepción postmetafísica como un operador extremadamente dúctil que se deja tensar en direcciones contrapuestas hasta aparecer de uno y otro lado de la mencionada controversia.

De entrada, este efecto no parece ser más que una deformación producida por la exégesis de signo inverso que Heidegger y Adorno ejercen sobre el concepto de negatividad. Pero lo que esta deformación revela es más bien lo específicamente hegeliano de dicho concepto. El concepto hegeliano de negatividad se muestra como una sustancialidad extremadamente dúctil que contiene ya en su interior el punto de inflexión inmanente referente a la negatividad y a la metafísica que las filosofías de Heidegger y Adorno quieren promover contra Hegel. De ahí que en lugar de recluir la filosofía de Hegel de un lado de la controversia, la controversia en cuestión propicie más bien el adecuado horizonte hermenéutico desde el que retornar a lo que sería la concepción genuinamente hegeliana de la negatividad.

Pero eso no es todo. Precisamente por estar a la base de la controversia que divide el campo de batalla postmetafísico, el genuino concepto hegeliano de negatividad proporciona no sólo un cierto punto de acuerdo entre Hegel y su

¹¹ *Ibid.*, pp. 165-166.

¹² ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, p. 17.

¹³ Vid. *infra* nota 26.

recepción postmetafísica, sino entre las filosofías Heidegger y Adorno como tal. Se trata de un punto de acuerdo que no se establece en base a semejanzas, sino en torno al eje de un mismo cuestionamiento fundamental, que es también el de Hegel, y el de la metafísica en general.

2. LA FILOSOFÍA DE HEGEL COMO SUPERACIÓN DE LA CONTROVERSIA ENTRE HEIDEGGER Y ADORNO A PROPÓSITO DE LA NEGATIVIDAD

Hasta aquí ha quedado establecida la inmediata contraposición que divide las filosofías de Heidegger y Adorno a propósito del concepto hegeliano de negatividad como: (a) un «punto de máximo alejamiento». De lo que a partir de ahora se trata es de mostrar en qué medida este punto de máximo alejamiento sería (b) algo que el genuino concepto hegeliano de negatividad estaría en condiciones de superar-asumir (*aufheben*), (c) no como algo falso e inesencial, (d) sino como momentos diversos del genuino concepto hegeliano de negatividad. Esta superación-asunción hegeliana de la controversia entre Heidegger y Adorno a propósito del concepto de la negatividad es precisamente lo que a continuación se tratará de aclarar, siguiendo el hilo conductor proporcionado por las cuatro designaciones del camino fenomenológico: (a) como «exposición del saber aparente»¹⁴, (b) como «camino de la conciencia a la ciencia»¹⁵, (c) como «ciencia de la experiencia de la conciencia»¹⁶ y (d) como «ciencia de la fenomenología del espíritu»¹⁷.

a) *La Fenomenología como «exposición del saber aparente»: La filosofía de Hegel como superación del concepto adorniano de negatividad*

El concepto adorniano de negatividad se presenta como una inversión del *dictum* hegeliano según el cual «lo verdadero es el todo»¹⁸. Al declarar, contra la Hegel, la falsedad del todo, Adorno trataría de conducir la dialéctica hegeliana hacia su verdadero resultado especulativo, cumpliendo por primera vez, contra Hegel, el postulado de la negación determinada¹⁹. Según el autor, Hegel habría escamoteado el momento negativo de su dialéctica en la resolución especulativa de la misma, en tanto que implica una reconciliación de lo opuesto de todo punto incompatible con dicho mandato. Frente a la «dialéctica positiva», que labora sin descanso en aras al pleno cumplimiento de esa reconciliación en la unidad del concepto, la «dialéctica negativa» de Adorno constituiría el des-

¹⁴ HEGEL, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006, p. 183.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 183-184.

¹⁶ *Ibid.*, p. 193.

¹⁷ *Ibid.*, p. 194.

¹⁸ *Ibid.*, p. 125.

¹⁹ Vid. *supra* nota 2.

perado intento por cambiar la dirección de la conceptualidad: «Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no idéntico, es el gozne de la “dialéctica negativa”. La comprensión del carácter no constitutivo de lo no-conceptual en el concepto acabaría con la coacción a la identidad que el concepto, sin tal reflexión que se lo impida, comporta»²⁰. Tal es, en efecto, el antídoto de la filosofía («el antídoto de la filosofía es el desencantamiento del concepto»)²¹, a cuya administración se aplica la dialéctica negativa («la dialéctica es la consciencia consecuente de la no-identidad»)²². Al igual que esta dialéctica, la filosofía debe consolidarse como un discurso comprometido en expresar, asumir y llevar en la medida de lo posible a concepto la diferencia eclipsada por el propio concepto: «La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto. [...]. La paradoja de decir, por medio del concepto, lo que no se puede decir precisamente por medio de conceptos, decir lo indecible»²³. Así es como Adorno interpreta también el concepto hegeliano de «experiencia», en radical oposición a la interpretación heideggeriana de dicho concepto como designación del ser del ente. Heidegger había dicho que «hacer la experiencia es contemplar y examinar lo que persiste, lo consistente ante y en la desintegración absolvente»²⁴. Pero lo que resiste la negación y, en este sentido, persiste en la dialéctica hegeliana, no es precisamente para Adorno nada «absoluto» o «absolvente». La dialéctica tiene como resultado, ciertamente, el todo, pero no ya en el sentido *especulativo* de la total reconciliación de las determinaciones, sino en el sentido *negativo* de la total «contraposición antagonística»²⁵ de las mismas:

