

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2003

ESTUDIOS DE TEORIA DEL DERECHO

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL / N° 21 / 2003



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
2003

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 21

2 0 0 3

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de las Facultades de Derecho de las Universidades Adolfo Ibáñez, Austral de Chile, Católica de Chile, Católica del Norte, Católica de Temuco, Católica de Valparaíso, Central de Chile, de Los Andes, de Chile, de Concepción, del Desarrollo, del Mar, Internacional SEK, de Magallanes, de la República, y Diego Portales.

Especial mención cabe hacer a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, en cuyo taller de imprenta, "Edeval", se llevó a cabo la impresión de este volumen.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

ISSN — 0170 — 17881

Diseño Gráfico: Allan Browne Escobar

Impreso en EDEVAL
Errázuriz 2120 · Valparaíso
E-mail: edeval@uv.cl

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

2003

ESTUDIOS DE TEORIA DEL DERECHO

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO
(2003 - 2005)

Antonio Bascuñán Rodríguez, Antonio Bascuñán Valdés,
Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo Gandolfo,
Joaquín García-Huidobro Correa, Fernando Quintana
Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci, y
Aldo Valle Acevedo.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene
su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspon-
dencia puede ser dirigida a la casilla 3325, Correo 3,
Valparaíso, o al correo electrónico asquella@vtr.net

PALABRAS PRELIMINARES

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social presenta el número 21 de su *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, correspondiente a 2003. Esta obra se edita desde 1983, esto es, dos años después de que la mencionada sociedad fuera fundada en Valparaíso como sección nacional de la *Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*.

El presente volumen se inicia con la sección *Estudios*, donde el lector encontrará 13 trabajos de teoría y filosofía del derecho de distintos autores nacionales y extranjeros.

Sigue a continuación la sección *In Memoriam*, con textos de Miguel Reale, Gregorio Peces-Barba, Gianni Vattimo, Celso Lafer y Agustín Squella, que fueron escritos en enero de 2003, con motivo de la muerte de Norberto Bobbio. En cuanto a la sección *Testimonio*, contiene el texto de las últimas voluntades de Norberto Bobbio, escritas por éste en 1999, al momento de cumplir 90 años, y que fueron dadas a conocer después de su muerte.

En cuanto a la sección *Debate*, contiene un texto de Fernando de Laire, titulado "Ser progresista en Chile al despuntar el siglo XXI. 25 tesis para un urgente debate".

Por último, la sección *Recensiones* contiene 9 comentarios bibliográficos sobre igual número de libros de interés de Ray Monk, Francis Fukuyama, Robert Dahl, Otfried Höffe, Tadeusz Guz, Ricardo Guastini, Norbert Hoerster, Joaquín García-Huidobro y Cristóbal Orrego.

Tanto éste como los anteriores números del *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* pueden ser solicitados a la Casilla 3325, Correo 3, Valparaíso, o al correo electrónico asquella@vtr.net

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social

soluta. En el Acta Final de Helsinki se dice que los Derechos Humanos no son una cuestión interna. De acuerdo, pero si los garantías de tal respeto son las Naciones Unidas, uno podría alegar que debido a su composición, sobre todo la del Consejo de Seguridad, esa protección puede ser partidista. Esa institución centraría la legitimidad ético-jurídica en la que hace pie. Höffe se enfrenta a ello diciendo que, en el supuesto que se cumplan todas las condiciones, esas intervenciones exigirían aún medidas de prudencia y la elección del momento adecuado. La prudencia, básicamente, se relaciona con dos condiciones, menores daños de los que se trata de evitar y respeto de la condición ético-jurídica que legitimó la intervención, de modo de no producir, en nombre de la justicia, una injusticia mayor.

