

CAPÍTULO 3

EL HEGEL METAFÍSICO DE HEIDEGGER

1. La interpretación de la Metafísica como Onto-teo-logía según M. Heidegger¹⁹⁷

Para Heidegger la filosofía es aquel pensar propio de occidente que busca determinar al ente en su ser. Su punto de partida está en los entes mismos, en lo finito, en lo limitado, en las cosas mismas (siguiendo la consigna de la fenomenología de Husserl). El ser-humano, en cuanto ser mortal, está en medio de ellas y tropieza con ellas, en las dimensiones propias de su existencia: el espacio y el tiempo, lo que implica la apertura del mundo como mundo. Así, la filosofía se constituye como tal al configurar un modo propio de preguntar sobre los entes. Entonces, por un lado, la cuestión fundamental inherente a esta actividad es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto tal. Esta cuestión apunta a la *estructura ontológica* del ente.

¹⁹⁷ Como se ha aclarado en el capítulo anterior, se suele distinguir, escolarmente, un *primer Heidegger* que construye la filosofía del *Da-sein*, la pregunta por el ser y su sentido a partir de *Ser y Tiempo*, y un segundo Heidegger que produce un quiebre o giro en su filosofía en vías de la destrucción de las categorías metafísicas occidentales. Ahora bien, debemos aclarar que no se debe vincular al segundo Heidegger con la instauración de una nueva filosofía dado que de lo que se trata en Heidegger siempre es de preguntar por el ser y su sentido, y ello está presente en el recorrido de todo su pensamiento, es decir, esto lleva al pensador alemán a reconocer que nuestra época es metafísica y a asumirla como tal, pues ello es siempre una interpretación de lo que “es”, i. e., de la diferencia y del acontecimiento.

Por otro lado, se pregunta ¿por qué es el ente y no más bien la nada? Esta cuestión resalta el carácter contingente de todo ente mundano, pero, equívocamente, a lo largo de la historia¹⁹⁸ occidental, se ha asociado dicha pregunta, con el ente último del que todo surge y del que todo depende. Esta interrogación apunta a la estructura teo-lógica del ente supremo. Por ello es que para Heidegger la filosofía y más específicamente, la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica.

Entonces, la metafísica es aquella disciplina que teoriza sobre el ente en cuanto ente, en busca de su estructura general –ontología–, y la teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes –teología. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones¹⁹⁹ que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale

¹⁹⁸ El término *historia* es una noción sumamente relevante en la filosofía heideggeriana pues además de la diferenciación entre *Historie* y *Geschichte* (Vid. *Infra*) hay que hacer una aclaración más para eliminar ciertos equívocos. La noción de historia entendida como *Geschichte* funciona, en la filosofía de Heidegger, de modo sincrónico en cuanto interpretación del ser como fundamento de lo ente; y no de modo diacrónico, es decir, no debemos comprender que, Heidegger, a partir de un hecho dado lo reconstruya históricamente, sino que Heidegger hace coincidir la historia con un modo de pensar la realidad determinado, llamado metafísica. Por eso, en Heidegger, debemos hablar de la historia de una interpretación y no de historia de hechos, ya que de lo que se trata aquí es de una historia sin partes, pues solo hay un hecho histórico occidental que es el acaecimiento de la metafísica. Por ello la metafísica no es una etapa en la historia de occidente sino que debe reconocerse como época, es decir, la época en donde se ha eliminado el tiempo, dentro del tiempo; y esto nos lleva nuevamente al problema fundamental del que parte Heidegger en su filosofía y que recorre todo su pensamiento, el problema es que nuestra época es metafísica, y estamos en ella; es decir, interpretamos todo real metafísicamente. Pero reconocer esto mienta, de algún modo, un tránsito; pues reconocer a la metafísica como el único horizonte de comprensión e interpretación posible conlleva la posibilidad de postular un enfrentamiento. Pero tal enfrentamiento no consiste en proponer un nuevo principio de interpretación de la realidad, o postular algo así como una nueva filosofía, sino en comprender que la historia es metafísica.

¹⁹⁹ Tal conexión es lo que en la tradición filosófica-metafísica se ha considerado como *principio de identidad* (Vid. *Infra*).

a pensar lo im-pensado²⁰⁰ en la metafísica, y esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama 'historia de la metafísica' a la forma de pensar que desde Platón hasta Hegel y Nietzsche se despliega como teoría general del ser del ente y como teoría del ente supremo (onto-teo-logía), dado que se ha olvidado al ser mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Por lo tanto, no se debe pensar que para Heidegger hay diferentes épocas²⁰¹ históricas sino que hay una sola época

²⁰⁰ Lo no-pensado, no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar, o los temas que quedaron marginados de la reflexión y del pensar conceptual, sino más bien a lo que aparece como olvidado en la historia del ser, en la metafísica, pero que, precisamente, por aparecer así, ha dado lugar a la misma metafísica. Lo im-pensado no fue olvidado al principio de esa historia, y por eso no es algo que hubiera que recuperar, sino que es lo que está presente en cada pensador en el modo de la ausencia.

²⁰¹ El término época nombra el destino histórico guiado por el ser mismo. El ser se manifiesta en el ente, pero se retiene a sí mismo en cuanto ser, puesto que sólo aparece como ente, como algo que es, y en lo que es, se muestra la verdad del ente. En el ente sólo hay una aparición: la de su verdad, la cual deja en sombras la revelación del ser. Este acontecimiento, en el que se detiene la aparición del ser presente en pos de la presencia de lo ente, Heidegger lo llama "época": el exhibido ocultarse del ser. El ser se sustrae al desentrañarse en el ente, y, de este modo, se retiene a sí mismo. El originario signo de esta retención está en la *a-létheia*. Al producirse el des-ocultamiento de todo ente, se funda el ocultamiento del ser. Pero cada etapa de la historia de la metafísica está pensada a partir de la experiencia del olvido del ser. El olvido del ser, que se produce en la metafísica, deriva del ser mismo. Por eso, la metafísica está destinada a constituir, a través de los entes, las distintas etapas de la historia del ser pero dentro de un mismo y único horizonte de comprensión, el de la época metafísica. Es evidente, entonces, el nexo interior que une la metafísica con la historia, ya que ésta supone el ocultamiento necesario del ser, y aquella se define por su olvido. Pero la historia (*Geschichte*) es el proceso en el cual el ser ad-viene en el ente des-ocultándolo, pero ocultándose él mismo. Entonces, para Heidegger, la historia está configurada por lo que llama "*destino del ser*", ello refiere al significado que asume en el lenguaje la noción de "ser" en una época determinada, o en una civilización; sentido del que depende la aprehensión de la realidad en general que un grupo cultural determinado tiene para relacionarse entre sí y con el mundo que lo circunda. La historia de la metafísica occidental constituye, pues, una forma propia de lenguaje para expresar esa relación asentada, de modo general, en la estructura proposicional "S es P". De acuerdo a cómo se pre-comprenda al "es", ello determinará la relación y el modo de aprehender lo real manifestado a través

que se ha desplegado en la historia occidental: la que nombra el término *metafísica*. Así, la pregunta por el ser se ha transformado, desde el comienzo de la historia de occidente, en una pregunta por lo que tiene de general cada ente y por el ente del que dependen todos los demás. Pero acá aparece un *extravío o enlace equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.²⁰² Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. Pero *al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente*. Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de todo lo existente. Ello constituye el olvido de la diferencia y la imposibilidad de pensar la irrupción de la novedad en cuanto tal, pues lo nuevo siempre es explicado, atribuido o fundamentado por un ente supremo, que funciona como centro organizador, garante de la existencia de todo ente y dador de sentido, de acuerdo al modo de pensar onto-teo-lógico explicitado aquí.