«Tal concepto [el concepto de experiencia] no apunta a ninguna “experiencia originaria” fenomenológica, ni tampoco —como hace la interpretación de Hegel de la *Sendas perdidas* heideggerianas— a lo ontológico, a la “palabra del ser”, al “ser del ente”: de acuerdo con la propia doctrina hegeliana, del avance del pensamiento no cabría destilar nada de semejantes cosas; nunca hubiera admitido su pensamiento la pretensión heideggeriana de que “el [...] objeto que en cada caso, en la historia de su formación, surge ante la conciencia no es nada que sea verdadero, que sea ente, sino la verdad de lo verdadero, el ser del ente, el aparecer de lo apareciente”, ni lo hubiese bautizado nunca, además, con el nombre de experiencia; sino que para Hegel, lo que en cada caso se tenga y a que se refiera la experiencia es la moviente contradicción de tal verdad absoluta. Nada se sabe “que no esté en la experiencia”, luego tampoco aquel ser en el que la ontología existencial malcoloca el fundamento de lo que es y es experimentado»²⁶.

²⁰ ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, p. 23.

²¹ *Ibid.*, p. 24.

²² *Ibid.*, p. 17.

²³ ADORNO, T. W., *Terminología filosófica I*, Madrid: Taurus, 1976, p. 43.

²⁴ HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 100.

²⁵ ADORNO, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, p. 106: «La propia construcción hegeliana de una filosofía de la identidad fomenta su captación [de la contradicción] tanto a partir del objeto como del sujeto; y en tal contradicción cristaliza, incluso, un concepto de experiencia que apunta fuera y por encima del idealismo absoluto: el de la totalidad antagonística».

²⁶ *Ibid.*, pp. 77-78.

La negatividad así caracterizada pretende ser una reivindicación del concepto hegeliano de negatividad contra Heidegger. El concepto de experiencia de Hegel representa en este caso lo que en otras ocasiones Adorno señala como su verdadero resultado dialéctico nunca consumado. Pero lo cierto es que ni la «totalidad identitaria» parece coincidir con el resultado especulativo del sistema hegeliano, ni la «totalidad antagonística» con su verdadero resultado dialéctico nunca consumado. Y es que más que con la totalidad especulativa de la que Hegel dice que «es esencialmente resultado»²⁷, la «totalidad identitaria» de Adorno parece corresponderse con la abstracta universalidad del ser indeterminado, el cual lejos de coincidir con el punto de llegada del sistema hegeliano, coincidiría más bien con su comienzo lógico más inmediato. Por su parte, la «totalidad antagonística» que Adorno reivindica contra aquella identidad no parece ir tampoco más allá de las meras representaciones de la conciencia natural en su mutua indiferencia y abstracta unilateralidad carentes de universalidad que, en las antípodas de todo resultado, coincidiría más bien con el punto de partida fenomenológico en su carácter más unilateral y provisional, precisamente como «exposición del saber aparente».

b) *La Fenomenología como «camino de la conciencia a la ciencia»: La filosofía de Hegel como superación del concepto heideggeriano de negatividad*

El concepto adorniano de negatividad aparece situado en un momento del camino fenomenológico ciertamente precario. La conciencia inmediata sucumbe a la negación dialéctica tan pronto como hace la experiencia de ser «sólo el concepto del saber»²⁸, esto es, conciencia no verdadera. Así es cómo la exposición fenomenológica del saber tal y como aparece deviene exposición «del consciente inteligir la no verdad del saber aparente»²⁹.

Pero si la conciencia fenomenológica se autodescubre como la «exposición de la conciencia que no es conciencia verdadera»³⁰ no es en el sentido puramente negativo del «escepticismo que acaba en la abstracción de la nada y la vacuidad»³¹, sino en el sentido eminentemente positivo del proceso dialéctico-expe-

²⁷ HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, p. 125.

²⁸ *Ibid.*, p. 184.

²⁹ *Id.*: «La conciencia natural resultará ser sólo el concepto de saber, pero no el saber real. Pero en cuanto inmediatamente ella se tiene más bien por el saber real, este camino no puede tener para ella sino un significado negativo, y tendrá que considerar más bien como pérdida de sí misma aquello que no es sino cobrar realidad el concepto; pues la conciencia pierde por este camino su verdad. Por tanto, ese camino puede considerarse como el camino de la *duda*, o más propiamente como el camino del verse uno atrapado y sumido en la duda, es decir, el camino de la desesperación; pues por él no va a producirse aquello que suele entenderse por dudar, es decir, un verse sacudida esta o aquella verdad, a lo cual sigue un correspondiente desaparecer la duda y retorno a aquella verdad, de suerte que al final la cosa se acaba tomando como al principio; sino que ese camino va a ser el del consciente inteligir la no verdad del saber aparente».

³⁰ *Ibid.*, p. 185.

³¹ *Ibid.*, p. 186.

riencial en el que algo se hace visible y, por así decirlo, viene a la comparecencia. La negación dialéctica no tiene como resultado la pura nada, sino «una nada determinada y que tiene contenido»³², «la nada de aquello de lo que esa nada resulta»³³, que es, por tanto, «efectivamente el verdadero resultado»³⁴ y que, en tanto que resultado, trae consigo un «contenido positivo»³⁵:

«En la aparición radica el momento de la negatividad, que está en íntima conexión con el carácter de movilidad de la aparición. Mas eso quiere decir que la aparición no es sólo apariencia, sino que en el desaparecer comparece algo»³⁶.

