

Dialéctica de la Ilustración o ilustración de la dialéctica Dialectic of Enlightenment or Enlightenment of Dialectics

Horacio Martín Sisto

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0030-5587>

Universidad Nacional de General Sarmiento (UNGS)

Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA)

Universidad de Buenos Aires (UBA)

Referencia de la publicación

Sisto, Horacio Martín (2025). “Dialéctica de la Ilustración o Ilustración de la dialéctica”. En: López, Diana María (comp.), *La dialéctica y sus sentidos*. Santa Fe: Ediciones UNL, pp. 187–205.

Este archivo corresponde a la versión publicada del capítulo. *This file corresponds to the published version of the chapter.*

Resumen

El capítulo analiza la relación entre la concepción hegeliana de la Ilustración en la *Fenomenología del espíritu* y la reinterpretación propuesta por Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la Ilustración*. Se reconstruye la dialéctica entre Ilustración y Fe dentro de la figura de la conciencia pura en la sección “El espíritu extrañado de sí: la cultura”. A partir de esta reconstrucción se examina el estatuto lógico de la crítica ilustrada y su relación con la noción hegeliana de negación determinada. El trabajo sostiene que la crítica desarrollada por Horkheimer y Adorno reproduce, en cierto sentido, la fase tardía de la Ilustración analizada por Hegel, particularmente en la forma de una racionalidad instrumental vinculada al utilitarismo.

Palabras clave:

Hegel; Fenomenología del espíritu; Ilustración; Dialéctica; Horkheimer; Adorno.

Abstract

This chapter examines the relationship between Hegel’s conception of Enlightenment in the *Phenomenology of Spirit* and the interpretation proposed by Horkheimer and Adorno in *Dialectic of Enlightenment*. It reconstructs the dialectical relation between Enlightenment and Faith within the figure of pure consciousness in the section “Spirit Alienated from Itself: Culture.” On this basis, the paper analyzes the logical status of Enlightenment critique and its connection with Hegel’s notion of determinate negation. The chapter argues that the critique developed by Horkheimer and Adorno reproduces, in a certain sense, the late phase of Enlightenment already analyzed by Hegel, particularly in the form of instrumental rationality associated with utilitarianism.

Keywords:

Hegel; Phenomenology of Spirit; Enlightenment; Dialectics; Horkheimer; Adorno.

Acceso abierto

Depositado en repositorios institucionales de acceso abierto para su difusión académica.

Licencia Creative Commons Atribución – No Comercial – Sin Derivadas (CC BY-NC-ND).

Dialéctica de la Ilustración o Ilustración de la dialéctica

Horacio Martín Sisto

Universidad Nacional de General Sarmiento

Pontificia Universidad Católica Argentina

Universidad de Buenos Aires

Introducción

La *Fenomenología del Espíritu* (en adelante *Fenomenología*) no tiene un capítulo que tematice la dialéctica en cuanto tal y, sin embargo, toda la obra publicada por Hegel se estructura en su mayoría dialécticamente (excepto el caso de prólogos, reseñas y otros). La Introducción a la *Fenomenología* nos ofrece un modelo básico de dialéctica. Allí se presentan o, en palabras del texto, «se recuerdan» (Hegel 1980:58) las determinaciones básicas de la conciencia, como también de su dinámica, llamada «experiencia» (Hegel 1980:60). La experiencia que hace la conciencia (cf. Hegel 1980:444) tiene estructura dialéctica, constituida por diversos momentos o fases. Entre los estudiosos se suele distinguir la dialéctica expuesta en la *Fenomenología* como *dialéctica experiencial*, de aquella que se expone en la *Ciencia de la Lógica*, que a los efectos didácticos podemos llamar *dialéctica conceptual*. En la *Fenomenología* se pretende solucionar el problema que genera la escisión entre sujeto y objeto, por otra parte motivo fundamental del estancamiento de la filosofía moderna (cf. Hegel 1980: *Einleitung*); la *Ciencia de la Lógica* da por consumada esta superación (cf. Hegel 1978: *Vorrede*). Podemos entender la *Fenomenología* como la descripción de la dialéctica por la cual, desde el *fenómeno*, considerado en el sentido de lo que *aparece* a la conciencia y esta tal como *se aparece* a sí misma, se llega necesariamente a la consideración del fenómeno como *manifestación* del Espíritu. O, expresado en otros términos, de lo que *es para* la conciencia se llega a lo que *es en sí, por sí y para nosotros*, esto es el Espíritu. Este no es solo meta realizada, sino aquel que opera en ambos

«lados» —como suele expresarse Hegel—, esto es conciencia y objeto: es el Espíritu el que trabaja desde el comienzo *en* la conciencia, *es ella, a través de ella y ella es (en) él*; y en cuanto a lo que a ella le *aparece* como absolutamente separado, absolutamente otro, *él es lo otro*. En lo que sigue procuraré colaborar con la exploración de un episodio de esa dialéctica experiencial y fenomenológica: aquel que involucra a la Ilustración en la sección «El Espíritu extrañado de sí. La Cultura» (cf. Hegel 1980: vi.B).

En la historia efectual de estos pasajes se destaca la recepción en la Escuela de Frankfurt. La *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno (en adelante «HkAd») se inspira principalmente en esos pasajes para el título y algunas ideas principales. La consideración de ambos textos a la par y en relación, esto es intertextualidad, me permitirá delimitar este escrito y procurar el mutuo esclarecimiento. Para ello me propongo primero mostrar a grandes rasgos cuáles son las líneas básicas de la dialéctica que ofrece Hegel en los pasajes mencionados (1) para luego establecer sintéticamente una confrontación posible con la *Dialéctica de la Ilustración* (2). Sostendré como tesis que estos pensadores se apoyan *especialmente en un momento* de la dialéctica hegeliana y así *aceptan en principio la matriz general* de esta dialéctica, pero el modo específico en que acentúan ese momento los distancia en una dirección filosófica muy diferente. En el apartado siguiente me concentro específicamente en el problema del ídolo (3) para retomar finalmente el sentido del título de este trabajo en una conclusión.

La Ilustración en la Fenomenología

Representaciones sobre la Ilustración

Comienzo *more* hegeliano por despejar algunas «representaciones naturales» (en sentido técnico hegeliano, cf. Hegel 1980:53), es decir que hoy pueden entenderse en términos de representaciones *naturalizadas* y que pueden interferir en el acercamiento a la cosa misma tal como la expone el texto de la *Fenomenología*.