Ahora bien, cuando Aristóteles define al hombre como un ser viviente dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres vivos, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas,²⁰³ asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia y planteando así el escenario sobre el cual la filosofía se constituirá en metafísica. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de la demostración. Pero Aristóteles cae en la cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo, pues-

del lenguaje. Es decir que lo que está siempre en juego, en toda época, es el “entre” (*zwischen*) de la proposición, el “es”. Ello es lo que problematiza la pregunta: ¿qué y por qué la diferencia?

²⁰² Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad y de oposición metafísica (Vid. *Infra.*).

²⁰³ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1998, Libro alfa, p. 74, 982^a.

to que caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida lo que destruiría la esencia misma de la demostración. Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren ser demostradas, porque estas proposiciones son absolutas, universales y necesarias; además, deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes: “La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar la reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales”.²⁰⁴ Queda, así, fundada la metafísica como ciencia que estudia al ente en cuanto ente, es decir, lo que es en tanto que es y las propiedades que por sí le pertenecen. En este sentido, se piensa al ser con miras al fundamento de los entes.

De acuerdo a esta sistematización, la metafísica ubica en un lugar privilegiado a ciertas proposiciones (principios evidentes), que permiten un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real en cada etapa de la historia del ser.²⁰⁵ En el caso de la etapa antigua, el ser (como fundamento de lo ente) es comprendido como elemento determinante (principio evidente) con respecto al pensar: “*El ser es*”,²⁰⁶ afirma Parménides. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente, el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto adecuación (*adaequatio*) del pensamiento

²⁰⁴ Corti, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Buenos Aires, 1985, p. 43.

²⁰⁵ La noción *historia del ser* no debe comprenderse como la reconstrucción cronológica de un hecho determinado, como podría mal interpretarse en Heidegger, la reconstrucción histórica de la figura de Platón y su comprensión del ser del ente como idea; y las sucesivas figuras que aparecen en la historia de la metafísica hasta culminar con Nietzsche y la noción de voluntad de poder como despliegue y realización de la metafísica en cuanto planetarización del dominio técnico. Esta imagen escolar de Heidegger debe ser desechada porque la historia como *Geschichte* nombra el acontecimiento por el cual se ha interpretado de una manera determinada al ser del ente, es decir como fundamento.

²⁰⁶ Eggers Lan, Conrado, y Juliá, Victoria, *Los filósofos presocráticos*, Editorial Gredos, Madrid, 1994; tomo I, p. 437.

y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos, en sentido lógico, y forman una unidad, en sentido óntico.

Por otro lado, en la etapa moderna, el pensar se determina a sí mismo (principio evidente) como elemento determinante con respecto al ser que, a su vez, implica la disposición de una nueva concepción de la verdad definida como certeza; certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). “*Pienso, luego soy*”,²⁰⁷ afirma Descartes, dado que fuera del pensamiento nada hay; el ser, necesariamente, tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser, en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general en cuanto que es el ente privilegiado, entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.²⁰⁸ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es

²⁰⁷ “Pero advertí enseguida que aún queriendo pensar, de ese modo, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa. Y al advertir que esta verdad –pienso, luego soy– era tan firme y segura que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no eran capaces de conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulos como el primer principio de la filosofía que buscaba”. Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 108. Es el pensamiento el que afirma al ser, en donde descubrimos que pensar y ser se nos presentan idénticos. El pensar es fundamento que afirma al ser del hombre como substancia pensante. El pensamiento se presenta como fundamento, en tanto ser del ente.

²⁰⁸ “No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención y no comprender, en mis juicios, nada más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno para ponerlo en duda”. Descartes, René, *Discurso del Método*, Alianza, Madrid, 1999, p. 95. Las notas distintivas de la verdad en cuanto certeza son la claridad y la distinción, pero, asimismo, requieren de un fundamento absoluto e indubitable que satisfaga esta nueva esencia de la verdad. La constitución del yo, en cuanto sujeto ab-

cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del *ego-cogito*.

Como se ha expuesto *ut supra*, Heidegger muestra que, en esta sistematización aristotélica y a lo largo de la historia del pensamiento occidental siempre se ha pensado presuponiendo²⁰⁹ el principio de identidad. ¿Qué entendemos por tal principio y cómo opera en la lógica filosófica occidental? El principio de identidad²¹⁰ afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$.²¹¹ Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar.²¹² La tradición filosófica convirtió en principio de iden-

soluto y fundamento del representar claro y distinto, es quien va a reclamar para sí la esencia de la verdad en cuanto certeza.

²⁰⁹ ¿Qué significa pre-sub-puesto? *Puesto* significa, algo que es instalado, afinado, afianzado, en un lugar. *Sub* significa, que eso puesto es un soporte por debajo, es cimiento que sustenta toda la estructura. Por último, *pre* significa, que eso puesto por debajo que cimienta toda la estructura, es puesto de antemano quedando in-pensado, y por lo tanto, está a salvo de todo cuestionamiento, litigio y análisis por parte del pensamiento.

²¹⁰ La primera formulación de la noción de identidad aparece dentro del pensamiento occidental en el pasaje del fragmento B 2 del Poema de Parménides que reza “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”, que Heidegger vierte al alemán como “Das Selbe nämlich ist Vernehmen (Denken) sowohl als auch Sein”, y que traducimos a nuestra lengua hispana del siguiente modo: “Lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser”

²¹¹ La identidad, en su sentido originario, es ontológica, pero nosotros recibimos tal principio de la tradición filosófica, en donde aquel sentido fue reemplazado por el lógico Aquí, la lógica guía al pensamiento filosófico en tanto establece qué es digno de pensarse y qué no. Cf. GA 9. Traducción Española: GA 9. Traducción Española: Heidegger, Martin, “¿Qué es Metafísica?”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

²¹² El principio de identidad no lo formula Aristóteles, pero él supone la auto-identidad de cada ente consigo mismo; sobre todo en la formulación canónica del principio de no contradicción. Estamos hablando, naturalmente, del principio de identidad de la llamada “lógica de predicados”, esto es, $(x) (x = x)$, donde x es una variable de individuo. Igualmente, esto no está formulado de

tividad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido; el primer principio señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto, y el segundo, señala que todo ente es o no es, no es posible la formulación de una tercera posibilidad. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*”.²¹³ Lo que expresa el principio de identidad, en la historia de la metafísica, es que la unidad de la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente, y se constituye como supuesto de todo pensar, en la medida en que es una ley que dice, que a cada ente, le corresponde la unidad e igualdad consigo mismo.²¹⁴ Igualdad y unidad pertenecen a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si los rasgos fundamentales del ser son la unidad y la igualdad, estos rasgos son concebidos como fundamentos de todo lo ente (unificados por el principio de identidad), posibilitando su aparición y su permanente presencia en la unidad de la identidad²¹⁵ de sí mismo. Pues en toda fundamentación, presuponer al principio de identidad permite poner en marcha la lógica de oposición disyuntiva que se despliega a lo largo de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque si lo mismo (*to autó*, en griego; *idem*, en latín; *das Selbe*, en alemán) se comprende como igualdad lógica

este modo en Aristóteles; y menos aún aparece formulado en el corpus que una proposición es idéntica a otra proposición ($A = A$), donde la letra A es una variable proposicional.

²¹³ Eggers Lan, C., y Juliá, V. E., *Los filósofos presocráticos*, Gredos, Madrid, 1994, tomo I, p.436-438.