Ahora bien, qué sea eso positivo que viene a la comparecencia en la «exposición de la conciencia que no es conciencia verdadera» es algo que todavía está por determinar. La respuesta de Heidegger es a este respecto clara: eso que en la exposición del saber apareciente se hace visible y viene a la comparecencia es «lo que se manifiesta» (la «conciencia») en el modo del «ser mismo de la manifestación» (la «ciencia»):

«El modo en que la conciencia, lo que es a partir del estado de sabido, se hace presente, es la manifestación. La conciencia es, en cuanto eso ente que es, el saber que se manifiesta. Con el nombre experiencia, Hegel nombra a lo que se manifiesta en cuanto aquello se manifiesta, el óñ hê óñ. En la palabra experiencia está pensado el hê. A partir del hê (qua, en tanto que) lo ente es pensado en su entidad. Experiencia no es ya el nombre para un tipo de conocimiento. Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que este es percibido a partir de lo ente en cuanto tal. Experiencia nombra a la subjetividad del sujeto. Experiencia dice lo que significa el “ser” en la palabra ser consciente [conciencia], de tal modo que sólo a partir de este ser se torna claro y vinculante lo que queda por pensar en la palabra “consciencia”»³⁷.

La interpretación heideggeriana parece estar en perfecta sintonía con la tesis hegeliana según la cual eso positivo que viene a la comparecencia a través de la no verdad del saber apareciente es la medida y el criterio de la verdad que la conciencia da «en ella misma»³⁸, y en virtud de la cual la «exposición de la conciencia que es conciencia no verdadera» se consolida como «camino de la conciencia a la ciencia»³⁹.

³² *Id.*

³³ *Ibid.*, p. 185.

³⁴ *Ibid.*, p. 186.

³⁵ *Ibid.*, p. 161.

³⁶ HEIDEGGER, M., *La Fenomenología de espíritu de Hegel*, p. 169.

³⁷ *Ibid.*, pp. 165-166.

³⁸ *Ibid.*, p. 189.

³⁹ *Ibid.*, pp. 183-184: «[...] esa exposición, cuando se la considera desde este punto de vista [desde el punto de vista de la ciencia] se la puede tomar por el camino de la conciencia natural en ese su empujar y penetrar hace el verdadero saber; o también por el camino o itinerario del alma en el peregrinar de ésta por la serie de sus figuras y configuraciones como otras tantas estaciones que le viniesen predestinadas por su naturaleza, de modo que fuese así como se limpiase y levantase a espíritu, llegando mediante la completa experiencia de sí misma al conocimiento de aquello que ella en sí misma es».

Ahora bien: ¿Qué significa en realidad esa comparecencia de la verdad en el seno de la conciencia y qué efecto tiene en ella por lo que hace a su relación con la ciencia? ¿Proporciona verdaderamente el punto de unión en el que ciencia y conciencia se funden en el paroxismo de la plena presencia de lo ente carente de punto de opacidad? ¿O introduce más bien en la conciencia un irreductible punto de escisión respecto de la ciencia, en el que la conciencia juega precisamente el papel de lo meramente negativo e inesencial?

Lo cierto es que Hegel parece concebir esta comparecencia de la pauta de la verdad en la conciencia y este encaminarse de la conciencia a la ciencia como toda una conmoción del punto de vista de la conciencia natural. La conciencia da en ella misma la pauta de la verdad en la medida en que introduce en ella una diferencia (entre su «certeza» y su «verdad»), en referencia a la cual ella misma ocupa el lugar de la no verdad. La pauta de la verdad conforme a la cual la ciencia se descubre como «mero concepto de saber» introduce en la conciencia una irreductible no-coincidencia consigo misma, en virtud de la cual lo que viene a la comparecencia en la experiencia no es tanto la plena automanifestación de la conciencia que se contempla a sí misma sin punto de opacidad, cuanto la completa enajenación de la conciencia natural en su encaminarse a la ciencia. En tanto que exposición de la no verdad del saber apareciente, el «camino de la conciencia a la ciencia» no puede ser otra cosa que el «calvario» en el que la conciencia natural muere.

c) *La Fenomenología como «ciencia de la experiencia de la conciencia»:
La filosofía de Hegel como asunción del concepto heideggeriano
de negatividad*

Esta irreductible no coincidencia entre «verdad» y «certeza», entre «ciencia» y «conciencia», en definitiva, entre ser y pensar, parece conducirnos nuevamente a las aguas de la concepción adorniana de la negatividad. Pero de ser lo que Adorno concibe como su verdadero resultado nunca alcanzado, la dialéctica de Hegel debería conformarse con evidenciar la pura no-identidad entre «ciencia» y «conciencia» (entre «pensar» y «ser») como una relación puramente negativa y de mutua exterioridad. En efecto, la dolorosa experiencia de la conciencia, que la obliga a deponer su pretensión de verdad, parece confirmar algo así como la ineptitud de la conciencia para la ciencia.

Pero que la conciencia dé «en ella misma» la pauta de la verdad sólo puede significar que en ella tiene lugar cierta apertura a la verdad, y que la diferencia entre ciencia y conciencia no sólo aparece en ella como oposición, sino también (y sobre todo) como *relación*. Dicha relación tiene lugar, de entrada (esto es: para la conciencia natural), como lo negativo: «El que la conciencia natural se confíe o se entregue inmediatamente a la ciencia representa un ensayo o una tentativa que ella efectúa, atraída no se sabe muy bien por qué, de ponerse cabeza abajo»⁴⁰. Pero lo decisivo para Hegel reside en dirigir la mirada al resultado

⁴⁰ HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, p. 131.

determinado que arroja esa negatividad: en la inmediata no coincidencia del ser de la conciencia con su concepto se hace visible la exigencia de que la conciencia devenga algo que inmediatamente no es, pero en lo que en ella no deja de reconocerse en propiedad.