Sentido estricto y sentido amplio de Ilustración

En la *Fenomenología* Hegel entiende a la Ilustración como un movimiento que recorre a toda la modernidad, pero solo a ella. La Ilustración no es

un momento de toda fase de la manifestación del Espíritu, es decir Hegel no indica un sentido amplio de Ilustración que nos permita extrapolarla a otras épocas, como sí hacen HkAd.¹ Se trata más bien de un movimiento histórico puntual que ha sido conservado en el Espíritu. Para Hegel la Ilustración ya se consumó, se quedó en el siglo XVIII, y él se entiende a sí mismo en una época diferente (cf. Hegel 1980: *Vorrede*).

La Ilustración como figura autónoma

La concepción de la Ilustración como figura autónoma es otra representación que conviene despejar. Por una parte, se debe a una construcción historiográfica instalada que identifica Modernidad con Ilustración, por otra, al enfoque prevalente que se ha dado a los estudios sobre la Ilustración en Hegel. Un ejemplo en este sentido es el libro de Hinchman (cf. Hinchman:1984), el cual recorre tanto las alusiones de Hegel a la Ilustración a lo largo de su obra (entre ellos *Creer y Saber*, las *Lecciones de historia de la filosofía* y las *Lecciones de filosofía de la historia*) como también su posicionamiento frente a diversos filósofos que se consideran parte del movimiento Ilustrado. No hay duda de la utilidad de estos esclarecimientos y de la necesidad incluso de establecer la evolución del posicionamiento de Hegel respecto de la Ilustración, en particular en los pocos años que van desde *Creer y Saber* a la *Fenomenología*. Sin embargo, estos estudios y artículos pueden desenfocar indirectamente el hecho de que, en la *Fenomenología*, la Ilustración no es una figura autónoma y mucho menos constituye una fase completa del itinerario de la experiencia que hace la conciencia. Si la conciencia pura se origina como desdoblamiento cuyo correlato es el mundo de la realidad efectiva y su conciencia respectiva, ella a su vez se desdobra internamente en «Intelección Pura» y en «Fe» y sus respectivos mundos (cf. Hegel 1980:265). Estrictamente hablando, ambas son subfiguras y entre sí contrafiguras que constituyen mutua y dialécticamente una misma figura, la Conciencia Pura; la evolución y constitución de una de ellas depende de la otra, siempre y progresivamente.

1. Se ha interpretado a la *Fenomenología* en términos del sentido amplio de la Ilustración y es una cuestión sujeta a debate. En esta dirección cabe señalar como pionero a Windischmann, quien escribió la primera reseña sobre la obra y aun así no se expresa literalmente en esos términos. En cualquier caso, no es una tesis con la cual Hegel identifique su *Fenomenología*. Cf. Sisto 2016.

La reducción de lo otro de la Ilustración a «mito»

Finalmente, cabe señalar que la contraposición mencionada no se entabla entre Ilustración y Mito. El índice de la *Fenomenología* podría favorecer ese equívoco: pero «La lucha que se entabla entre la Ilustración y la superstición» que señala el Índice (cf. Hegel 1980:7) es en realidad entre la Ilustración y *su* modo de ver a la Fe (la Fe tal como es *para ella*) y no entre estas contrafiguras tal como se conciben a sí mismas. La pretensión de analizar el perfil de la Ilustración en la *Fenomenología* depurándolo de su relación con la Fe difícilmente pueda esclarecernos la concepción fenomenológica hegeliana de la Ilustración.

La dialéctica en el espíritu extrañado de sí

En esta extensa sección (cf. Hegel 1980: vi.B) podemos verificar internamente lo que se ha dicho en diversos estudios acerca de la impronta neoplatónica de la filosofía hegeliana en general (cf. p. ej. Siep 2023:189). Aquí el Espíritu es una unidad originaria que se diferencia internamente de modo necesario, desde una inmediatez cuyas determinaciones no han sido aun explicitadas en sus contradicciones internas (cf. Hegel 1980: vi.A), hacia una inmediatez que expone y reconoce sus mediaciones internas, «El saber absoluto», capítulo final de la obra (cf. Hegel 1980:8).

Ese pasaje se produce por una escisión interior de la inmediatez primera, expuesta en «El Espíritu Verdadero, la Eticidad» (cf. Hegel 1980: vi.A). En la medida en que mediante la historia se van haciendo explícitas las pretensiones y tensiones latentes en la unidad originaria, esa unidad entra en sucesivas crisis que se expresan en cada fase experiencial mediante una separación y distanciamiento entre sí de las partes que la constituyen. Las razones de ese distanciamiento se deben fundamentalmente, al menos en la Sección vi.B, «El espíritu extrañado de Sí. La Cultura», a que las partes quieren preservar la inmediatez y aborrecen la mediación (cf. Hegel 1980:19). Pero ese aborrecimiento o resistencia no se soluciona con la sola advertencia abstracta a las partes, sino que estas necesitan atravesar una experiencia, un proceso cognitivo, práctico y fáctico que involucra el mismo ser de las partes, y la nueva posición no puede ser abstracta, sino concreta, ontológica y no puramente teórica. Es decir, todo ese movimiento *constituye* real y progresivamente a las partes, lo hace *en cuanto movimiento* y no solo como resultado de este. Las partes o «lados», como

se expresa Hegel, son posiciones y elementos de un todo, y la dimensión de lo real que ellas reconocen a fin de salvar su posición en su inmediatez resulta unilateral y abstracta porque es tomada por ellas en forma absoluta o autosubsistente, lo que deja de ocurrir solo y definitivamente en el Saber Absoluto. Por tanto, cada uno de esos lados ya está destinado por su propia posición y naturaleza a entrar en crisis.

Más precisamente, en la Sección VI.B, el Espíritu se disloca en dos lados. Estos tienen, a su vez, cada uno un mundo y una conciencia respectivos. Respecto del modelo expuesto por Hegel en la Introducción, constituido básicamente por conciencia y objeto (cf. Hegel 1980:58), a partir de los capítulos sobre la autoconciencia se ha abierto la posibilidad de la duplicación: la conciencia ya no solo se relaciona con un objeto sino también con otra conciencia, la cual a su vez se relaciona también con un objeto. A partir de la figura del Espíritu, el lugar del objeto suele ser ocupado por el concepto de un mundo. El extrañamiento de sí que se produce en el interior del Espíritu consiste en la escisión interna del mismo en dos conciencias con dos mundos respectivos.