²¹⁴ Cf. Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986, p. 154.

²¹⁵ La palabra identidad deriva del griego τὸαὐτὸ que significa “lo mismo”, comprendida así identidad quiere decir mismidad y no igualdad. Tal fórmula encubre lo que, en su origen, la identidad anuncia. Este cambio de sentido (de mismidad a igualdad y unidad), en la comprensión de la identidad, produce un extravío en el pensar occidental, claramente señalado por Heidegger, constituyendo la historia de la metafísica, y disolviendo la esencia de la filosofía relativa a problematizar la diferencia, en onto-teo-logía.

y unidad onto-lógica; la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. Pues *al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica.*

Entonces, cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta “¿qué es el ser?”, ha respondido con el planteamiento de otra diferencia, no centrada en la problematización del ser²¹⁶ y el ente, sino “lo ente que es verdaderamente ente (la idea), esto es, aquel ente privilegiado entre todos los demás entes, que cumple la exigencia de la determinación del ser, en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad, y lo ente que no es verdaderamente ente (las cosas sensibles)”²¹⁷. Por medio de esta última diferencia, han ocurrido dos cosas: primero, se ha dado un olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente; y segundo, se ha remitido la verdad a uno de los lados en que ahora está dividida la realidad (lógica binaria y de oposición), con lo cual se ha identificado (principio de identidad) la verdad con lo que las cosas tienen en general

²¹⁶El ser fue concebido como presencia de lo presente. En este caso, el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal cosa aconteció en los albores de la filosofía occidental. Los primeros pensadores griegos concebían al ser como *phýsis*, entendiendo por ella la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, regulándolas y manteniéndolas en lo que *son*. A la esencia de esta fuerza le corresponde un mostrarse o exhibirse; por eso, la *phýsis* es fuerza imperante en tanto que brota, emerge o nace, es decir, en tanto se muestra o se manifiesta. En semejante mostrarse se revela, justamente, como fuerza imperante.

El ser es apareciendo. Pero si el ser es siendo, tendrá que aparecer en lo que es, o sea, en un ente. Lo que no aparece, lo oculto, está fuera de la *phýsis* y no es. Al des-ocultamiento del ser en el ente, los griegos lo denominaron *a-lethéia*, des-ocultamiento. Este salir del estado de des-ocultamiento, se igualará al ser, entendido como *phýsis*, y también con la apariencia. Semejante triple identificación (ser, verdad y apariencia) muestra la experiencia radical que los griegos tuvieron del ser. La metafísica nació, pues, con el simultáneo olvido del ser.

²¹⁷ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 18. Aquí se pone de manifiesto el olvido de la diferencia ontológica en favor de la diferencia de modos de ser: qué-es (esencia), y qué-es (existencia).

y en común,²¹⁸ las ideas; y que a su vez, ellas son condición de posibilidad de todos los entes porque de ellas dependen (onto-teo-logía), pues las ideas están más allá de lo físico (en el ámbito supra-sensible cuya característica es la permanente presencia y la inmutabilidad).²¹⁹ Lo dicho da cuenta de porqué la metafísica²²⁰ es comprendida en la tradición occidental como onto-teo-logía.

En la metafísica entonces, se comprende al ser del ente desde una doble perspectiva: como onto-logía (como esencia general de todo lo ente) y como teo-logía, (como fundamento supremo y absoluto del que depende la existencia de los entes particulares en general). Pero la comprensión de qué sea ontológico y teológico en cada caso depende de la etapa histórica que acaezca en la historia del ser. Es decir, si lo que surge como respuesta a las preguntas ¿qué es el ser? y ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, es un ente determinado, que es pensado en lugar del ser (como fundamento de lo ente), lo que ha ocurrido es una transformación radical del sentido original de la filosofía: es lo que ya hemos denominado “extravío” (*Irre*), que da comienzo a la metafísica y su historia. Para Heidegger, este extravío ya aparece con Platón, quién queriendo garantizar la dimensión original de la filosofía, destruyó el suelo en donde ésta nació, al dirigirla por un camino extraviado y llevándola fuera de su

²¹⁸ Recordemos que en la filosofía platónica las ideas conllevan el doble tratamiento metafísico (onto-teo-lógico), en el sentido de que la idea caracteriza en general lo ente, esto es, la idea como condición de posibilidad de todo ente, pues cada ente particular por ser y para serlo tiene que participar (fundamentarse) en ellas; además, todas las ideas tienen su fundamento último en la idea de Bien.

²¹⁹ Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 17-18.

²²⁰ Para los griegos, el ente como tal, en su totalidad, es *phýsis*: es decir, su esencia y carácter consiste en ser la fuerza imperante que brota y permanece. Más tarde, *tá physiká*, significó el ente natural, aunque todavía se seguía preguntando por el ente como tal. En griego, “traspasar algo” “por encima de”, se dice *metá*. El preguntar filosófico, por el ente como tal es “*metá tá physiká*”, lo cual refiere a algo que está más allá del ente; esto es, “metafísica”. Cf. GA 40. Traducción Española: Heidegger, Martín, *Introducción a la Metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1969, p. 55-57.

inicio.²²¹ De este modo, Platón contesta a la pregunta ¿qué es el ser?, respondiendo, ‘el ser es la idea’; porque es aquello que tiene de general cada cosa que es, y aquello que hace posible que las cosas sean.²²² Estas nociones no pertenecen al ámbito de las cosas sensibles, individuales y físicas; no pertenecen a la *phýsis*, sino a un ámbito que se define por oposición al mundo físico.²²³ Este mundo tiene como característica fundamental ser un lugar en donde hay movimiento, en donde el nacimiento y la desaparición se suceden. Pero, en el ámbito opuesto al físico, lo que no hay es tiempo, o lo que es lo mismo, se da el tiempo bajo la forma de la “permanente presencia”. La *idea* es el ser común que corresponde a un incontable número de cosas individuales, y, que, además, procura la seguridad de la inalterabilidad, la eternidad ajena al tiempo de las cosas, en cuanto que pertenecen a un tiempo que es constantemente presencia. Las ideas son lo verdaderamente real pues no cambian ni devienen.²²⁴

De lo que llama Heidegger historia de la metafísica el tiempo ha desaparecido, no se ha eliminado, simplemente no ha sido pensado; y ello quizás, porque ha sido utilizado y manipulado. Preguntemos ahora ¿qué es la idea? Frente a la cosa, es la verdad, pero a su vez la idea es una abstracción; porque es una determinación que no contiene nada. Vale como soporte vacío. Si la historia occidental es el desenvolvimiento de la metafísica, y eso quiere decir de la idea, esto viene a significar que la historia es el desenvolvimiento de la nada, pues éste es el ser de la idea. Ese desenvolvimiento, lo es no sólo de la metafísica, sino del nihilismo como claramente advierte Nietzsche. Para Heidegger,

²²¹ Para Heidegger hay una diferencia esencial entre comienzo e inicio. Inicio, hace referencia al ploteo de la pregunta que da origen a la filosofía en cuanto tal: ¿qué es el ser?; en cambio, comienzo, nombra el olvido de la diferencia ontológica que da origen a la historia de la metafísica.

²²² Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-17.

²²³ Atienda el lector a la lógica de oposición presente en la metafísica platónica.