Que la conciencia dé «en ella misma» la pauta de la verdad significa, en definitiva, que la ciencia no cae fuera de la conciencia como si nada tuviera que ver con ella, y que su relación con ella no es la de la pura exterioridad o indiferencia que simplemente dejaría patente su ineptitud para la ciencia. Que la conciencia pueda declarar su propia no verdad, haciendo aparecer el criterio para la verdad en la no verdad, no puede significar otra cosa que, lejos de ser lo indiferente a la ciencia, la conciencia se relaciona con ella y se ve convocada a entregarse a ella como a su propia esencia. La ciencia exige que la conciencia se eleve a la ciencia, mientras que la conciencia pide garantías de que ella no va perder su esencia en esta inversión⁴¹, de que va a encontrar en ella «la experiencia [...] acerca de sí misma»⁴². La conciencia muere en esta experiencia. Pero al hacerlo, la conciencia hace la experiencia de su propia muerte; la conciencia no desaparece al morir, sino que pasa a través de su propia muerte⁴³. Sólo bajo esta condición, el «camino de la conciencia a la ciencia» en que la «exposición del saber apareciente» puede aparecer como una «*ciencia de la experiencia de la conciencia*», en el sentido *subjetivo* del genitivo, según el cual la dicha «experiencia» se refiere a la «*experiencia que la conciencia es*».

Tal es, en efecto, la interpretación heideggeriana de la fórmula en cuestión: «sólo porque la conciencia es sujeto de la experiencia [...] es objeto de la experiencia, puede hacerse una experiencia con ella y no al contrario»⁴⁴. En otras palabras: «la experiencia es experiencia de la conciencia, y sólo es posible si la conciencia es *sujeto* de la experiencia»⁴⁵. Si la *Fenomenología* puede ser a la vez «exposición del saber apareciente» y «camino de la conciencia a la ciencia», y si la conciencia puede hacer la experiencia de sí misma en la ciencia, ello sólo puede deberse a que ciencia y conciencia son, en el fondo, *lo mismo*. De este modo, la diferencia entre ciencia y conciencia, entre ser y pensar, señalada por Hegel en la «Introducción» de la *Fenomenología*, se queda en una inmediata y meramente apareciente no coincidencia que, al igual que la negatividad, es convocada por Hegel sólo para hacerla desaparecer. Este emerger de la identidad sobre la base de la disolución de la diferencia es el modo y manera fenomenológico en que la

⁴¹ *Ibid.*, p. 130: «La ciencia, por su parte, exige de la autoconciencia que la autoconciencia se levante o se eleve a este éter para poder vivir con la ciencia y en la ciencia, es decir, para vivir. Y, a la inversa, el individuo tiene el derecho de que la ciencia le preste por lo menos una escalera para subir a ese punto de vista».

⁴² *Ibid.*, p. 194.

⁴³ HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 184: «La ciencia de la Fenomenología del espíritu es la teología de lo absoluto en relación con su parousía en el viernes santo dialéctico-especulativo. Allí muere lo absoluto. Dios ha muerto. Esto quiere decir todo menos que no hay ningún dios».

⁴⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 40.

conciencia hace la experiencia de ser ella misma la ciencia, el modo y manera, por tanto, en el que la «ciencia de la experiencia de la conciencia» alcanza su aspecto definitivo como «ciencia de la fenomenología del espíritu»:

«El espíritu no es objeto de una fenomenología y “fenomenología” en modo alguno es el título de una investigación y ciencia sobre algo —como puede ser el espíritu—, sino que la fenomenología es el modo y manera (y no sólo una entre otras) como es el espíritu. Fenomenología del espíritu significa el presentarse total y propiamente dicho del espíritu»⁴⁶.

d) *La Fenomenología como «ciencia de la fenomenología del espíritu»:
La filosofía de Hegel como asunción del concepto adorniano
de negatividad*

Ahora bien, que el modo y manera en el que la conciencia hace la experiencia de sí misma tenga lugar como *fenomenología*, supone precisamente lo que en ella tiene lugar no es tan sólo la unidad de la conciencia consigo misma, sino la unidad de la conciencia consigo misma *en lo otro de sí misma*. La conciencia pasa por encima de su propia muerte. Pero al hacerlo no retorna simplemente a sí misma como si la muerte no hubiera dejado en ella una cicatriz⁴⁷. La conciencia, en efecto, retorna, pero no sin derramar hasta la última gota de su sustancia en ese retornar. No se trata, por tanto, de que el movimiento de la conciencia hacia sí misma se acabe revelando como el devenir de una y la misma interioridad, sino del hecho decisivo de que en ese movimiento de la conciencia hacia sí misma se hace visible también la diferencia o escisión interna de esa interioridad consigo misma. De un lado, la conciencia constituye cierta diferencia, pero sólo como una herida abierta en el seno de una misma interioridad. De otro, la conciencia alcanza cierta identidad, pero sólo como la irreducible no coincidencia de algo consigo mismo:

«La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia que es objeto de la conciencia, es su diferencia, es lo *negativo* en general. Eso negativo podría considerarse un *defecto* de ambos, pero es su alma, es aquello que los mueve; por eso algunos antiguos entendieron el *vacío* como el elemento motor, considerando, ciertamente, lo moviente como lo negativo, pero a esto *negativo* no lo entendieron todavía como *self*. Pues bien, por más que eso negativo no empiece apareciendo sino como una desigualdad entre el yo y el objeto, habrá que llegar a entenderlo asimismo como una desigualdad de la sustancia consigo misma. Lo que tiene la apariencia de producirse fuera de la sustancia, de ser una actividad contraria a ella, no es sino la propia actividad de la sustancia, y la sustancia muestra ser esencialmente sujeto. Y en cuanto la sustancia haya mostrado esto de forma completa, el espíritu habrá hecho su existencia igual a su esencia»⁴⁸.

⁴⁶ HEIDEGGER, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, p. 41.