La quinta parte es un artículo que se relaciona con el anterior. Se situla "No sólo una Cuestión interna. La Misión de Kosovo como Acto legítimo de Asistencia humanitaria de Emergencia". El asunto es el mismo. Aquí agrega que la intervención ha de entenderse como una ley de excepción. No comete injusticia aquel que asiste a otro en su necesidad. Esta ayuda en caso de emergencia debe cumplir cinco condiciones. Höffe las analiza en relación a Chechenia, pues entonces se criticaba por qué no se interviene, de la misma forma que en Kosovo, allí. A las mencionadas en la parte anterior —la cuarta— agrega: el balance positivo que se pueda esperar. Esto último es lo que falta en el caso de Chechenia, las calamidades no deben superar a aquellas que se pretende mitigar. Por eso quedó justificado, ético-jurídicamente, una no intervención en este caso. Una vez más, se extrañan aquí las referencias, especialmente en tales situaciones de excepción, a la soberanía. El Estado moderno no sólo se legitima, sino hace pie en ella. Y todo el trabajo de Höffe tiene, con independencia de su finalidad intercultural, ese complejo y delicado telón de fondo.

Max Maureira Pacheco

GUZ, TADEUSZ: *Der Zerfall der Metaphysik: von Hegel zu Adorno*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2000, 297 págs.

Der Zerfall der Metaphysik es una de aquellas obras que aparecen en el momento oportuno, en tanto nos hace volver a considerar viejas discusiones metafísicas que, no por lo ausentes que se encuentren en el debate contemporáneo —cargado de materialismo y agnosticismo gnoseológico—, dejan de tener importancia perenne. El autor, académico de la Gustav-Sierwerth-Akademie, expone en el libro el trayecto que llevó a "la ruina de la metafísica", la que se habría iniciado con Hegel y se habría consumado con la "dialéctica negativa" de Adorno y Horkheimer.

El punto de partida de la teoría crítica de Adorno y Horkheimer es la negación radical de la metafísica, en la que ve el más poderoso instrumento al servicio del totalitarismo y, en ese sentido, el primer blanco del ataque neomarxista es el principio de identidad, base de toda metafísica. Adorno critica el tratamiento que hace Hegel del principio de identidad, quien, en su dialéctica, hace idéntico lo que no lo es, lo que se produce en el proceso del devenir en el que la sustancia se transforma en Sujeto, y la conciencia en autoconciencia. La particular concepción hegeliana de la sustancia conduce "a la impotencia del ser, lo que fuerza de facto al ser a la subyugación del otro como uno idéntico consigo mismo y distinto del ser de los demás" (cfr. 38). Tal subyugación del otro alcanza su cúspide con el nacionalsocialismo —omnipresente en el pensamiento de Adorno—, que no habría hecho más que extraer las consecuencias implícitas de la concepción hegeliana de sustancia como "el todo de

las partes”, lo que implica, precisamente, la supresión de las partes para dar paso al “todo”. Como afirma Guz, a la “‘Sustancia’ dialécticamente entendida de Hegel le falta la simplicidad, la necesidad y la subsistencia” (cfr. pág. 247), y sólo a partir de ella puede ser la “identidad de la identidad de la no identidad” descrita por Hegel el fundamento de un ser cambiante. Adorno teme, justificadamente, el proceso de identificación del idealismo hegeliano en el que se subsume lo particular en el devenir, es decir, en lo universal, lo que, si bien no elimina completamente al ser individual, lo considera sólo como un elemento destinado a constituir el “Espíritu Absoluto”, en el que el Ser, de suyo incompleto, se “reconcilia” consigo a través de su negación. Las consecuencias totalitarias de tal teoría parecen evidentes al neomarxista: para Adorno, sería ese “Espíritu” el responsable de Auschwitz. Adorno aprecia claramente la contradicción interna del principio de identidad entendido a la manera de Hegel, que otorga la primacía ontológica al Devenir y no al Ser sustancial. En ese sentido, Horkheimer entendió que la función de identidad sólo puede constituirse sobre la base “de la creencia en el Ser eterno y sustancial”.