El primer lado es «el mundo de la realidad efectiva» y la conciencia que lo considera como lo inmediato y por ende como lo único real; la inmediatez, es cierto, es un sello distintivo de lo real (cf. Hegel 1992: §7, Anm.), pero debe admitir la mediación como constitutiva del mismo y esto no es lo que sucede aquí. El segundo lado admite la *mera* efectividad del mundo de la realidad efectiva, pero le niega *realidad*. Por ello se distancia del mismo hacia lo que considera verdaderamente real, e inmediato sin mediación alguna. Es la «conciencia pura». Esta pureza es ambivalente; no es tan pura como parece, ni puede serlo. Pues depende esencialmente de la preservación absoluta de la inmediatez, lo cual se mostrará imposible. «Puro» implica *para ella* necesariamente inmediatez.²

Esta conciencia pura se escinde a su vez en dos lados. Uno tiene como denominación en su comienzo «Intelección Pura», el antecedente de la Ilustración. En este lado, la expresión «pura» evoca el título de la *Crítica* de Kant, pero el itinerario en esta sección nos indica que Hegel quiere mostrar que la figura de la conciencia pura es más amplia de lo que pretende el enfoque kantiano. Este es más bien una documentación ya explí-

2. Para una interpretación de esta sección de la *Fenomenología* remito a lo ya desarrollado en Sisto 2023b y 2023c como a la bibliografía allí citada.

cita de todo un itinerario, su consumación teórica y un enfoque no exclusivo, sino dependiente de otros posicionamientos internos a la conciencia pura. El itinerario más amplio en el que se inscribe tanto la crítica kantiana como la Ilustración tiene como elemento distintivo y representativo a la *categoría* (cf. Hegel 1980:296), esto es, el concepto puramente formal que se define por su inmediatez interna en el sujeto o conciencia pura.

Pero «pura» también significa la pureza del cielo o «Más Allá» de la Fe, no contaminada por las vicisitudes terrenales. Este es el segundo lado de la conciencia pura. Esta subfigura de la conciencia pura y contrafigura de la Intelección Pura no es el cristianismo a secas, sino una de sus fases históricas (cf. Hegel 1980:287). Su alcance histórico exacto y preciso es discutible —por diversas razones Hegel mismo no se preocupa por aclararlo—; podríamos afirmar con fundamento que va desde los siglos posteriores a la caída del Imperio Romano hasta la discusión entre filosofía y protestantismo alemán de fines del siglo XVIII (cf. Sisto 2023b), aunque cuando habla de «Fe» al comienzo, como suele suceder en los párrafos iniciales de una sección en la *Fenomenología*, Hegel tiene presente el termino *ad quo* de la figura, esto es un cierto fideísmo.

La pureza de ambas contrafiguras se origina en su distanciamiento del mundo de la realidad efectiva, de dos modos diferentes. La Fe, subraya Hegel, es literalmente *huida* (cf. Hegel 1980:287) a un «Más Allá» que es para ella el mundo real y verdadero. La Intelección Pura puede entenderse en cambio como una *retirada* a la absoluta interioridad, que en su pureza deviene puramente lógica —como hemos visto, la categoría—. En cualquier caso, ambas son huida del mundo efectivo (o «retorno» desde el mundo efectivo, como lo expresa Hegel). La solución que encuentran frente a la crisis de inconsistencia que perciben en el mundo de la realidad efectiva es retirarse a mundos según ellas reales, y se retiran honradamente —es decir *para ellas* no es un verdadero retirarse—, sea a la interioridad en términos de conceptualidad pura o al Más Allá puro, esto es Dios y su reino celestial.

El mundo de la realidad efectiva se ha escindido a su vez en dos lados, el Poder estatal (la monarquía y la nobleza) y la Riqueza (la burguesía incipiente). Ahora bien, ni la Fe ni la Intelección Pura pueden desconocer el mundo de la realidad efectiva, pues deben contar con él, viven físicamente en él y deben negociar con él para subsistir en su existencia natural. Pero no lo reconocen como verdaderamente real, sino que todo en él es vano. Toda negociación con él es mero compromiso circunstan-

cial y no mediación real, aunque en forma progresiva deberán aceptar necesariamente la mediación y no puede no ser así, como pretenderá mostrarlo Hegel, pues la permanencia en esa pureza será insostenible. Que huyan o se retiren a su pureza no significa que por ello sean abstractas y separadas *en sí*: en cuanto conciencia pura son un lado real, necesario y operativo de la diferenciación interna del Espíritu y actúan en él.

La Fe *opera de hecho* en el mundo de la realidad efectiva, en las instituciones, en el poder y en la vida concreta. Busca adecuar este mundo de la realidad efectiva a la realidad del Más Allá, aunque este intento se realiza con desapego, pues lo verdadero no es este mundo. En la antesala de la exposición sobre el surgimiento de la conciencia pura (cf. Hegel 1980: VI.A), la *Fenomenología* señala que la Europa posromana ha quedado devastada. Su recuperación como civilización ha sido obra, según el punto de vista de la Fe, de un trabajo en conjunto entre el poder civil y el cristianismo y sus instituciones, esto es un mundo que ha sido configurado idealmente bajo la égida de la teología cristiana. La Fe es, en su fase inicial, el cristianismo que quiere prolongar ese modelo al que ve como paradigma para toda época. Esto sin perjuicio de que la mediación del mundo de la realidad efectiva, gracias a su relación con el mundo del Más Allá —y no a la inversa— que admite la Fe, es para ella episódicamente realizable, aun cuando señala que ha habido mediaciones definitivas como la Encarnación o Pentecostés —mediaciones que Hegel, a su modo, rescatará.

La Intelección *pura* también *opera de hecho* en el mundo de la realidad efectiva como disolución y corrosión, mostrando el absurdo de sus determinaciones. Su evolución en términos de Ilustración potenciará universalmente este poder disolvente o, dicho en otros términos, ejercerá su poder disolvente como universalización formal de todo. Y en lo que respecta a la Fe, parte de la crítica que le dirige la Ilustración a ella consiste en invertir lo que la Fe afirma respecto a la relación de este mundo de la realidad efectiva con un Más Allá. El mundo de la efectividad y sus instituciones no busca espejar la estructura del Más Allá, al contrario, es este en realidad el que ha espejado lo efectivo de una época injusta y oscura, y mediante su esencialización busca perpetuarla. Aun cuando esta crítica perdura en los círculos intelectuales ilustrados del siglo XIX, sin embargo la *Fenomenología* ve tanta limitación en la Fe como en la Ilustración: tampoco la Ilustración acepta ni comprende mediación alguna, simplemente anula un lado necesario y vuelve así estático al propio.