⁴⁷ El carácter irreducible de la negatividad en la Lógica ha sido puesta de manifiesto tanto en la «Doctrina de la esencia» (vid. EZQUERRA, J., «El espejo de Dionisos», en *Youkali*, 3, p. 41), como en la «Doctrina del concepto» (vid. DUQUE, F., *Hegel. La especulación de la indigencia*, p. 157).

⁴⁸ HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, pp. 139-140.

Es, en efecto, en virtud de esta negatividad de la conciencia consigo misma que la conciencia puede ser entendida como ese punto de inflexión inmanente⁴⁹, en virtud del cual la «exposición del saber aparente» constituye, a la vez, una exposición «del consciente inteligir la no verdad del saber aparente»; que esta exposición «del consciente inteligir la no verdad del saber aparente» constituye, a su vez, un «camino de la conciencia a la ciencia», esto es: que el movimiento que saca a la conciencia fuera de sí misma constituye el regreso de la ciencia al interior de sí misma⁵⁰; y que, en definitiva, la experiencia que la conciencia hace de sí misma («ciencia de la experiencia de la conciencia») puede tener lugar en «el modo y manera» una «fenomenología del espíritu», vale decir: como el despliegue de una y la misma sustancialidad que sale de sí misma y retorna a sí misma sin dejar de permanecer en todo momento cabe sí misma.

3. LA FILOSOFÍA DE HEGEL COMO SUPERACIÓN DE LA CONTROVERSIA ENTRE METAFÍSICA Y PENSAMIENTO POSTMETAFÍSICO

Lo que las consideraciones precedentes en torno al concepto hegeliano de negatividad permiten vislumbrar es hasta qué punto la filosofía de Hegel habría ejecutado ya el desplazamiento que la recepción postmetafísica de Heidegger y Adorno pretende promover contra ella.

De un lado, la pretensión adorniana de conducir la dialéctica hegeliana más allá de la identidad hacia su genuino resultado dialéctico negativo sería tan hegelianamente cierta y cumpliría tan a la perfección el programa de la *Fenomenología* como «exposición del saber aparente» que haría enteramente superflua la pretensión adorniana de ejecutar dicho desplazamiento contra Hegel, cuyo concepto de negatividad consistiría ya él mismo en el desplazamiento, tanto de eso que Adorno llama «identidad», como de eso que el autor reivindica como «no-identidad».

⁴⁹ Vid. NAVARRO CORDÓN, J. M., «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», en AA.VV., *En torno a Hegel*, Granada: Universidad de Granada, 1974, donde se caracteriza la conciencia como «trascendencia y proyecto» (*op. cit.*, p. 294) y la *Fenomenología* como una «crítica interna e inmanente» (*ibid.*, pp. 271-272). Vid. también la caracterización del concepto hegeliano de «reflexión absoluta» en: HYPOLITE, J., *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona: Península, 1998, p. 526, en la que cabría reconocer el homólogo lógico de la conciencia fenomenológica así caracterizada: «La reflexión no está fuera del absoluto, es el propio absoluto quien se refleja, y la reflexión misma es absoluta. Justamente en este sentido, lo absoluto es sujeto».

⁵⁰ HEGEL, G. W. F., *op. cit.*, p. 144: «El surgir interior, o lo que es lo mismo: el devenir de la sustancia, es inseparablemente un transitar hacia el exterior, o lo que es lo mismo: un transitar a la existencia, es decir, ser-para-otro; y al revés, el devenir de la existencia no es sino un reasumirse en la esencia. El movimiento es, por tanto, así este doblado proceso y este devenir del Todo por el que a la vez cada uno pone al otro y cada uno, por tanto, contiene también a ambos como dos aspectos; y ambos conjuntamente constituyen el todo, por la vía de que ambos en definitiva se disuelven a sí mismos y se convierten en sus momentos».

De otro lado, lo que el análisis del camino fenomenológico como «camino de la conciencia a la ciencia» pondría de manifiesto es que si la *Fenomenología* de Hegel puede considerarse, en cierto sentido, como el lugar en que sale a la luz y alcanza pleno cumplimiento la estructura onto-teo-lógica de la metafísica, ello acontece únicamente en el sentido hegeliano de una ex-posición (*Darstellung*) de la misma y, por tanto, como la estrategia de crítica y desactivación más radical de dicha estructura⁵¹, y ello hasta el punto de que el programa heideggeriano de una destrucción de la onto-logía sería tan hegelianamente cierto que resultaría de todo punto inadecuado ejecutarlo contra Hegel.

A pesar de ello, las filosofías de Heidegger y Adorno se autoconciben como dos decididos intentos de desplazar el concepto hegeliano de negatividad. A este respecto, lo que las consideraciones precedentes ponen de manifiesto es que: ni el desplazamiento que Heidegger quiere promover conduce más allá de Hegel, ni el que Adorno pretende lleva a Hegel más allá de sí mismo. Y ello no porque la filosofía de Hegel sea inamovible e inmune a todo desplazamiento, sino porque dicha filosofía consistiría precisamente en ese desplazamiento de signo inverso que ambas filosofías quieren promover contra ella. Con ello habríamos cumplido el que sería nuestro primer objetivo programático fundamental: la elucidación de la controversia con la que Heidegger y Adorno han tratado de encontrarse con Hegel a propósito del problema de la negatividad, no ya como un punto de máximo alejamiento respecto de la metafísica y de la filosofía de Hegel en particular, sino como la puesta en libertad del adecuado horizonte desde el que acceder por primera vez al concepto genuinamente hegeliano de negatividad.