Sin embargo, la crítica neomarxista no se detiene en el rechazo al concepto hegeliano de sustancia, sino que se dirige también contra el concepto clásico de la misma, particularmente al de “Sustancia Simple” de la tradición greco-escolástica, Dios, simplemente porque Adorno no puede creer siquiera en el concepto de simplicidad. El neomarxismo no puede creer en lo Absolutamente Primero porque tal concepto presupone el principio de identidad. El hombre es hasta lo más profundo un producto de la sociedad y de la materia, y creó un concepto como Dios sólo para poder sustentar “el concepto de la realidad unívoca”. Se habría postulado a Dios —en sentido kantiano— para hacer posible pensar el Ser. Si Dios no existe, todo ente tiene que ser apreciado negativamente, porque no puede considerarse en relación al Absoluto que lo causa.

La negación de Adorno de la concepción de la empiria como distinta del a priori —originada en la metafísica clásica y mantenida hasta Kant—, que permitía el conocimiento del Ser a través del proceso de abstracción, también halla, según Guz, su origen en Hegel. La concepción hegeliana de la interrelación entre forma y contenido en el pensamiento habría llevado a poner atención en lo concreto —frente a la “metafísica abstracta” del a priori y contenido—, lo

que la
Ser in
y llev
Ser, e
que
la neg
no tie
a pen
ni síe
existe
mane
debe
la soc
a la r
razón
“desa
la Na
hilo f

concep
posic
un at
toda
funda
“Espí
dicción
contin
lo que
“que
Dasein
dadera
léctico
partes
table,
“un p
eternid
transfo

serían así esencialmente producto de las relaciones de producción producidas por los hombres y, por ende, temporales. La metafísica aristotélico-platónica “reproduce en su eternidad algo temporal” (cfr. pág. 234). Así, el pensamiento “no incluye ninguna dimensión eterna, sino que se encuentra determinado por el tiempo (cfr. pág. 235). Al respecto, Guz afirma que “si la Escuela de Frankfurt hubiera podido superar la metafísica falsa, entonces habría ganado mérito frente a la historia del pensamiento, pero ella pasa por encima de los distintos abusos del concepto de eternidad en tanto intenta una forma del pensamiento libre de eternidad, con lo que no puede ni detener ni superar el camino de secularización de la Ilustración francesa, sino que radicaliza esencialmente tal proceso de secularización” (cfr. pág. 238).

La aversión neomarxista a la metafísica lleva a ver en el mismo Marx un “pensamiento sustancial”. Marx sólo habría reemplazado el concepto hegeliano de sustancia —el Espíritu— por la “Naturaleza”, al afirmar que “el que la vida física y espiritual del hombre se relacione con la naturaleza, no tiene otro sentido que la naturaleza se relaciona consigo misma, porque el hombre es parte de la naturaleza” (cfr. 97). Para Marx era asimismo posible una “reconciliación”, esta vez dentro de la sustancia-sociedad comunista, más allá de los procesos de producción. Para Adorno no es posible reconciliación ninguna, simplemente porque, a diferencia de Hegel y Marx —en tanto éste concibe un fin de la historia sin contradicción—, para él la negación de la negación da resultado negativo. La teoría crítica no deja lugar ninguno a la esperanza.

Ya despojado de toda connotación espiritual, el hombre se reduce a un producto de la sociedad y, fundamentalmente, a “impulso” (*Trieb*), entendido en sentido freudiano. La única manera de concederle algún lugar al espíritu es que éste se reconozca ontológicamente dependiente del impulso, de manera que no se intente una “elevación” de la materia que reprima el placer. Adorno no repara en el hecho de que es imposible que el espíritu conozca si emana del impulso no cognoscente y no consciente. El pensamiento de la teoría crítica es tan destructivo, que la materia eterna marxista y el Espíritu eterno hegeliano deben dejar paso al impulso puro, al que hasta el momento sólo han oprimido.