Lo que Hegel subraya en esta sección, esto es, que la Ilustración no se da cuenta de que se está atacando a sí misma (cf. Hegel 1980:297), debe ser tenido en cuenta y bien interpretado. La *Fenomenología* trabaja toda esta dialéctica que se establece entre Ilustración y Fe —y que llega al conflicto— con una estructura de fondo que contrapone dinámicamente forma y contenido, subjetividad y objetividad, interioridad y exterioridad, lo puesto y lo dado. Ambas figuras sostienen y se constituyen sobre uno solo de estos términos contrapuestos; solo «nosotros» sabemos que ninguno de esos términos puede concebirse ni es real sin el otro. En la pretensión de relación inmediata con la esencia —el concepto abstracto o categoría en una, el Más Allá trascendente en la otra—, ellas transforman en absoluto su término correspondiente, y de este modo lo conciben en forma *estática* —no admiten movimientos constitutivos en relación con lo otro— y *abstracta* —tal como sucede con toda determinación unilateral que pretenda ser absoluta—. Puesto que como figuras o subfiguras están constituidas en su propio ser sobre esos cimientos, la destrucción de estos es percibida —esto es solo comprensible para «nosotros»— como amenaza al Sí mismo, como pérdida de sí (cf. Hegel 1980:56). En resumen, primero acontece toda una lucha en el mismo ámbito interno de la conciencia pura, se trata de una lucha inicialmente intelectual, que luego devendrá cultural y finalmente política.

La *Intelección Pura*, inicialmente retirada a su interioridad, deviene programa cultural, es decir *Ilustración*, y finalmente programa político, esto es la *Revolución*. Tanto su lucha contra la Fe como la Revolución son inevitables. La retirada a la interioridad que por ser tal había perdido realidad externa, reclama ahora volver a dar forma a esta. Para ello debe entrar en conflicto con su competidora, la Fe, que es la otra pretensión de la conciencia pura de plasmar idealmente la realidad en esa fase histórica. Y finalmente debe hacer una revolución, no sin antes haber preparado el terreno cultural, los ánimos y las posiciones frente a aquello que en realidad *en sí* ya resultaba insostenible, pues toda la institucionalidad vigente hasta entonces ya había perdido legitimación en la misma realidad efectiva.

La victoria de la Ilustración es ambivalente; en cuanto esta la considera total, documenta una percepción incorrecta que ella tiene de sí misma, pues esta figura, que ha vencido inicialmente mediante el contagio cultural y luego mediante el combate, *se ha contagiado de su vencido*. El contagio es en estos pasajes *metáfora de la mediación*. La Fe advierte tarde

haber quedado contagiada. Pero la Ilustración no percibe que ella también se ha contagiado, esto es no ha advertido que la inmediatez defendida por ella ha sido vulnerada: ha debido incorporar contenido proveniente de la Fe —piénsese en las tres Ideas de la *Crítica de la razón pura*—, ha debido inmiscuirse en la exterioridad —su intervención consciente y militante en el mundo efectivo de la política y del dinero—, y, mientras que la Fe ha ido perdiendo progresivamente institucionalidad, la Ilustración ha debido objetivarse en la modelación objetiva de las instituciones hasta llegar a la Revolución y los experimentos siguientes de nueva institucionalización.

La fase resolutive de la Ilustración

El *utilitarismo* ilustrado (cf. Hegel 1980:305, 314) es un vestigio decadente de una Ilustración que se obstina en preservar su formalismo frente a una realidad efectiva no modificada, y el otro vestigio, tardío, es el *terror jacobino* el cual supone el traslado inmediato de la pureza formal del imperativo categórico a la política. Hegel presenta al utilitarismo como la paráfrasis paródica de la segunda formulación del imperativo categórico: el deber de que en tu acción consideres tu humanidad y la del otro no solo como medio sino también como fin (cf. Kant 2004:44/A 429), se dinamiza aquí en una traslación sin solución de continuidad de medio a fin como momentos que van y vienen, habilitada por el formalismo puro y sus limitaciones (cf. Hegel 1980:305). El terror jacobino abreva lejanamente de la versión práctica de la Intelección pura, esto es la *Intención pura* (cf. Hegel 1980:495): puesto que, según su mayor representante, la ética kantiana, el móvil de la acción no es accesible al observador externo y ni siquiera lo es plenamente al Sí mismo, y a su vez la intención es lo que moralmente cuenta, todos son sospechosos de vulnerarlo.

El ataque a sí misma de la Ilustración significa que en lugar de atacar cierta objetividad, atacaba a *la* objetividad, en lugar de criticar cierto contenido, criticaba a *el* contenido en cuanto tal, y en lugar de rechazar cierto modo de exterioridad, despreciaba *la* exterioridad. Esos errores no resultaban gratuitos. En lugar de mediar su interioridad con la exterioridad, absolutizaba la interioridad, del mismo modo que lo hacía con la subjetividad frente a la objetividad y con la forma frente al contenido. Ahora los ha incorporado, pero de tal modo que interioridad, subjetividad y forma ya no son aquellas que definían a la Ilustración y de este modo la figura

cae *en sí*, aunque aún no *para ella*. La conciencia experimenta este cambio de las determinaciones de una figura como pérdida del Sí mismo (cf. Hegel 1980:56) y buscará por todos los medios evitar lo que es su muerte como figura. No entiende —como suele suceder en estos epígonos de las figuras— que se trata de una negación determinada, de *un cierto modo* de entender en este caso la forma, la subjetividad y las otras determinaciones esenciales; el Sí mismo, que es el que subsiste, cree que con la caída de la figura que en ese momento transita, cae en la nada absoluta.

La Ilustración en la *Dialéctica de la Ilustración*

Delimitación de la confrontación entre ambas obras

Cuando pasamos al texto de HkAd nos trasladamos a un género literario y filosófico muy diferente. Mientras Hegel en la *Fenomenología* siente que ella debe ser una exposición regida por la vinculación de una necesidad lógica, HkAd se sienten obligados a escribir en términos de ensayo, de «fragmentos», como reza el subtítulo, «apuntes» y «esbozos» (cf. HkAd 1997:54). Por un lado, esto se debe a la naturaleza del tema y la circunstancia histórica. Se trata de capitalizar la experiencia vivida en los últimos años y han percibido de un modo particular cómo el riesgo del totalitarismo excede no solo a los regímenes puntuales sino también al mismo ámbito político. El totalitarismo político alcanza y se preserva en el poder debido a una plataforma cultural totalitaria. Aun con la inconmensurable gravedad de lo vivido en los últimos años en Europa (cf. HkAd 1997:49), ello no debe tapar un totalitarismo blando que disciplina las mentes mediante la cultura, y que se encuentra vinculado al capitalismo y a la absolutización de la razón instrumental. Por el otro, el carácter de ensayo también libera a los escritores de aquello que denuncian: el riesgo de caer en los formatos impuestos por la industria cultural. Hay cosas que deben decirse, hay intuiciones que deben volcarse directa y urgentemente, que no pueden esperar al trabajo de relojería de argumentación que implica el artículo académico. Eso no significa falta de rigor, sino apelación directa al lector y su capacidad de contrastar el texto directamente con los hechos (cf. HkAd 1997:53). En el Prefacio a la segunda edición señalan que 20 años después el libro sigue vigente (cf. HkAd 1997:57).