Con ello habríamos avanzado también notablemente en el que sería nuestro segundo objetivo: la elucidación de concepto hegeliano de negatividad como un punto de conexión exento de vaguedad y homonimia entre las filosofías de Heidegger y Adorno. La elucidación de dicho concepto proporciona el quicio de un mismo problema que envuelve a las mencionadas filosofías por igual y en el que ellas mismas están instalados ya de antemano, no como contendientes de un lado de la controversia, sino como constituyendo cada uno de ellas el todo íntegro de un mismo problema, que es también el de Hegel y el de la metafísica en general. La referencia común a este problema esencial es lo que se haría visible en diagnóstico, tan heideggeriano como adorniano, acerca del «final de la metafísica».

La reivindicación heideggeriana de la negatividad se concreta como una proclamación del «final de la filosofía y el comienzo de la nueva tarea para el pensar». Este dictamen de 1964 constituía sin lugar a dudas un nuevo intento de demarcarse de la metafísica en general y de la filosofía de Hegel en particular. Pero ni «final» significa aquí supresión de la filosofía⁵², ni «comienzo» inicio

⁵¹ Vid. THEUNISSEN, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980, p. 40, donde el autor desarrolla una caracterización de la «exposición» hegeliana en la «Lógica objetiva» como «kritische Darstellung der Metaphysik».

⁵² HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y Ser*, Madrid: Tecnos, 1999, p. 78: «¿Qué significa la expresión “final de la Filosofía”? Con demasiada faci-

alguno de algo enteramente ajeno a la misma⁵³. Ambas expresiones hacen referencia al «fracaso» de la metafísica, pero «el fracaso de la metafísica no es nada negativo, si nos damos cuenta de que ya desde el inicio de la esencia de la metafísica permanece impensada la diferencia reinante en la ambigüedad del *ón*, de tal manera que ese permanecer impensado constituye la esencia de la metafísica»⁵⁴. Por eso, «referirse a lo impensado en la Filosofía no es criticarla»⁵⁵, sino poner en libertad aquello gracias a lo cual ella tiene lugar, pero que no puede alcanzar en ella su adecuada visibilidad⁵⁶. «El “filosofar” sobre el fracaso está separado por un abismo del pensar que fracasa. Si alguien tuviese éxito con este pensar, no sería ninguna desgracia, obtendría el único regalo que le puede dar el ser al pensar»⁵⁷. Al igual que la finitud para Hegel, la metafísica no constituye para Heidegger lo falso e inesencial, sino la huella o rastro positivo del susstraerse de la diferencia ontológica como tal. El pliegue onto-teo-lógico de la cuestión del ser sería, en definitiva, la forma como se configura y lleva a concepto, en el interior de la metafísica, lo que desde el exterior de ella abre el espacio epistémico de la metafísica misma, pero justo por eso queda necesariamente fuera de su campo visual. Esa constelación por restituir es lo no-pensado en lo pensado por la tradición, la interpelación en respuesta a la cual se acuñan las diversas formas de metafísica históricamente habidas, cuya secreta arquitectura es lo que Heidegger quiere hacer resonar.

Por su parte, la filosofía de Adorno se autoconciencia también como una clara toma de partido por la negatividad, que se concretaría como una crítica de la

lidad, entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la detención de un proceso, e incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión “final de la Filosofía” significa, por el contrario, el acabamiento [*Vollendung*] de la metafísica».

⁵³ «¿Hasta qué punto comienza ya en el primer comienzo el otro comienzo? El otro comienzo *es* ocultamente la ocultación. De qué otro modo podría si no ser desocultación» (HEIDEGGER, M., *Sobre el comienzo*, Argentina: Biblos, 2007, p. 67). Al vincularlo a las ideas metafísicas de origen y fundamento, Adorno falsea el sentido heideggeriano del «otro comienzo», al que opone sin saberlo algo no tan alejado de la concepción heideggeriana sobre el «comienzo»: «Sólo una filosofía por principio dialéctica y orientada a una nueva verdad sin historia podría figurarse que los antiguos problemas se pueden dejar de lado olvidándolos y empezando tan frescos desde el principio. Sí, la patraña de un comienzo es lo primero que se ofrece a la crítica en la filosofía de Heidegger. Sólo en estricta comunicación dialéctica con los más recientes intentos de solución que se han dado en la filosofía y en la terminología filosófica puede ser capaz de imponerse una verdadera transformación de la conciencia filosófica» (ADORNO, T. W., *Actualidad de la filosofía*, p. 96).

⁵⁴ HEIDEGGER, M., «El concepto de experiencia de Hegel», pp. 161-163.

⁵⁵ HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», p. 89.

⁵⁶ HEIDEGGER, M., *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder, 2004, pp. 54-55: «El término “destrucción” tiene en cuenta una tal apropiación de la historia. El sentido de este término se ha delimitado con claridad en *Ser y tiempo* (§ 6). Destruir no significa aniquilar, sino desmontar, desmantelar, arrinconar los enunciados puramente historiográficos sobre la historia de la filosofía. Destruir significa, abrir nuestros oídos, liberarlos a lo que en la tradición a lo que en la tradición se nos transmite como ser del ente. Escuchando esta llamada llegamos a la correspondencia».

⁵⁷ HEIDEGGER, M., «Carta sobre el humanismo», p. 282.

identidad y del concepto. Adorno denuncia lo ilusorio del presupuesto ontológico según el cual «sería posible aferrar la totalidad de lo real por la fuerza del pensamiento»⁵⁸, proclamando, de este modo, la «liquidación de la filosofía»⁵⁹. La dialéctica negativa de Adorno no sería más que el despliegue afectivo de esta imposibilidad constitutiva del pensamiento, pero convenientemente conducido al reconocimiento de esta imposibilidad: «un pensamiento sólo es verdadero cuando no se comprende a sí mismo, cuando se abre a lo no pensado»⁶⁰. De manera que sería sólo mediante el reconocimiento de su imposibilidad constitutiva como el pensamiento lograría abrirse a lo otro del concepto y el programa de la filosofía podría ser en cierto sentido «actual». «Aquello en lo que insiste la filosofía del ser, como si fuera el órgano de lo positivo por antonomasia, tiene su verdad en la negatividad»⁶¹, de ahí que «si de alguna manera fuera posible, irónicamente la ontología lo sería como epítome de la negatividad»⁶², pues sólo en el reconocimiento de la no identidad de lo real se vislumbra el destello del concepto como un fondo de identidad ausente de eficacia regulativa⁶³. Este

⁵⁸ Vid. *supra* nota 9.