En este aspecto, es vital la influencia del psicoanálisis de Freud en los autores de la Dialéctica Negativa, sólo que, para poder aceptar tal psicoanálisis como científicamente lícito, debe ser purificado. Adorno critica los restos del “momento de la identidad” en “el principio del Yo” freudiano. Tal Yo es una concesión de Freud a la ideología burguesa, por cuanto encierra en sí los principios lógicos —identidad, contradicción, tercero excluido—. “La lógica —según Adorno— pertenece al aparato del Yo surgido para satisfacción del Ello (Es), en un medio del Yo que no se encuentra en el Ello” (cfr. 121), un medio que limita la libido y precipita en pensamiento metafísico. Adorno concuerda con Freud en que el espíritu emana del impulso sexual, pero no puede aceptar que Freud afirme que el Yo, guiado por el principio de maximizar el placer, sea capaz de renunciar a éste con tal de evitar dolor, porque significa una concesión al “principio de la realidad”. Tampoco puede aceptar que Freud conceda que el impulso sexual, al ser reprimido, pueda ser sublimado. El pensamiento de Freud es todavía demasiado “reaccionario” para los autores de la teoría crítica. Horkheimer define, en ese sentido, psicología como “la forma pasajera de la conciencia del hombre acerca de sí mismo en la fase capitalista” (cfr. 123). Yo y Súper Yo deben ser superados, para dejar paso sólo al impulso.

Tras el principio de identidad, Adorno niega el principio de causalidad. Hegel ya había reemplazado la causalidad clásica, que permitía conocer las causas por sus efectos y que implicaba siempre una superioridad ontológica de aquellas sobre éstas, por el principio dialéctico de la “causalidad recíproca” (*Wechselwirkung*). Para lograrlo debe sustituir la esencia clásica —identidad de la cosa consigo misma— por un concepto de esencia como “mediación”, lo que también tiene lugar en la esencia del Absoluto: éste, pasando a través de todo ser finito sale de sí, para formar en este proceso dialéctico “el Ser ido en sí (*in sich gegangene*) o existente en sí (*in sich seiende*)”, es decir, “la Esencia”. Con ello desconoce la diferencia real que existe entre esencia y acto del ser en todo ente, la que sólo no tiene lugar en el Ser Divino.

“Si no existe más una distinción real entre causa y efecto, basada en las esencias respectivas e idénticas consigo mismas, entonces debe ser pensada una nueva relación entre cosa-cosa, y Ser-Ser,

respectivamente, y precisamente la de 'causación recíproca' dentro 'del Todo' como 'la esencia del Absoluto terminándose a través del desarrollo', que en su 'génesis' es elevada al 'Devenir'" (cfr. 133). Esto lleva a negar la primacía a la causa sobre el efecto, así como la de un Ser absoluto sobre los contingentes, o del infinito sobre lo finito.

Adorno, siguiendo a Marx y Engels, acepta la teoría de la causación recíproca y la adapta a su materialismo extremo. Existe sólo un juego recíproco entre lo que es, entre el ente contingente y la sociedad. El principio de causalidad no puede ser retomado, porque, como instrumento de opresión que es, lleva a la subyugación de un ente por otro que es primero, es decir, a la subyugación del efecto por la causa: "la victoria se ve codificada, en tanto el vencedor se levanta como el mejor" (cfr. 136).

Negando el principio de causalidad, el neomarxismo tiene que negar todas las causas aristotélicas. Primero, la causa formal, que ya con Hegel había comenzado a decaer, al afirmar el idealista que toda forma es idéntica —en sentido dialéctico— con su contrario, con lo que no es posible pensar en una forma en sí. La forma de Hegel se desarrolla a través de sus elementos individuales en un proceso de elevación. Adorno niega no sólo la causa formal clásica, sino que también la forma hegeliana, porque, como aprecia correctamente, a través de ella se le otorga a todo ente informado la muerte. La muerte ya no era, en Hegel, la destrucción de la vida, sino mucho más su creación. En último término, para Adorno y Horkheimer, la "formalización de la razón" es "la expresión intelectual del tipo de producción maquinista" (cfr. 153).