Han pasado más de 70 años y probablemente su vigencia *sea aún mayor*. Por ejemplo, el cine, en ese entonces todavía centrado en el carácter artístico se constituyó luego masivamente en industria del entretenimiento y recientemente el nivel de detalle de regulación de las plataformas de *streaming*, que imponen matrices rígidas y limitaciones a toda producción, resultarían para HkAd una amarga confirmación de sus advertencias. Otros ejemplos pueden ser el alcance al que ha llegado y promete llegar la inteligencia artificial, o los objetivos transhumanistas que bogan en vistas de una mejora de la naturaleza humana. Lo que HkAd denuncian ha avanzado e incluso ha logrado *naturalizarse* de tal modo que se vuelve aún más decisiva y ardua la tarea intelectual que analiza críticamente la cultura.

La *Dialéctica de la Ilustración* tiene como referente lejano a la *Fenomenología*, se inspira en ella para el título, retoma ideas de Hegel, explícita e implícitamente, aparte de su remisión a muchas otras fuentes. En la exploración que se limita a esta *intersección* de las dos obras, el interés general que me guía es determinar a grandes rasgos la *naturaleza lógica* de la confirmación de las advertencias de HkAd, esclarecer los motivos lógicos de su vigencia y sus alcances.

El estatuto lógico y ontológico de la crítica

El programa de HkAd en la *Dialéctica de la Ilustración*

El programa de HkAd es recuperar la Ilustración, entre otras situaciones, de la complicidad en la que ha caído con la cultura capitalista y devolverla a su posición originaria (cf. HkAd 1997:52, entre otros pasajes). Ella es esencialmente crítica y se inspira en el momento de la negación determinada de la dialéctica fenomenológica de Hegel. Su objeto de crítica es el mito, el cual puede asumir diversas formas, como la cosificación o la idolatría, o más genéricamente, la de un absoluto irracional. Exige para ello una vigilancia continua; la crítica que se acomoda en un éxito relativo tiende a mitificarse y consolida así nuevas relaciones (injustas) de dominio. La Ilustración ha caído en esa situación: es en este sentido que HkAd interpretan la instancia de la *Fenomenología* en la que Hegel señala que la Ilustración debe ilustrarse a sí misma (cf. Hegel 1980:306–307). Es necesario distinguir aquí entre las posiciones de Hegel y de HkAd en

torno al estatuto de la negación determinada y la crítica, por un lado, y la exigencia a la Ilustración que se ilustre a sí misma, por el otro.

La negación determinada a grandes rasgos, según la *Fenomenología*

En primer lugar, en la *Fenomenología* la negación determinada no se sostiene en el vacío, como una suerte de eslabón de una cadena que sería la dialéctica, eslabón que si se rompe corta la cadena. Esa es la perspectiva de la conciencia natural, que no la capta como negación *determinada* sino como caída en la nada pura y pérdida de sí misma (cf. Hegel 1980:61). Como he señalado más arriba, la estructura de la sucesión de las figuras reside en una autodiferenciación. Para el «nosotros» de la *Fenomenología*, la negación determinada establece una contradicción *interna y delimitada* («*determinada*») dentro de un absoluto, *dentro* del espíritu. La sola negación determinada es, en cuanto *determinada*, «para nosotros», «en sí», no para ella, y es solo una fase del itinerario dialéctico de la experiencia, en la que la conciencia aún no ha reconocido el nuevo otro u objeto (el de la nueva figura) como co-implicada con ella ni, sobre todo, la nueva figura de su Sí mismo, que ha sido modificado en la dialéctica con lo otro. El Espíritu es vida autoconsciente; la negación determinada se efectúa dentro de esa vida y tiene una función vivificadora, pero no por sí sola. Puede negar algo en forma determinada porque se ejerce en forma interna al espíritu, que es el que niega dentro de su mismo subsistir; la negación determinada niega solo una figura. La modalidad de conciencia que pertenece a esa figura, en cambio, cae en la desesperación ante lo que cree por el contrario no un cambio de figura, sino la inconsistencia absoluta de la realidad del mundo y de sí. No ve —ni quiere ver, pues en cuanto figura busca preservarse porque considera que su ser mismo está atado a esa configuración— que lo que ha caído en la obsolescencia es la figura, no la realidad misma y su propio Sí mismo en cuanto algo que subsiste más allá de una figura puntual. Mucho menos ve que esto acontece *debido a* una nueva configuración naciente. La nueva figura es el mismo Espíritu que se expande y reconfigura y que ha hecho entrar en crisis la antigua configuración.

La ilustración de la Ilustración, según la *Fenomenología*

Que la Ilustración deba ilustrarse a sí misma consiste según Hegel en que debe darse cuenta de que ella es unilateral, puramente formal, que carece

de contenido y que subsiste por aquello que a su vez niega, porque junto con el otro lado que niega constituye la conciencia pura y en cuanto conciencia pura constituye junto con el mundo efectivo al Espíritu que se extraña a sí. En la *Fenomenología* la Ilustración no se ilustra a sí misma gracias a una toma de conciencia, sino en forma confusa, mediante la apropiación inicialmente pacífica y luego violenta de su contrafigura. En cualquier caso, aquello de lo que se apropia no es lo irracional como ella cree y acusa, sino por el contrario aquello que permite comprender racionalmente a su propia posición: su posición es comprensible como parte de una racionalidad más amplia, mientras que una racionalidad que carece de objetividad, de contenido y de exterioridad es una racionalidad defectuosa.