⁵⁹ ADORNO, T. W., *Actualidad de la filosofía*, pp. 73-74: «Del avance de los esfuerzos en pos de una filosofía grande y total se desprende, desde luego, la formulación más sencilla: si acaso la filosofía misma es en algún sentido actual. No se entiende por actual una vaga “caducidad” o no caducidad basándose en ideas arbitrarias sobre la situación espiritual general, sino más bien en lo siguiente: si existe aún alguna adecuación entre las cuestiones filosóficas y la posibilidad de responderlas, tras los avances de los últimos grandes esfuerzos en esa dirección; si, propiamente, el resultado de dicha historia filosófica más reciente no es la imposibilidad por principio de una respuesta para las preguntas filosóficas cardinales. De ninguna manera hay que tomar ésta como una pregunta retórica, sino literal; hoy, toda filosofía para la que no se trate de asegurar la situación social y espiritual existente, sino de la verdad, se ve enfrentada al problema de la liquidación de la filosofía».

⁶⁰ ADORNO, T. W., *Minima moralia*, p. 192, Madrid: Taurus, 1987.

⁶¹ ADORNO, T. W., *Dialéctica negativa*, p. 87.

⁶² *Ibid.*, p. 121.

⁶³ «El destello que da a conocer en todos sus momentos al todo como falso no es otro que el de la utopía, la de la verdad total, que todavía sería lo primero a realizar» (ADORNO, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, p. 118). La totalidad hegeliana conduce al pensamiento a su trágico destino: «El “desajuste” continuo, *estructural*, entre lo conceptual y lo que no lo es» (ARENAS, L., «De la utopía del conocimiento. Kant, Adorno y el destino trágico de la filosofía», en *Qua-derns de filosofia i ciència*, 2003, p. 81), que «demuestra que por detrás de todo conocimiento actual queda siempre un resto de falsedad no eliminable del pensamiento» (*ibid.*, p. 83). Este desajuste evidencia la totalidad hegeliana como algo más ideal que real, más ausente que presente, más negativo que positivo, pero que obra efectivamente con toda la fuerza de la crítica: «En su idealismo, la razón se convierte en crítica [...] al hacerse negativa, movilizadora de la estática de los momentos, que, sin embargo, se conservan como tales. [...] Mas de esta forma se altera tan profundamente el sentido de la ontología que parece ocioso aplicarlo —según quer-rían hacer actualmente varios intérpretes de Hegel— a una llamada estructura fundamental cuya esencia consiste precisamente en no serlo, en no ser *hupokeímenon*» (ADORNO, T. W., *Tres estudios sobre Hegel*, pp. 23-24). La tarea actual de la filosofía es la crítica (negativa) del pensamiento a favor de lo real, pero también la crítica (positivo o utópica) de lo real conforme al ideal regulativo del concepto: de un lado, «la filosofía, parece querer decirnos Adorno, debe autodestruirse en su cumplimiento: esa es la esperanza que encierra la razón» (MINGOT MARCILLA, M.^a J., «Metafísica y dialéctica negativa», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*,

es el trasfondo crítico y utópico que subyace a la concepción adorniana de la dialéctica y de la negatividad.

Así es como la incapacidad de la controversia con la que Heidegger y Adorno han tratado de encontrarse con Hegel a propósito del problema de la metafísica para retener la filosofía de Hegel de un solo lado de la misma acaba conduciendo a la incapacidad de dicha controversia para mantener las filosofías de Heidegger y Adorno a ambos lados del campo de batalla postmetafísico. Con ello podemos dar por concluido el que sería nuestro segundo objetivo programático fundamental. Pero este punto de llegada deja ver todavía una tarea esencial.

Hasta aquí hemos tratado de señalar cómo la filosofía de Hegel proporciona un punto de conexión exento de vaguedad y homonimia entre Heidegger y Adorno, que es también un punto de encuentro de ambos autores con Hegel y con la metafísica en general. Pero si dicha filosofía propicia este punto de encuentro, acaso no sea porque comparta casualmente con el pensamiento postmetafísico un diagnóstico semejante acerca del «final de la metafísica» que lo haría asimilable a las coordenadas heideggerianas y adornianas de la negatividad, sino debido a una necesidad esencial, que la vincula al pensamiento metafísico y al pensamiento postmetafísico por igual, estableciendo entre ellos una relación de copertenencia esencial.