²²⁴ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 16-18.

que recoge el término a partir del sentido que este pensador le otorga, metafísica es sinónimo de nihilismo. La historia del nihilismo o historia de la metafísica es la historia donde se olvida al ser, que comienza con Platón, y termina cuando se hace patente que allí donde se decía que estaba lo verdadero, efectivamente no hay nada. Cuando esto se hace patente, lo que ha ocurrido es que la metafísica ha llegado donde tenía que llegar, a su final, a su consumación.²²⁵

2. El lugar de Hegel en la historia de la Metafísica según la interpretación de M. Heidegger

Como se ha mencionado en el apartado anterior, Heidegger sostiene que con Hegel y Nietzsche se *consume* la metafísica entendida como onto-teo-logía. Es decir, la metafísica, como destino histórico de occidente, ha desplegado todas sus posibilidades y ha llegado a su forma más elevada y más perfecta de fundamentación de la totalidad de lo ente y su dominio, y por eso mismo, como tal, la metafísica ha agotado todas sus posibilidades. Sin embargo, esto no implica que la metafísica haya acabado, sino que ella no puede dar nada nuevo, es decir, no hay en ella posibilidad de que lo nuevo irrumpa; pues, en la metafísica, todo lo que acontece resulta justificado y fundamentado onto-teo-lógicamente.

Ahora bien, en occidente, el acontecimiento esencial que condiciona tanto a la metafísica como a la historia es que se piensa al ser del ente como fundamento mientras que el ser mismo y la diferencia como tal se sustraen. Es decir, Heidegger piensa que en esta historia hay un 'olvido del ser' (*Seinsvergessenheit*). Esta noción puede ser comprendida desde dos elementos relevantes: por un lado, tal ocultación está dada por el ser mismo; pero por otro lado, el hombre olvida el acontecimiento de dicha oculta-

²²⁵ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 21-23.

ción. Para Heidegger, a partir de esta estructura acontecimental de la metafísica es posible reconstruir la historia occidental cuyo carácter peculiar es ser onto-teo-lógica, desplegada desde los griegos hasta la modernidad. Pero la filosofía moderna adquiere una relevancia distintiva para Heidegger porque: por un lado (a.), la verdad es comprendida como certeza (de la representación), y por otro lado (b.), la substancia deviene sujeto y es entendida como ego. Aquí se prepara el marco conceptual para que luego, Hegel logre la construcción de un sistema donde todas las diferencias entitativas sean superadas a través de la mediación dialéctica y llevadas hacia el saber absoluto.

a. La transformación de la esencia de la verdad en certeza según la interpretación de Heidegger

Según Heidegger, en la época moderna aparece una nueva concepción de la verdad: la certeza. El nombre expresa que la verdad es un saber que se funda en la conciencia. La certeza designa la conciencia de lo sabido y a la vez la conciencia de sí. Éste es el modo determinante del conocimiento científico moderno.

La tesis que sostiene Heidegger es que el cambio en la concepción de la verdad como *adaecutio* hacia la certeza moderna no significa una ruptura con el pasado, sino más bien la continuidad de la idea medieval de la verdad. Este aspecto sobre la continuidad de la noción de verdad es un elemento relevante en la interpretación heideggeriana.

En la Edad Media la verdad es concebida como *adaecutio*: adecuación del intelecto a la cosa, según la fórmula corriente. Pero ésta es ambigua. En “De la esencia de la verdad”,²²⁶ Heidegger distingue dos sentidos diferentes que se expresan en fórmulas diversas. Según el primer sentido, la verdad es la adecuación de la cosa al intelecto. El intelecto es aquí el intelecto divino. La cosa, es el ente creado. Según el segundo sentido, la verdad

²²⁶ Heidegger, Martín, GA 9. Traducción Española: “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

es la adecuación del intelecto a la cosa. La cosa es aquí la cosa tal como se da al hombre. El intelecto, a su vez, es la facultad humana. Esta otra fórmula no habla pues, de la verdad de la cosa, sino de la verdad del juicio. Heidegger se pregunta cómo es posible tal concordancia. El hombre es también creatura, y a diferencia de los otros entes, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, quien ha puesto en él un entendimiento análogo al suyo. Gracias a esta analogía, el entendimiento humano puede encontrar, en la cosa, la idea divina creadora, concordando así indirectamente con el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad de la cosa, como la verdad del juicio, tiene su último fundamento en Dios.

Si se aceptara semejante concepción teológica de la verdad tal como la interpreta Heidegger, el saber sería incapaz de alcanzar la indubitabilidad. Pues Dios, fundamento del saber, es también algo sabido por el saber. Para que este saber respecto de Dios fuese indubitable, sería preciso que tuviera una garantía de su verdad distinta de Dios. Mientras no posea tal garantía, Dios es vulnerable a la duda, y no puede, por ello, convertirse en fundamento de la certeza. Si se habla de una continuidad en la comprensión de la verdad, ¿en qué consiste, entonces, el paso de la concepción teológica de la verdad a la certeza? Heidegger nos da una respuesta a esta pregunta mostrando que en la edad media actúa ya una tendencia hacia una cierta certeza, la cual, al desarrollarse históricamente, desemboca en la certeza cartesiana. Esta evolución tiene a la vista la concepción medieval del hombre. Éste, gracias al cristianismo, centra su existencia en relación con Dios. Su vinculación con el mundo la considera como algo que tiene que superar para conquistar su esencia, es decir, su cercanía con Dios. Por ello, el interés primordial del hombre radica en buscar una certeza, una seguridad que le garantice el cumplimiento de dicha tarea. Pero, semejante certeza, no puede adquirirla por medio de su propio saber, sino por medio de la fe,

que le ayuda a encontrarla en Dios, fuente de toda verdad, y en la Iglesia, guardiana y administradora de la verdad revelada.²²⁷

Lo verdaderamente real (*actus purus*) es Dios: realidad efectiva (*actualitas*), él es la causalidad eficiente. La causalidad suprema es el *actus purus* como *summus bonum*, y en cuanto fin último, fija en la causa primera toda realidad de lo real. Mediante la fe, el hombre tiene certeza de la realidad de lo supremo. La causalidad de lo supremo asigna así al hombre una determinada especie de realidad, cuyo rasgo fundamental es la fe. En la fe reina la certeza. El hombre sólo puede estar en ese vínculo de la fe si, al mismo tiempo, desde sí y en cuanto él mismo, se inclina hacia lo vinculante; y en tal inclinación se libra a lo creído, y, de ese modo, es libre. La libertad del hombre reina en la fe y en su certeza.²²⁸

Pero el hombre no sólo se relaciona con Dios y el mundo creado por él de manera creyente. También se relaciona con lo real en virtud del *lumen naturale*. Todo comportamiento y todo obrar humano natural tiene tanto más que basarse necesariamente en una certeza llevada a efecto por el hombre mismo y para él mismo, cuanto que lo sobrenatural se funda, de cierto modo, en el comportamiento natural de acuerdo con la proposición: *gratia supponit naturam*. La esencia de la verdad del comportamiento natural del hombre tiene que ser la certeza. Esta exigencia de un auto-aseguramiento de la consistencia natural del hombre llevado a cabo por él mismo, no surge de un alzamiento en contra de la doctrina de la fe, sino que es, por el contrario, la consecuencia necesaria de que la verdad suprema tenga el carácter de certeza de salvación. Entonces, la transformación esencial de la verdad

²²⁷ Cruz Velez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, Sudamericana, Buenos Aires, 1970; pp. 127-129.