Toda posibilidad de teleología es también extirpada por los autores de la teoría crítica. Hegel ya había preparado la caída del concepto de causa final al dirigirla al llegar a ser del Absoluto y no al Ser Absoluto, como Aristóteles. El Absoluto o el Dios hegeliano necesita de la creación en la que se realiza, con lo que todo ente contingente queda degradado a la categoría de medio del Devenir divino, cuyo desarrollo es la única causa final. Como Horkheimer aprecia, "Hegel subsume con su Absoluto 'todo lo injusto de la historia' bajo la 'Justicia' y 'Eternidad' de Dios" (cfr. pág. 238).

Adorno y Horkheimer, que reciben la dialéctica hegeliana bajo

un prisma materialista ya no pueden concebir a un Absoluto como Dios ni un concepto de fin último, por lo que sólo queda "el placer" (*der Genuss*), que es esencialmente social.

La teoría crítica manifiesta el mismo rechazo hacia la causa ejemplar. Todo lo que en la metafísica era imagen de Dios, se ve reducido por el neomarxismo a un simple efecto secundario de los procesos de represión y sublimación de la naturaleza —entendida como "el impulso" en sentido freudiano—. Ni siquiera la sociedad puede ser un modelo como lo era el Dios clásico, sino sólo el lugar en el que la naturaleza/impulso se presenta.

La causa eficiente es reemplazada por Adorno, siguiendo a Hegel, por el ya mencionado "impulso". Hegel había negado la posibilidad de una causa eficiente externa a la sustancia misma al afirmar que cada sustancia debe manifestarse como causa suya. Una sustancia sin desarrollo permanece "ciega", por lo que sustancia pasa a ser "la posibilidad misma". Esta sustancia es "el impulso" entendido aún en sentido espiritual porque a través de su desarrollo eterno configura el espíritu consciente — el que permanece siempre como un perpetuo llegar a ser—. Los neomarxistas Adorno y Horkheimer rechazan la concepción de Hegel de un espíritu como causa/efecto (*Wirkursache*), al que reemplazan por la sociedad: así como la Esencia hegeliana se abre paso por medio de todos sus momentos individuales para llegar a ser tal Esencia, así la sociedad aparece como "el fundamento causante autofundado que surge recién a través de su desarrollo y dominio de la naturaleza en el sentido de la única causa efficiens, que al lado de la naturaleza, existe como el impulso" (cfr. 168). Esta nueva causa eficiente, el impulso de la naturaleza, ni siquiera puede fundar la esperanza de eternidad que ofrecía el impulso espiritual hegeliano —a través del paso del no ser de este individuo a la totalidad del espíritu que continuamente vive, muere y resucita—, porque Adorno y Horkheimer han eliminado cualquier vestigio de trascendencia "gnóstica". Alma von Stockhausen lo expresa diciendo que "la segunda Ilustración de la Escuela de Frankfurt pone en el lugar de la Gnosis equívoca (*zweideutig*) de Hegel la univocidad del impulso" (cfr. pág. 248).

La causa material se reduce, por último, a la naturaleza y a la historia, en el sentido hegeliano de causación recíproca. Para Adorno,

no puede existir nada a —o extrahistórico— de ahí que toda causa formal sea producción histórica/social—, de tal manera que existe una mutua afirmación ontológica entre la naturaleza y la historia: “lo natural actúa como signo de la historia”, y “la historia, donde se muestra como más histórica, (lo hace) como signo de la naturaleza” (cfr. 173). La causa material, así entendida, adquiere un rango que no tenía antes, en tanto Aristóteles pensaba a la materia como incognoscible en sí, a menos que estuviese informada. Los autores de la Escuela de Frankfurt adoptan gustosos la teoría de la causalidad recíproca de Hegel, sólo que interpretada de manera materialista. Toda causalidad es producto de la división del trabajo, porque presupone tal división del trabajo entre cuerpo y espíritu. Se niega toda distinción, en consecuencia, entre pensar, materia y espíritu. En último término, Adorno y Horkheimer están propugnando una segunda Ilustración que elimine los principios racionales y reemplace a la razón por el impulso natural puesto en libertad.