Esta copertenencia esencial entre metafísica y pensamiento postmetafísico es precisamente lo que reúne las filosofías de Hegel, Heidegger y Adorno en torno a una misma controversia a propósito de la negatividad. Pero lo cierto es que si con algo tiene que ver esta controversia no es tanto con la negatividad, como con el «problema de la metafísica» en cuanto tal; no en vano, la controversia en torno al concepto hegeliano de negatividad pretende ser, en definitiva, una controversia con la concepción metafísica de negatividad. De ahí que la elucidación de dicho concepto como un punto de encuentro exento de vaguedad y homonimia entre ambas concepciones de la negatividad proporcione también un acceso privilegiado al «problema de la metafísica» como tal. La controversia con la negatividad no es una controversia *con* la metafísica, sino una controversia *en* la metafísica o *de* la metafísica misma, en el sentido de la controversia *que la metafísica misma es*. Por su parte, el denominado «final de la metafísica» no es algo con lo que la metafísica misma se tope en un determinado momento de su historia; no es, por lo tanto, algo que acontezca en Hegel o a partir de Hegel, sino algo que acompaña a la metafísica desde su más temprano comienzo. De ahí que más que una salida o un «definitivo adiós», este

1987/88, 22, p. 71); pero de otro, la tarea esencial de la crítica es restaurar la identidad que se hace patente en la superficie de la no-identidad como aquel signo negativo fundamental que emana desde lo real y que ejercería desde ahí una suerte de «función regulativa con carácter negativo» (*ibid.*, p. 69). De ahí que Adorno diga que «el único modo que aún le queda a la filosofía de responsabilizarse a la vista de la desesperación, es intentar ver las cosas tal como aparecen desde la perspectiva mesiánica de la redención [...]. Es preciso fijar perspectivas en las que el mundo parezca trastocado, enajenado, mostrando sus grietas y desgarros, menesteroso y deforme en el grado en que aparece bajo la luz mesiánica» (ADORNO, T. W., *Minima moralia*, p. 250).

«final» sea un retorno al «comienzo»; o si se prefiere, la salida a un «nuevo comienzo», si es que eso que en el decurso de la metafísica tiene lugar es la pérdida del primer comienzo. El «final de la metafísica» no proporciona la ocasión para *abandonar* la metafísica, sino la ocasión de *entrar* en ella, de acceder a su esencia impensada.

Mantener abierto el acceso a ese comienzo es precisamente la tarea que Heidegger designó mediante el apelativo de «destrucción de la historia de la ontología» (1927)⁶⁴, y que en el decurso de la producción filosófica del autor se va definiendo como una tarea de (re)apropiación de la esencia impensada de la metafísica (1955/57)⁶⁵. Es, en efecto, sobre la base de esta tarea que Heidegger llevó a cabo una decisiva relectura del pensamiento de Kant, rehabilitación que significaba nada menos que la rehabilitación del cuestionamiento metafísico a la altura del pensamiento postmetafísico (1929)⁶⁶. Heidegger iniciaba con ello una tarea que se viene completando durante los últimos cincuenta años: A la rehabilitación del pensamiento de Kant (1929) y Hölderlin (1934-42)⁶⁷, habría que añadir la rehabilitación del pensamiento de Aristóteles (1962)⁶⁸ y de Platón (1994, 96)⁶⁹.

Todavía se echa en falta, sin embargo, un eminente filósofo en este recuento. Su ausencia resulta tanto más inquietante cuando consideramos el hecho de que su filosofía nunca ha dejado de estar en el centro de la controversia a propósito de la metafísica. Que todavía hoy la filosofía de Hegel sea capaz de suscitar esa controversia sólo puede ser índice de su capacidad para mantener abierto el acceso al asunto esencial del pensar.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, T. W. (1963): *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1974.
 — (1966): *Dialéctica negativa*, Madrid, Akal, 2008.
 ARENAS, L.: «De la utopía del conocimiento. Kant, Adorno y el destino trágico de la filosofía», en *Quaderns de filosofia i ciència*, 2003.
 BARRIOS CASARES, M. J.: «La sombra de la montaña. (Otra vuelta de tuerca a dos lecciones de Adorno sobre Heidegger)», en *ER: Revista de filosofía*, 1990-91, 11.
 DUQUE, F.: *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona: Juan Granica, 1990.
 EZQUERRA, J.: «El espejo de Dionisos (acerca del “idealismo” hegeliano)», en *Youkali*, 2007, 3.
 GALÉ ARGUDO, M. J.: «Adorno y Heidegger. Un malestar compartido», en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 2010, 27.

⁶⁴ Vid. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, § 6, México: F.C.E., 2001.

⁶⁵ Vid. HEIDEGGER, M., *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988.

⁶⁶ Vid. HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México: F.C.E., 1986.

⁶⁷ Vid. HEIDEGGER, M., *Los himnos de Hölderlin «Germania» y «El Rin»*, Argentina: Biblos, 2010.

⁶⁸ Vid. AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Escolar y Mayo, 2008.

⁶⁹ Vid. MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia y de la filosofía*, Madrid: Itsmo, 1994; *Ser y diálogo*, Madrid: Itsmo, 1996.

- HEGEL, G. W. F.: *Fenomenología del espíritu*, traducción de Manuel J. Redondo, Valencia, Pre-textos, 2006.
- HEIDEGGER, M. (1929): «De la esencia del fundamento», en *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- (1930-1): *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Madrid: Alianza, 2006.
- (1942-3): «El concepto de experiencia en Hegel», en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- (1955-7): *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- (1962): «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en *Tiempo y Ser*, Madrid: Tecnos, 1999.
- HYPPOLITE, J.: *Lógica y existencia*, Barcelona: Herder, 1996.
- LEBRUN, G.: *La Patience du Concept*, Paris: Gallimard, 1972.
- MINGOT MARCILLA, M.^a J.: «Metafísica y dialéctica negativa», en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1987/88, 22.
- MÖRCHEN, H.: *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1980.
- *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1981.
- NAVARRO CORDÓN, J. M.: «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», en AA.VV., *En torno a Hegel*, Granada: Universidad de Granada, 1974.
- SAFRANSKI, R.: *Un maestro de Alemania. Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets, 2003.
- THEUNISSEN, M.: *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt: Suhrkamp, 1980.

Universidad Complutense de Madrid
javierfabo@gmail.com

JAVIER FABO LANUZA

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2011]