²²⁸ Heidegger, M. GA 6.2, p. 387-388, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 347-348.

en certeza del representar está determinada por la esencia del ser como *actus purus*.²²⁹

Sin embargo, esta certeza no es absoluta. No todo hombre posee la fe. Esta puede perderse o no recibirse nunca. Pero, aún en este caso, la necesidad de seguridad no desaparece. Fuera de la religión, desligado de Dios, el hombre sigue afanándose en torno a la seguridad, pero ya no respecto a la salvación como acercamiento a Dios, sino respecto a sí mismo y al mundo, que es lo que queda después de la desligación. Para ello sólo posee ahora su propio pensar, para el cual tiene que buscar una garantía de su certeza sin salirse de él hacia una instancia extraña. Entonces, la verdad se convierte en la certeza, la verdad del hombre que ha perdido la fe, es decir, en la indubitabilidad del saber que se sabe así mismo y por sí mismo como incommovible.²³⁰

Si, de este modo, la representación natural de lo real, llevada a efecto por el hombre mismo, también es sustentada y guiada por la verdad como certeza, entonces todo lo real, todo ente verdadero tiene que ser un ente cierto. Algo verdadero es algo que el hombre lleva ante sí de modo claro y distinto, y que, en cuanto así llevado ante sí (representado), se lo remite a sí, para, en tal remisión, poner en seguro lo representado. La seguridad de tal representar es la certeza. Lo verdadero, ahora, es lo efectivamente real. El representar libre de dudas es el representar claro y distinto. La realidad es la objetividad guiada por y para el representar cierto.²³¹

En suma, la certeza reivindica desde sí, en cuanto esencia de la verdad, que lo que se puede saber y lo sabido sea verdaderamente real, y de ese modo puesto en seguridad. La certeza es la seguridad de todo lo representado. Por eso, la certeza exige una infraestructura que la satisfaga, que expresamente yazca allí

²²⁹ Cfr. Heidegger, M., GA 6.2, p. 387-388, Traducción española: *Nietzsche II*, p. 348.

²³⁰ Cruz Velez, Danilo, op. cit. pp. 129-130.

²³¹ Cfr. Heidegger, M. GA 6.2, p. 388-389, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 348-349..

delante, de modo constante, como fundamento del representar. Tal exigencia de la certeza apunta a un *fundamentum absolutum et inconcussum*, a un cimiento que no dependa de una referencia a otro, sino que esté de antemano desligado de esa referencia y descansa en sí mismo. Entonces Heidegger se pregunta cuál es el ente capaz de adecuarse a la esencia de la verdad, entendida ahora, como certeza.²³²

b. La transformación del sujeto en ego según la interpretación de Heidegger

El término sujeto viene del latín *subjectum*, que a su vez, es traducción del vocablo griego *hypokeímenon*.²³³ Este es un concepto que proviene de la ontología aristotélica. Etimológicamente, *hypokeímenon* significa ‘lo sub-yacente’. Etimológicamente, *subjectum* significa ‘lo arrojado a la base’, ‘lo sub-puesto’; y ontológicamente, el *esse in se*, en el que reposa y se fundan las propiedades. *Subjectum* es el nombre para ser del ente, y asimismo, se lo piensa como independiente del yo. *Subjectum*, por ejemplo, es la casa y el árbol, la tierra y el cielo. En cambio, lo que en la edad media se llamó *objectum*, sí está íntimamente vinculado al yo. Etimológicamente, *objectum* es lo ‘puesto delante’; ontológicamente, es lo ‘proyectado por el yo’, el producto de su actividad representante. No designa lo real sino lo representado. Por ejemplo una montaña de oro es un *objectum*. Es algo meramente subjetivo en sentido moderno.

Ahora bien, la esencia de la metafísica moderna radica en la relación sujeto – objeto. Pero estos términos no corresponden exactamente a los conceptos de *subjectum* y *objectum* medievales; pues estos modifican su significado al pasar al lenguaje filosófico moderno. En las *Meditaciones Metafísicas* y el *Discurso del Método* de Descartes podemos encontrar elementos relevantes respecto a estas modificaciones conceptuales.

²³² Ibid. pp. 349-350.

²³³ Del griego antiguo ὑποκείμενον.

Pero aquí debemos detenernos nuevamente en la interpretación heideggeriana al respecto; pues, el pensador alemán afirma que Descartes no logra un nuevo comienzo del filosofar ya que su marco teórico se desenvuelve dentro de la lógica de la pregunta por el fundamento que Aristóteles desplegara: ¿qué es ser del ente? Es decir, que el problema que vuelve a recrear Descartes es la pregunta por el fundamento desde una lógica onto-teo-lógica. En este sentido, Heidegger muestra que en la metafísica cartesiana no aparece una ruptura con el pasado, sino más bien, hay una continuidad de una misma lógica heredada. Este aspecto sobre la continuidad griega/moderna, también, de la metafísica entendida como onto-teo-logía es un elemento relevante en la interpretación heideggeriana.

Descartes pretende romper con la tradición y comenzar de nuevo a filosofar sin apoyarse en ninguna de las filosofías heredadas del pasado. Pero, la investigación histórico-filosófica ha mostrado, que no logró tal ruptura y que opera con el repertorio conceptual escolástico recibido a través de las *Disputationes Metaphysicae* del español Francisco Suárez. Pero Heidegger, por su parte, va más lejos, y busca las raíces de la reflexión cartesiana en el pensamiento griego, específicamente, en la metafísica aristotélica.

Las meditaciones cartesianas buscan una nueva ciencia del ser del ente, esto es una ciencia estricta cuyos fundamentos sean claros y distintos, para lo cual se vale del concepto de *substantia*. En este sentido, Descartes opera con la misma idea del ser que los griegos. Lo sustantivo es el substrato permanentemente presente en la cosa, en la cual los accidentes aparecen y desaparecen. *Substantia* es, pues, permanente presencia.²³⁴ Sin embargo, la pregunta por el *hypokeimenon* o *subjectum* se modifica en Descartes. Según Heidegger, este cambio de dirección se produjo gracias a la aparición de una nueva idea de verdad que posibilita al *ego cogito* representarse como lo que yace delante constante-

²³⁴ Cfr. Heidegger, M. GA 6.2, p. 132-133, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 126-127..

mente, es decir, ser *subjectum*, esto es, la seguridad de aquello sobre lo cual no puede haber nunca una duda en ningún acto del representar. El *ego*, la *res cogitans*, es el *subjectum* eminente cuyo *esse* satisface a la esencia de la verdad en cuanto certeza. De este modo, las meditaciones se designan a sí mismas como meditaciones de *prima philosophia*, es decir, como meditaciones que se mantienen en la esfera de la pregunta por el *ens qua ens*. De este modo, la *mens* humana, de acuerdo con esta distinción de yacer delante como *subjectum* reivindicará exclusivamente para sí el nombre de sujeto, de manera tal que *subjectum* y *ego*, subjetividad y yo, se volverán sinónimos.²³⁵

Ahora bien, el *subjectum* tiene el carácter de fundamento. De modo que la pregunta cartesiana por el *fundamentum primum* es la pregunta por el *subjectum primum*. Entonces, la primera pregunta de la *philosophia prima* es cuál es el *subjectum* que satisface las exigencias de la verdad como certeza, cuál es el *subjectum* indubitable. El método para encontrarlo está ya prefijado en la idea de la verdad como certeza, ¿qué impulsa a buscarla?: la duda. Descartes recorre en las primeras meditaciones todas las cosas, desde el trozo de cera hasta Dios, sin poder encontrar en ellas lo buscado. Ninguna de ellas resiste los ataques de la duda. Lo único que queda como indubitable es la duda misma. Pero el dudar es un modo de pensar. Por lo tanto, el *ego cogito* es el *subjectum* por excelencia. En él tienen que reaparecer las notas del *hypokeímenon*. En efecto, el *ego* es el único ente que, en sentido estricto, reposa en sí mismo. Sus propiedades, es decir, sus *cogitationes*, reposan en él, pues son actos suyos. El yo, es el que subyace a todos los actos, el soporte.²³⁶ Así, todos los entes restantes tienen a la base el yo como su fundamento. Si llevamos esto hasta sus últimas consecuencias, es inevitable la conclusión: el único *subjectum* es el yo.²³⁷

²³⁵ Cfr. Heidegger, M. GA 6.2, p. 392-394, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 352-354.