Adorno aprecia la introducción por parte de Hegel de la contradicción en el seno del Ser y el pensar —que lleva a decir que la identidad es la determinación del “ser muerto”—, pero critica el intento del idealista de superar la negatividad de esa contradicción —que impide decir que un ente es— a través de la “reconciliación” del Absoluto consigo mismo. La visión positiva de Hegel de la contradicción en el Ser se basaba en una concepción positiva de la mediación del Ser, lo que Adorno rechaza porque “mediación no es ningún enunciado positivo sobre el Ser... La contradicción no puede ser apaciguada, porque es el impulso, cuyo destino y única determinación es disfrutarse en el otro, con el otro y a través del otro” (cfr. 182). Así, el mérito de Hegel de haber liquidado el antiguo concepto de identidad se ve disminuido en tanto éste quiso superar la contradicción resultante trascendiendo la naturaleza —por medio del Espíritu—, lo que para la teoría crítica es absolutamente ilícito.

Negado el espíritu, se niega toda la gnoseología precedente, que permitía conocer los distintos entes existentes, incluyendo lo Absoluto y lo Divino. En realidad, se niega todo tipo de conocimiento propiamente tal: la misma dialéctica materialista de Adorno como especie de conocimiento se deja sólo constituir negativamente. Horkheimer ve la “verdadera función social de la filosofía” en “la crítica

de lo establecido” (cfr. 189), porque, como afirma Adorno, “no somos filósofos de la identidad” (cfr. 192). Negándose la existencia de una verdad absoluta —así Horkheimer: “la verdad... no se deja definir”—, lo que en realidad se pretende no es resolver problemas, sino suprimirlos. Todo tipo de identidad es anatemizada, incluyendo la materialista, que “hipostatiza ontológicamente el cerebro”, que al igual que el espíritu, no es más que un producto social. La razón es sólo un producto de la materia. La dialéctica hegeliana es así invertida, en tanto para el idealista la crítica o negación era el camino a través del cual se llegaba al Absoluto —la negación de la negación da resultado positivo—, mientras que para Adorno constituye “la contradicción (irreconciliable) del impulso”.

La Escuela de Frankfurt, suprimiendo la validez de todos los conceptos clásicos —eternidad, verdad, espíritu, Dios— termina por suprimir el mismo pensar —producto de la división del trabajo—, lo cual lleva a preguntarse cómo puede intentar autojustificarse racionalmente. La mayor contradicción de la teoría crítica radica, precisamente, en ello, por lo que Guz afirma —citando a H. Gauss— que, en último término, su fundamento no es otro que “la Voluntad. Cuando no nos comportamos como debiéramos hacerlo, como claramente sabemos, sub ‘specie eternitatis’, entonces tenemos el interés, un interés perverso, en negar la existencia del Uno o de Dios, y en afirmar que no existe en absoluto” (cfr. pág. 242). En realidad, es demasiado difícil aceptar que Adorno y Horkheimer sean los “teóricos de la razón” que pretenden ser. Su intento de emancipación del impulso de la opresión del todo-sustancia constituye el mayor peligro de un “pensamiento caído” que sustituya su unión amorosa con Dios por la simple autosatisfacción del impulso —una autosatisfacción que, en último término, destruye el todo—. Adorno culpa al “Espíritu” de Auschwitz —el “verdadero infierno”—, pero no es capaz de darse cuenta de que su materialismo está demasiado cerca del nacionalsocialismo: basta con reemplazar, en la interpretación evolucionista de la materia desarrollándose como sociedad, este último término por “raza”, para que apreciemos lo cerca que se encuentra la teoría crítica de la ideología de la cruz gamada. La Escuela de Frankfurt niega la existencia de un Ser eterno sin darse cuenta de que, como dijo Aristóteles, “si no existiera nada eterno, entonces

tampoco es posible que tenga lugar un devenir”, lo que es válido también para el devenir materialista de Adorno y Horkheimer.