La negación determinada según la *Dialéctica de la Ilustración*

En la *Dialéctica de la Ilustración*, la negación determinada (cf. HkAd 1997:78) presupone ontológicamente el mundo de la vida —que ocuparía a grandes rasgos el lugar del Espíritu en la *Fenomenología*—. Y en lo otro de sí, que encuentra en el mundo de la vida, o bien identifica un mito, en términos de la tradición griega, o bien una idolatría, en términos la tradición judía, o bien una fetichización, en términos de la tradición marxista. En el resto de los casos también señala novedades positivas, pero de las cuales no reconoce una racionalidad alternativa. Así el mundo de la vida, aquello originario *en* la cual la crítica se encuentra y subsiste, se traduce en fuerzas vivas de cuya racionalidad no se habla. En ese sentido, la Ilustración de HkAd no logra ilustrar ni lo otro, ni el mundo de la vida, ni siquiera su propia posición, en la medida en que esta forma parte de un todo que le da sentido. Eventualmente percibe que está presente en el mundo de la vida una voluntad puramente egoísta que adopta distintos modos de cosificación de lo humano —creo acertada la observación de Habermas al sostener aquí la afinidad con Schopenhauer (cf. Habermas 1989:139)—. Ilustrarse a sí misma, en el caso de HkAd, se limita a un llamado a la Ilustración a tomar conciencia de haber caído ella misma en mito, en cosificación, en idolatría, y en cuanto figura específica, en racionalidad puramente instrumental, que ha devenido capitalismo y homologación y formateo del mundo objetivo y de la cultura en función del beneficio para algunos económico, para otros, político.

El epígono de la Ilustración según la *Fenomenología*

En la exposición de la *Fenomenología* este tipo de racionalidad instrumental correspondería a la fase decadente de la Ilustración, aquella fase en la cual, a pesar de su victoria, quería preservar su formalismo. Por las consecuencias de esta «obstinación» podríamos entender que ella intuye en su victoria frente a la Fe también la pérdida de sí misma y procura no caer como figura. Esta forma de decadencia queda retratada en el análisis fenomenológico del utilitarismo. La «dialéctica» del utilitarismo se muestra como una *falsa dialéctica*; esta es en realidad una continua e infinita oscilación entre fin y medio (cf. Hegel 1980:296): lo que ahora es fin, luego es medio, y viceversa, por tanto, desde el punto de vista ontológico y axiológico, nada subsiste verdaderamente como fin y desde el punto de vista lógico resulta un estancamiento, un mal infinito. Que la Ilustración *debería* ilustrarse a sí misma significa, *a esta altura* de la exposición fenomenológica según Hegel, que ella debe tomar conciencia de que la negación determinada ya ha acontecido (la victoria sobre la Fe), que esto significa la caída (cf. Hegel 1980:61) de ambas figuras en cuanto figuras, y que si alguna de ellas no acepta esta pérdida de sí, decae en un mal infinito. Y esto es lo que ha sucedido en la vida social: en el caso de la Ilustración, esta se ha vuelto funcional al capitalismo o, mejor dicho, se ha identificado *en sí* con el capitalismo. Así puede explicar la dialéctica hegeliana, en modo diferente a como lo hacen HkAd, lo que estos verán consumado históricamente.

El acento diferente de la *Dialéctica de la Ilustración*

HkAd interpretan de modo diferente la negación determinada. Para ellos la Ilustración se identifica de hecho como el momento de la negación determinada a toda figura, es decir de *toda* época (cf. HkAd 1997:78). Sin ese momento se cae inevitablemente en la idolatría. HkAd apenas aluden a esta figura de la Fe y la consideran genéricamente como un mito más. Sí admiten que se encuentran con un desafío histórico inédito: la Ilustración ha vencido, pero luego se ha mitificado. O en términos de las figuras de la *Fenomenología*: en cuanto conciencia, ha devenido razón instrumental pura; en cuanto objeto, todo es idolatrado, mitificado o cosificado en función de beneficios.

Según HkAd negación determinada debería no cesar y hacerse cargo de la advertencia y la denuncia de esa situación, de la deconstrucción de esos mitos, ídolos y fetiches, de la resistencia a su homologación mental

y hegemonía cultural, que afecta tanto al mundo objetivo como al Sí mismo. La Ilustración debe retomar el mandato que consideraba Hegel como su origen: ser racionales (cf. Hegel 1980:292). Ser racionales según HkAd es ser críticos frente al poder mitificador, uniformador, es ejercer una vigilancia insomne como negación determinada, es detener aquella razón que se ha vuelto mero mecanismo de cálculo, cosificador y avasallante. Pero el problema de este planteo es que la negación determinada *en concreto* lo es de una figura específica y desde otra figura adveniente específica. Ella se traduce en una negación determinada con su especificidad histórica irrepetible, pues solo en la exposición de la dialéctica experiencial *en abstracto* puede ser neutra.

La Dialéctica de la Ilustración como funcional a la fase decadente de la Ilustración

Hasta aquí la comparación. Ahora bien, si examinamos bien la «*dialéctica de la Ilustración*» en la *Fenomenología*, y su fase decadente, esto es el utilitarismo, nos encontramos con que *la misma razón utilitarista se encarga de hacer la crítica*. Por supuesto que como la dialéctica utilitarista es falsa, su momento de negación determinada *es funcional a la conservación de esta en el mismo estado infinitamente oscilante* (cf. Hegel 1980:314). Como fase decadente que desemboca en un mal infinito, que es una apariencia de dialéctica, la misma razón utilitarista se encarga de que las cosas y los seres humanos (recordemos la distinción kantiana entre precio y dignidad (cf. Kant 2004:49/A 434–435), *ahora* tienen *precio*, tanto las cosas *como los seres humanos*, *al rato* tienen *dignidad*, tanto los seres humanos, *como las cosas*, elevadas en cuanto fétiches a un rango de (falsa) dignidad. Las cosas y las personas son ora idolatradas, ora destruidas y también despreciadas: lo que regula esta oscilación es el mercado, en su reino o mundo de los costos y beneficios, sea de mercancías, de cultura o de personas. Si la negación determinada se mueve sobre el trasfondo de un mal infinito, en primer lugar, se vuelve *funcional* al utilitarismo o razón instrumental: estos *necesitan* esa crítica para poder ir cambiando la oferta del mercado, y nada mejor en términos de costo–beneficio que tercerizar esa tarea. En segundo lugar, quien con verdadera buena voluntad toma a cargo la tarea de la crítica, si no termina asimilado por la razón instrumental, puede experimentar la desesperación, pues el utilitarismo avanza más que su capacidad de crítica. Y puede llegar a una desesperación aún más amarga y difícilmente confesable: la de darse cuenta de haber sido *funcional*, es