²³⁶ Cf. Cruz Vélez, Danilo, *Filosofía sin supuestos*, pp.131-132.

²³⁷ Ídem.

La metafísica moderna saca esta consecuencia implícita en el punto de partida cartesiano. Pero esto no ocurre de un golpe, sino en una lenta evolución. Descartes emplea, aún en las meditaciones, el término *subjectum* medieval.²³⁸ En Kant, encontramos una completa identificación de sujeto y yo, aún cuando algunas veces, muy pocas, usa al primero en el viejo sentido. A partir de Hegel la identificación es total. El sujeto y el yo son idénticos. En este sentido, el yo-sujeto es la condición de posibilidad no sólo de todas sus representaciones, sino también de la realidad efectiva y su devenir histórico.

c. Heidegger, lector de Hegel

El sistema de pensamiento hegeliano marca un hito acontecimental en el devenir histórico de la filosofía de occidente en cuanto es posible hacer ciencia y experiencia desde la consciencia; y mostrar, de este modo, que hay una racionalidad en el despliegue del ser a partir de la especulación dialéctica en su recorrido histórico. Este hito tiene dos consecuencias inmediatas para la filosofía contemporánea. Por un lado, todo pensador, directa o indirectamente, se ve obligado a tomar posición y confrontar con este sistema de pensamiento, ya que, por otro lado, Hegel lleva al pensamiento filosófico hacia fronteras que, de algún modo, delimitan el camino del pensamiento filosófico contemporáneo.

Ahora bien, Heidegger, por su parte, no desconociendo esta cuestión, toma posición y decide confrontar con el sistema de pensamiento hegeliano. Por esto mismo, dedica parte de sus escritos y su pensamiento a esta confrontación. Pero en estos

²³⁸ Para Heidegger en la metafísica de Descartes no hay un nuevo comienzo del pensar porque la noción de sujeto tiene sus raíces en la metafísica antigua. Para acentuar este aspecto de continuidad, Heidegger distingue una metafísica de la subjetividad de una metafísica de la subjetividad. La anterior a Descartes, se llama metafísica de la subjetividad, porque se determina al ser desde el *subjectum* (*hypokeimenon*). La moderna es una metafísica de la subjetividad, en cuanto se determina al ser desde el sujeto (yo).

escritos, Heidegger, se aboca a delimitar una interpretación de la filosofía hegeliana onto-teo-lógica, mostrando que en el sistema hegeliano se consuma la metafísica occidental.

Algunos textos relevantes en los que Heidegger interpreta, desde su propio marco conceptual, la filosofía hegeliana y lleva adelante una confrontación directa con ella son:

1. Hegel. GA 68, traducido como *Hegel*.
2. Hegels Begriff der Erfahrung. GA 68, traducido como *El concepto de experiencia en Hegel*.
3. Hegel und die Griechen. GA, traducido como *Hegel y los griegos*.
4. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik. GA 11, traducido como *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*.

1. En el tomo 68, dedicado a Hegel, reaparece la principal preocupación de Heidegger que es la cuestión de la diferencia ontológica, la pregunta por la diferencia entre ser y ente.²³⁹ En *Ser y tiempo* intenta abordar esta pregunta desde el marco de la fenomenología de Husserl y en el ambiente del kantismo imperante. En este contexto la pregunta por la diferencia ontológica replantea el problema kantiano de la fundamentación de la metafísica. El 'giro' crítico kantiano focaliza en la pregunta por las condiciones de posibilidad y los límites del conocimiento de los fenómenos. Heidegger pregunta por el sentido del Ser como marco de la precomprensión de la totalidad de los entes.²⁴⁰ La (re)fundamentación kantiana de la metafísica pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y obtiene

²³⁹ "...lo que llamamos diferencia entre el ente y el ser no llega para nada a ser mirada expresamente *como* diferencia; y por ello toda pregunta por la esencia y el fundamento de esta diferencia queda completamente en el ámbito de lo por entero indiferente y desconocido". Heidegger, M. GA 68: 40. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 87.

²⁴⁰ $\frac{\text{Verdad fenoménica}}{\text{Verdad nouménica}} = \frac{\text{verdad del ente}}{\text{verdad del ser}} = \frac{\text{verdad científica}}{\text{verdad metafísica}}$

como resultado las formas puras del sujeto racional, a partir de las cuales se conforma el contenido dado en la experiencia. Sin embargo, no problematiza la evolución o el desarrollo histórico de estas estructuras del sujeto.²⁴¹ Aun cuando la pregunta ontológica heideggeriana parece haber surgido de la lectura de un libro de Brentano (en el marco del ‘realismo’, derivado de la tradición católica y aristotélica en la que estaba inserto), opuesto a la perspectiva del ‘idealismo’ kantiano, el primer intento de respuesta por parte de Heidegger, sigue la orientación kantiana, centrada en la concepción trascendental del yo.²⁴² Esto da una pista sobre los tres autores que considera ‘fundamentales’: Aristóteles (antiguo), Descartes (católico) y Kant (moderno). A partir de la Vuelta/Viraje [*Kehre*], la pregunta por la diferencia ontológica se vuelve en la indagación de *lo no pensado* en el desarrollo del pensamiento, es decir, en lo ‘olvidado’ en la historia de la metafísica, lo que está en relación con sus estudios sobre Nietzsche y su comprensión de ‘la historia como error’.²⁴³ La ‘Vuelta’ sería así el abandono del ‘idealismo subjetivo’ y el retorno al ‘realismo objetivo’. Se pasa de la comprensión del ser al ser mismo como horizonte, como condición de posibilidad.

Resumiendo el itinerario heideggeriano: Kant hizo posible replantear la pregunta por el fundamento de la metafísica orientándose hacia lo olvidado en la historia del pensamiento occidental, pero el ‘fracaso’ del proyecto de *Ser y tiempo* condujo

²⁴¹ Ésta es, precisamente, la cuestión que Hegel desarrolla en la *Fenomenología del espíritu*, como una ciencia de la experiencia de la conciencia. No es de extrañar, entonces, que Heidegger haya prestado mayor interés a esta obra que al resto de la producción hegeliana.

²⁴² Al respecto, dice Gadamer: “El propio Heidegger, al pensar después de la «vuelta» [*Kehre*], abandona por su parte su concepción trascendental del yo y la fundamentación del planteamiento de la pregunta por el ser en la comprensión ontológica del *Dasein*.” (Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 130).

²⁴³ “Cuando apareció su Nietzsche en 1961 [2 vol. Destino, 2000] Heidegger señaló su importancia para comprender su trayectoria desde 1930 a 1947. A partir de ahí se generó el tópico de que sirve más para entenderle a él que a Nietzsche.”

<https://www.elcultural.com/revista/especial/Nietzsche-y-Heidegger/2620>

a deslizar el acento de la comprensión del Ser (condiciones de posibilidad del conocimiento) al Ser como horizonte de sentido (condiciones de posibilidad de la metafísica). ¿Sería posible preguntar por estas condiciones de posibilidad? ¿Cómo?