La filosofía —utilizando este término de manera analógica, podemos, con mucha generosidad, asignárselo a la teoría crítica— brutalmente materialista e intrínsecamente contradictoria de Adorno muestra las consecuencias de la supresión de la metafísica. Tadeusz Guz, recuerda continuamente que fue Hegel quien preparó el materialismo neomarxista. Esta conclusión es cuestionable. De hecho, puede discutirse que Adorno y Horkheimer —y también Marx— hayan sido los mejores intérpretes de Hegel. En ese sentido, tal vez no pueda aceptarse con demasiada facilidad que Adorno y Horkheimer no hayan hecho más que sacar consecuencias que se encontraban implícitas en el idealismo absoluto evolucionista hegeliano—. Siendo el idealismo absoluto, como pocos, un sistema, no se puede reemplazar así como así el Espíritu por la materia o la raza sin que caiga todo el sistema. El problema de todo posthegelianismo es la justificación de su existencia después de Hegel, con quien habría culminado la filosofía, y el marxismo y la teoría crítica padecen de esa carencia de justificación. Hegel habría rechazado categóricamente que Adorno y Horkheimer fuesen válidos continuadores suyos —porque no existe continuación suya: su filosofía es terminal—. En ese sentido, no parece adecuado la consideración que hace Guz de Adorno como continuador de Hegel, como si el materialismo brutal de Adorno fuese la extracción de las consecuencias necesarias del hegelianismo. El idealismo absoluto tiene muchas limitaciones, pero no parece correcto culparlo o hacerlo responsable de las interpretaciones erróneas que hayan hecho el marxismo, la teoría crítica y *todo* posthegelianismo —en tanto intente la imposible tarea de considerar que hay filosofía después de Hegel y seguir considerándose hegeliano—.

Teniendo eso en cuenta, se puede convenir con el autor en que, en determinados aspectos —sobre todo el relacionado con el principio causal y el principio de identidad— Adorno y Horkheimer mostraron, a su manera, las limitaciones de la metafísica hegeliana. Guz parece querer entregar un claro mensaje: hay metafísicas y metafísicas. No basta con sostener la existencia de algo así como Ser, verdad, espíritu o Absoluto para quedar a salvo de la calificación de materialista o reduccionista. En rigor, la única metafísica verdadera es la metafísica del Ser eterno, trascendente e idéntico consigo mismo.

Otra limitación de la obra es la continua contraposición de la metafísica hegeliana a la metafísica “clásica”, en la que Guz tiende a poner, en forma conjunta, a Santo Tomás, Platón y Aristóteles. Se echa de menos una diferenciación en la contraposición de tales autores con Hegel, porque Santo Tomás no es Aristóteles, ni menos Platón, y las distancias que separan a Platón de Hegel, y a éste de Santo Tomás, son muy distintas. Hegel retoma, a su manera, doctrinas de autores de la metafísica “clásica”, como Parménides —la identificación de la realidad con el pensamiento—, Heráclito —la introducción de la contradicción en el seno de la realidad—, Platón —el concepto de esencia como un sí mismo y en sí mismo—, por lo que no parece claro que el idealista haya significado una ruptura tan radical con la metafísica anterior —excluyamos a Santo Tomás—.

En todo caso, la obra comentada es muy interesante, y sirve para como una excelente introducción a la teoría crítica. Tras la “caída de la metafísica”, Guz aboga por “la resurrección de la metafísica”, y no ha de sorprender que el resultado final del libro comentado, cuya mayor parte se dedica a criticar la metafísica de Hegel y el materialismo dialéctico de la teoría crítica, sea positivo. Después de todo para Guz, como para Hegel —en esto, al menos, coinciden—, la negación de la negación da resultado positivo.

Max Maureira