decir que la instrumentalización ha avanzado más *gracias a ella*. La negación determinada sobre la base de un mal infinito o falsa dialéctica se experimenta como amarga desesperación (cf. Hegel 1980:56) y solo puede proporcionar cierta satisfacción de índole puramente intelectual en la constatación cada vez más certera y precisa de la homologación, al parecer irrefrenable, de la razón instrumental: la crítica cada vez tiene más razón, pasa el tiempo y se vuelve cada vez más vigente. No advierte que a pesar de su buena voluntad es parte de un mismo proceso aporético, que por ejemplo ora eleva la dignidad de los seres humanos mediante la inclusión política y la defensa de derechos, ora cancela a un ser humano de un día para el otro mediante la mera apelación a algún episodio transgresor, llevándolo en el plano social, si no jurídico, al estatus de un ser sin dignidad, un símil lógico del momento del jacobinismo como parte del desenlace de las buenas intenciones de la Revolución (cf. Hegel 1980:316). Puesto que todos cometen errores, todos son potencialmente culpables; quién lo sea efectivamente depende de qué se subraye funcionalmente al mercado y de quién interfiera negativamente en el «progreso» del mercado cultural, económico y/o político. En otros términos, la razón instrumental genera ídolos que pasado un tiempo deben ser destruidos: la «obsolescencia programada» es un término tardío de una dinámica que se encuentra desde el comienzo de esa falsa dialéctica y que incluye a las personas.

Esto no significa que la crítica ilustrada no haya denunciado efectiva y justamente mitificaciones, fetichizaciones e idolatrías. Lo que aquí se afirma es que ella, *establecida sobre la matriz no autoconsciente de un mal infinito, el del utilitarismo*, lleva a la experiencia antropológica y cultural descrita más arriba. Esta experiencia es amarga porque no vislumbra alternativa: incluso la alternativa de detenerse para evitar ser funcional, lo que Hegel llamaba la *apragmosyne* para designar una estrategia de los escépticos (cf. Hegel 1968 [1802]), resulta también funcional, pues se cae de hecho en la asimilación. Si se detiene, experimenta la pérdida de sí; si continúa, también. Por ello considero que en *Dialéctica de la Ilustración* no se trata exactamente de la influencia de Schopenhauer, como Habermas sostiene, sino más bien de que la experiencia de esta dialéctica no puede sino llevar a una experiencia de pesimismo, para la cual Schopenhauer puede ofrecer un modelo histórico.

Si nos atenemos a la teoría dialéctica fenomenológica que formula Hegel, la única posible salida de su fase aporética máxima (es decir,

cuando ya examinados todos los lados la aporía no se resuelve) es la reformulación del perfil de los «lados». Por ello cabría revisar también la respuesta de Jürgen Habermas en torno a una noción de Ilustración como proyecto *inconcluso* (cf. Habermas 1994), como la del Michel Foucault que recupera *¿Qué es la Ilustración?* de Kant sin considerar el análisis posterior de Hegel, al que apenas menciona al principio junto con HkAd (cf. Foucault 2001). «Revisar» significa aquí examinar qué matriz teórica supone la crítica. La amargura, la angustia y la desesperación no son necesariamente los únicos signos de esta falsa dialéctica, puede serlo también la mera monotonía de la *repetición*; y sugiero interpretar estas diferencias de posición ilustrada mediante la actualización de la distinción de Hegel (cf. Hegel 1980:310) entre Ilustración insatisfecha (aquí HkAd) y (progresivamente) satisfecha (aquí Foucault y Habermas).

Los nuevos ídolos

En la *Fenomenología* el momento crítico que detecta el «nosotros», no la conciencia inmersa en la figura, lleva a la resignificación de los términos que se encuentran en oposición mutuamente constitutiva. En la medida en que hay cierta predeterminación teleológica en esa matriz, HkAd encuentran argumentos para sostener que, con la noción de Espíritu, Hegel ha cedido o sucumbido a un nuevo ídolo (cf. HkAd 1997:78).

Ahora bien, en los pasajes que hemos abordado de la *Fenomenología* la absorción de la Fe por parte de la Ilustración es aceptada como un hecho irreversible y necesario de la dialéctica. Que la Ilustración también se contagie no significa rechazar *per se* la asimilación de la religión, pues esta de hecho vuelve como figura superior (cf. Hegel 1980:vii) sino solo señalar las limitaciones de la absorción por parte de la Ilustración de las determinaciones de esa modalidad histórica de la religión que Hegel llama Fe —la cual, a su vez, ha tenido su epígono paralelo a la Ilustración: se ha transformado en un fideísmo casi vacío de determinaciones—. Para la *Fenomenología* ya no tiene sentido sostener la posición ilustrada (como tampoco la de la Fe) *tal como* ellas se han presentado. La Ilustración debía darse un contenido, no podía permanecer en el concepto formal, es decir en la *categoría*, como única subsistencia. No hay por ello ningún proyecto incompleto, sino consumado y, ciertamente, limitado para la libertad.

Por lo expuesto, que HkAd consideren Hegel termina en un ídolo, no impide que el análisis hegeliano pueda ofrecernos los argumentos para ver que HkAd caen en otro ídolo: la crítica. En ese sentido HkAd son mucho más ilustrados de lo que Habermas cree. La crítica así concebida, en términos de la antigua Ilustración, es formalista y uno de sus principales déficits es no ser autoconsciente de su dependencia de un contenido al cual no reconoce racionalidad alguna. En concreto ella se considera a sí como lo absoluto y de este modo cae en la aporía. La negación determinada en su versión ilustrado–formalista tardía, esto es en el contexto de la falsa dialéctica del utilitarismo, *no puede no convertirse en ídolo*.

Hegel había resuelto a su modo el problema de lo otro de sí mediante el autodesdoblamiento de la misma razón; en el caso de los pasajes que consideramos, esto acontece en términos de objetividad, exterioridad y contenido, por un lado, y subjetividad, interioridad y forma por el otro. En sentido estricto no consideraba este desdoblamiento como dos racionalidades completas en conflicto. El supuesto no solo teleológico sino ontológico de una unidad originaria que se escinde (cf. Hegel 1980:53–55) prefiguraba cada paso en términos de desdoblamiento de *una misma* racionalidad. Si es verdad que no consideraba lo otro, en el caso de la dialéctica que examinamos la Fe, como mero mito, tampoco le reconocía estatuto de racionalidad (al menos relativamente) plena e independiente.