Descartes hizo manifiesta la dificultad para poner en duda la racionalidad de la razón desde la misma razón. Kant enfrenta dificultades análogas cuando pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori (crítica), es decir, por la verdad de la ciencia. Hegel continúa en esta misma dirección cuando somete a la razón al camino del escepticismo,²⁴⁴ enfrentándola con su propia negatividad. La duda, la crítica y la negatividad tienen origen en la crisis de la *scientia* cristiana, que sigue a la ‘disolución’ de la verdad revelada como efecto de la Protesta y de las guerras de religión. Son las respuestas a la inseguridad y la pérdida del fundamento características de la crisis. Heidegger, siguiendo la inspiración nietzscheana, retrotrae la crisis de la modernidad a la crisis del mundo antiguo que dio origen a la filosofía y a su búsqueda de seguridad en un mundo que se disuelve.²⁴⁵ La ‘indubitabilidad del pensar’²⁴⁶ se sostiene en el pensar como *ratio*²⁴⁷, como facultad que permite conocer lo que es, como

²⁴⁴ Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, Introducción, p. 55.

²⁴⁵ “El ser [Seyn] mismo es la *de-cisión* —no un *diferente* con respecto al ente para una diferenciación representativa, sobrevenida, objetivante y que la allana. El ser *de-cide* como evento-apropiador [Ereignis], en el *acaecimiento-apropiador* del hombre y de los dioses en la indigencia, con respecto a la esencia de la humanidad y de la deidad. Acaecimiento-apropiador que hace surgir el conflicto de mundo y tierra para conquista —conflicto en el que recién se *aclara* lo abierto, en el que el ente recae en él mismo y recibe un peso. [...] *Di-ferencia* — separación — salto a ese ‘no’ [‘Nicht’], que llega del *anonadamiento* [Nichtung], que es el ser [Seyn]”. Heidegger, M. GA 68: 43 y 44. Traducción española Hegel, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 93 y 95.

²⁴⁶ “... el pensar incondicionado es la indubitabilidad misma. Pero prescindiendo de la indubitabilidad de la negatividad *hegeliana*, lo *negativo* [Negative] es algo que en general y por completo no puede tornarse menesteroso de una interrogación”. Heidegger, M., GA 68: 38. Traducción española Hegel, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 83.

²⁴⁷ “El pensar ‘dice’ acerca del ente qué y cómo es respectivamente. El pensar sustenta la referencia determinante al ser del ente. [...] ...*ante* todo el

característica de la esencia del hombre en la historia de la metafísica [‘Animal racional’ (Aristóteles), ‘compuesto de cuerpo y alma’ (santo Tomás), ‘substancia pensante’ (Descartes), ‘sujeto racional’ (Kant), ‘Espíritu’ (Hegel)]. De aquí que una cuestión que atraviesa toda la obra de Heidegger sea el *desfondamiento* de los fundamentos, la huída de la filosofía (metafísica) de la ausencia de sentido y la manera en que sea posible preguntar por esta ausencia, deteniéndose ante el Abismo.²⁴⁸

Tal cometido cuestionador enfrenta una dificultad adicional cuando se quiere ‘confrontar’ con la filosofía de Hegel, pues éste interiorizó la crítica y el escepticismo, volviendo ‘incuestionable’ el resultado. Heidegger es consciente de que no se puede cuestionar el ‘sistema’ ni desde el interior (porque la totalidad desarrollada ha integrado cada uno de sus momentos unilaterales, parciales y relativos, incluso, críticos) ni desde el exterior porque no hay nada (ni siquiera la nada misma) que permanezca exterior. Entonces, trata de “ablandar esto indudable”²⁴⁹, es decir, busca *hacer cuestionable la indubitabilidad del pensar*. ‘Hacer cuestionable’ quiere decir tomar distancia de toda la historia de la metafísica. ‘Hacer cuestionable’ desde una perspectiva

horizonte previo para la fijación esencial del ser. Ser es la inoculta presencia y estabilidad para el percibir y en el percibir. En tanto el percibir (νοῦς) se determina como pensar (λόγος — ratio, razón), es ser la pensabilidad —una determinación del ser, que *previamente sirve de base* a la interpretación tanto ‘idealista’ como también ‘realista’ de la referencia al ente—. Heidegger, M. GA 68: 39. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 85.

²⁴⁸ “...el claro es el a-bismo como fundamento, lo anonadador [das Nichtende] para todo ente y de este modo *lo más importante* y con ello el no «presente ante la mano», nunca hallable, sino «fundamento» que se rehúsa en el anonadamiento [Nichtung] como claro — el *que decide soportando-fundando*, que acaece — el evento-apropiador, [...] *El a-bismo: la nada*, lo más a-bismal —el ser [Seyn] mismo; no porque éste [sea] lo más vacío y general, más descolorido, último vaho, sino lo más rico, único, el centro, que no [es] mediado y por eso nunca revocable”. Heidegger, M.GA 68: 45 y 46. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 97 y 99

²⁴⁹ Heidegger, M. GA 68: 40. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 87.

genealógica es preguntar por el origen oculto²⁵⁰, indagar por la ruptura y la discontinuidad. Pero ya Hegel había advertido esta imposibilidad: nadie puede saltar por sobre su propia sombra.²⁵¹ Por eso Heidegger advierte que no se trata de saltar, sino detenerse ante el abismo.²⁵²

Indudablemente, la filosofía no ha dejado de preguntarse por el ser, por el sentido, por la razón y por la verdad, pero no ha podido desarrollar la fuerza suficiente (la ‘voluntad’, diría Nietzsche) para aceptar la pérdida de la Verdad antigua (*μύθος*) y la disolución de la Verdad cristiana (*revelationis*),²⁵³

²⁵⁰ “En fin, último postulado del origen ligado a los dos primeros: el origen como lugar de la verdad. Punto absolutamente retrotraído, y anterior a todo conocimiento positivo, que hará posible un saber que, sin embargo, lo recubre, y no cesa, en su habladería, de desconocerlo; estaría ligado a esta articulación inevitablemente perdida en la que la verdad de las cosas enlaza con una verdad de los discursos que la oscurece al mismo tiempo y la pierde” (Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Las ediciones de la piqueta, 1980, pp. 10-11).

²⁵¹ “La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es*, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. Es igualmente insensato creer que una filosofía puede ir más allá de su tiempo presente como que un individuo puede saltar por encima de su tiempo, más allá de Rodas” (Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, p. 24).

²⁵² “Y tal vez estábamos ya en un sitio desde el cual no más que un salto lleva a lo «más amplio» y libre, y todo desarticular o ver conjunto, que aparentemente conduce más allá, siempre queda sólo como adicional.

“Pero, por de pronto y tal vez por largo tiempo, procedemos pensando siempre más auténticamente si *no saltamos* y mantenemos la meditación en primer plano. Este no es, por cierto, primer plano de un mero fondo (uno tal que se pudiera alcanzar sobre el mismo plano), sino primer plano de un *a-bismo*”. Heidegger, M. GA 68: 42. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 91.