HkAd reconocen hasta cierto punto un otro que sin embargo queda diluido, es decir el reconocimiento tiene un nivel aún más bajo que en Hegel. El poder corrosivo del formalismo de la antigua Intelección Pura, antesala de la Ilustración, adquiere en la *Dialéctica de la Ilustración* un alcance mayor: hasta el mito queda diluido —es significativa al respecto la valorización en este sentido de Wilamowitz, que considera al mito ya como una racionalización (cf. HkAd 1997:5105–107, n.10)— y si tenemos en cuenta el paralelo con la dicotomía Ilustración y Fe de la *Fenomenología*, aquí la fe cristiana es reconocida solo en los críticos a la religión —Pascal, Kierkegaard (cf. HkAd 1997:224).

Conclusión

Si entendemos «*dialéctica de la Ilustración*» como una dialéctica *interna* a la figura «Ilustración» de la *Fenomenología*, su exposición sería más acotada de lo que pretenden HkAd. Se limitaría en todo caso a la escisión

entre deístas y materialistas y eventualmente a la conclusión en utilitarismo o —Revolución francesa mediante— el jacobinismo. Si entendemos la expresión, en cambio, como aquella dialéctica *de la cual* la Ilustración forma parte, entonces logramos tener una dimensión adecuada del estatuto de la Ilustración y su exposición sería más amplia y compleja que la que ofrecen HkAd. Una ilustración de la dialéctica desde la *Fenomenología* nos permite comprender el alcance de la *Dialéctica de la Ilustración*. Para ilustrar esta dialéctica no es necesario ir mucho más allá de lo que Hegel expone en la Sección VI. Está claro que el objetivo de HkAd no es hacer una exégesis de la *Fenomenología* ni basarse directamente en ella, sino un diagnóstico del mundo contemporáneo que se ayuda de elementos de la *Fenomenología* para esclarecer fenómenos.

Hegel sistematiza la contraposición ente Ilustración y Fe en tres ejes: el primero cómo se conciben a sí mismas, el segundo cómo conciben al mundo y el tercero como conciben a la otra autoconciencia que se les opone. Y estos ejes se documentan en discursos, que por momentos se vuelven diálogos. Para determinar los tres lados arriba mencionados, Hegel apela a lo que ellas *dicen a la otra* de sí, del otro y del mundo, se interpelan sobre estos temas y se contestan. Creo que las reconstrucciones de Hegel son limitadas: si por un lado captan discursos reales, por otro estos quedan modificados en función de lo que Hegel predetermina.

Pero no es el lugar aquí para discutir esas limitaciones, sino más bien el de indicar, brevemente, las virtudes posibles en vistas a la situación contemporánea. Una dialéctica de este tipo, esto es *entre sujetos*, en primer lugar, debería atender lo mejor posible a esos discursos: qué dicen ellas de la dignidad, del sentido de la vida, de qué es lo que vale, de cómo piensan la convivencia posible con quien difiere, entre otras cuestiones. En segundo lugar, debería sincerar de qué lado se encuentra quien escribe. Puede legítimamente pretender estar «por arriba» como lo hace el «nosotros» hegeliano; en tal caso debería indicar y fundamentar su carácter situado o no situado. Una dialéctica abierta así puede colaborar para evitar la idolatría, la mitificación y la cosificación, *de sí y del otro*, preservándoles su carácter de *sujeto*. Preservaría también la auténtica *diferencia*, de modo que esta no quede reducida al absurdo de una *diferencia genérica* y habilitaría la posibilidad de trabajar y confrontarse con diferencias sustantivas, a fin de no estancarnos en repeticiones ni en superaciones aparentes.

Referencias bibliográficas

- Foucault, Michel (2001).** Qu'est-ce que les Lumières? En *Dits et Ecrits*, Tomo IV, Paris, Gallimard. Texte nro. 339 (1984).
- Habermas, Jürgen (1989).** Horkheimer y Adorno: el entrelazamiento de mito e Ilustración. En Habermas, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de Jiménez Redondo, M., Buenos Aires, Taurus, pp. 135–162 (1985).
- Habermas, Jürgen (1994).** *Die Moderne, ein unvollendetes Projekt*, Leipzig, Reclam (1980).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1968 y ss.).** *Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm Jenaer kritische Schriften (1968).** Buchner, H. und Pöggeler, O. (Hrsg), en Hegel, G. F. W. 1968 y ss. Band 4 (1802).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm Phänomenologie des Geistes (1980).** Bonsiepen, W. und Heede, R. (Hrsg.), en Hegel, G. F. W. 1968 y ss., Band 9 (1807).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrissen (1992).** Bonsiepen, W. und Lucas, H–Ch. (Hrsg.), en Hegel, G. F. W. 1968 y ss., Band 20 (1830).
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm Wissenschaft der Logik (1978) Hogemann, F.** und Jaeschke, W. (Hrsg.), en Hegel, G. F. W. 1968 y ss., Band 11 (1812/1813).
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor (1997).** *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Sánchez, J. J., Madrid, Trotta, 2da. edición (1969).
- Hinchman, Lewis (1984).** *Hegel's Critique of the Enlightenment*, Florida, U.P. of Florida.
- Kant, Immanuel (2004).** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Timmermann, J. (Hrsg.), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht (1786, 2da ed.).
- Siep, Ludwig (2015).** *El Camino de la Fenomenología del espíritu. Un comentario introductorio al Escrito sobre la Diferencia y la Fenomenología del espíritu de Hegel*, trad. de Rendón, C., Madrid, Anthropos (2000).
- Siep, Ludwig. Estado secular y conciencia religiosa. Dilemas en la teología política de Hegel, trad. de Sisto, H. M. En Sisto (2023), 183–216.**
- Sisto, Horacio Martín (1999).** *Algunas interpretaciones de la Ilustración y su relación con Hegel: La radicalización de la autonomía racional como imanentización de toda trascendencia*, La Plata, Memoria Académica Fahce–Universidad Nacional de la Plata.
- Sisto, Horacio Martín (2002).** La clave del Iluminismo para Horkheimer y Adorno, *Revista de Filosofía y Teoría Política*, Nro. 34, 283–293.
- Sisto, Horacio Martín (2016).** La incidencia de la biografía en el concepto hegeliano de experiencia: el caso de la hipocondría, *Estudios Hegelianos*. Vol. 13. Nro. 3, 95–134.
- Sisto, Horacio Martín (Ed.) (2023).** *Cultura, Religión y Estado. Hacia una tectónica de las grietas sociales*, Buenos Aires, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.
- Sisto, Horacio Martín (2023b).** El origen común de la Ilustración y la Fe en la Cultura, según la *Fenomenología del espíritu*. En Sisto (2023), 245–266.
- Sisto, Horacio Martín (2023c).** El combate y el contagio mutuo entre la Ilustración y la Fe como teoría del concepto. En Sisto (2023), 267–304.