²⁵³ “Al reformular nuevamente el planteamiento de la pregunta por el ser, Heidegger trata de elaborar los medios conceptuales que puedan dar concreción a un *pensamiento anterior* al metafísico. Como es sabido, Heidegger tomó aquí como guía el aspecto antigriego de la historia devota del Cristianismo; este motivo antigriego nos remite a la palabra divina y al acto de escucharla que constituyen lo más elevado del encuentro con Dios en los relatos del Antiguo Testamento. El principio griego del *logos* y el *eidos*, la articulación y retención de los contornos visibles de las cosas, aparece, mirado desde esta perspectiva,

sin reemplazarla por sucedáneos. Desde este ‘punto de vista’²⁵⁴ se trata de replantear la pregunta por la Verdad del Ser haciendo posible una de(con)strucción de toda la historia de la filosofía ‘occidental’ en la que el ser ha sido pensado como ‘presencia de lo presente’²⁵⁵. La pregunta decisiva es: “¿Qué sucede con el ser [Seyn] si no ‘es’ un ente ni el máximo ente, pero tampoco un mero suplemento del ente?”²⁵⁶

Según Heidegger, Hegel representa la *culminación* de la metafísica que tiene que ser des-olvidada, pero con ello no quiere decir que su pensamiento pertenezca al pasado, ni que haya que dejar atrás y deshacerse del pensamiento metafísico, sino que hay que ‘sobreponerse’ a él, como cuando se habla de sobreponerse a una pérdida dolorosa. Nos condolemos en el sentido de *soportar* conscientemente ese dolor por la pérdida. “Nos quedamos con el dolor, aún cuando nos hayamos sobrepuesto a él. Esto es especialmente adecuado para Hegel con quien hay que ‘quedarse’ de una manera particular”.²⁵⁷

La ambigüedad de la caracterización que Heidegger hace de Hegel remite a una ambigüedad en el mismo Hegel: ¿Es Hegel la culminación del pensamiento cristiano o la disolución del

como una enajenadora violencia impuesta al misterio de la fe” (Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 136-137. Énfasis nuestro).

²⁵⁴ “‘Punto de vista’ significa aquello, estando en lo cual, lo a pensar como tal se hace accesible a la filosofía, a su pensar”. Heidegger, M. GA 68: 12. Traducción española, *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

²⁵⁵ “¿Pero por qué lo verdaderamente ente [sería] lo real efectivo (lo posible y lo necesario)? Porque —de modo griego— en ello [estaría] el pleno hacerse presente de lo presente, la *presencia acabada*.” Heidegger, M. GA 68: 50. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 107.

²⁵⁶ Heidegger, M., GA 68: 41. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 89.

²⁵⁷ Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 126. Gadamer dice que hay que ‘quedarse’ con Hegel y Hegel decía que hay que ‘quedarse’, ‘demorarse’ ante lo negativo... (Cf. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid-Abada Editores, 2010, p. 91).

cristianismo? La conciencia de la libertad de todos en la historia ¿es la culminación de la filosofía de la historia o el comienzo de la verdadera lucha por la libertad? El saber absoluto ¿es la superación del error y el arribo a la verdad verdadera o es la conciencia de que todo saber es necesariamente histórico y que no hay verdades suprahistóricas?

De este modo –dice Gadamer-, la ambigua fórmula de Heidegger sobre la consumación de la metafísica, nos conduce finalmente a una ambigüedad común a Hegel y Heidegger, que puede condensarse en la cuestión de saber si la mediación comprensiva de toda concebible vía del pensamiento que Hegel emprendió, pudo o no demostrar necesariamente la vanidad de todo intento de romper el círculo de reflexión en que el pensamiento se tensa a sí mismo. ¿Queda la posición que Heidegger trata de establecer frente a Hegel finalmente atrapada, asimismo, en *la esfera mágica* de la infinitud interna de la reflexión?²⁵⁸

¿Es Heidegger un epígono del pensamiento hegeliano o pese a retomar sus temas va más allá de él? Para Gadamer, la respuesta es clara:

todas las correspondencias que el pensamiento de Heidegger muestra innegablemente con el pensamiento de Hegel prueban precisamente lo contrario: a saber que su formulación es lo bastante comprensiva y radical para no haber omitido nada de aquello por lo que Hegel se pregunta y al mismo tiempo haberlo preguntado todavía con más profundidad.²⁵⁹

²⁵⁸ Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 127.

²⁵⁹ Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 129.

Sin embargo, también resulta claro que Heidegger no puede seguir manteniendo su crítica del ‘idealismo de la conciencia’ tal como fuera desarrollada en *Ser y tiempo*, tanto más cuando el propio Heidegger abandonó el ‘punto de vista’ de aquella obra.

¿No se mueve [Heidegger] necesariamente con esto en una nueva cercanía de Hegel, quien ha mantenido precisamente que la dialéctica del espíritu trasciende las figuras del espíritu subjetivo, la conciencia y la autoconciencia? Además, en opinión de todos los que tratan de precaverse de las exigencias del pensamiento de Heidegger, hay un punto en especial en donde éste parece converger, una y otra vez, con el idealismo especulativo de Hegel. Ese punto es la inclusión de la historia en el entramado básico de la investigación filosófica.²⁶⁰

De acuerdo con Gadamer, Heidegger profundiza las preguntas hegelianas y señala una continuidad de pensamiento por sobre (o por debajo) de la confrontación. No solamente hay una continuidad en acentuar la perspectiva ‘realista’, ‘objetiva’, ‘ontológica’, sino también en el carácter temporal e histórico²⁶¹ del Ser de lo efectivamente real. Hegel fue el primero en comprender que

la conciencia histórica que surgió entonces exigía también de la pretensión de la filosofía al conocimiento, una prueba

²⁶⁰ Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 130-131.

²⁶¹ Gadamer atribuye esta coincidencia entre los dos pensadores a un rasgo fundamental de la conciencia filosófica posterior a la Revolución francesa. “El radical intento de la Revolución de hacer de la fe en la razón que alentaba el movimiento de la Ilustración la base de la religión, el estado y la sociedad, tuvo el efecto contrario de introducir la conciencia del condicionamiento histórico y el poder de la historia en la conciencia general, como la gran instancia en contra que rechazó definitivamente los presuntuosos excesos del ‘nuevo comienzo’ absoluto de la Revolución”. La ilustración, con su pretensión de reordenar completa y radicalmente el conjunto de la realidad generó un efecto paradójico: disolvió sus propias bases. Por otro camino, Horkheimer y Adorno llegan a los mismos resultados en su *Dialéctica de la ilustración*.

de legitimidad. Todo intento filosófico de añadir algo peculiar, por nuevo que sea, a la tradición del pensamiento greco-cristiano, ahora *tiene que proporcionar una justificación histórica de sí mismo*, y un intento donde esta justificación falte, o sea, inadecuada, carecería, necesariamente, de poder de convicción para la conciencia general.²⁶²

¿Cuál es la *justificación histórica* que Hegel ofrece? “Hegel ve en la razón, que concilia todas las contradicciones, *la estructura universal de la realidad*. La esencia del espíritu descansa en su capacidad para transformar lo que se le opone en lo que le es propio, o, como Hegel gusta decir, obtener el conocimiento de sí mismo de lo que es otro y, de esta manera, superar la alienación. En el poder del espíritu está obrando *la estructura de la dialéctica*, que, como *forma constitutiva universal del ser*, gobierna también la historia humana; de esta estructura ofrecerá Hegel, en su *Lógica*, una explicación sistemática”.²⁶³ Hay que observar en este texto que Gadamer se refiere a la razón en Hegel de tres modos diferentes (en cursivas en la cita) pero que permitirían identificar los significados de realidad, dialéctica y ser. De esto se infiere que Gadamer, a diferencia de su maestro Heidegger, *no cree que Hegel haya reducido la pregunta por el ser a una cuestión meramente óptica*.

¿Cuál es, desde el punto de vista de Heidegger, el defecto o la inadecuación de la justificación histórica hegeliana? En términos nietzscheanos: la falta de perspectiva. Hegel comprende la historia desde la perspectiva de la filosofía, exponiendo los

²⁶² Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 131. “Desde esta perspectiva –sigue Gadamer–, la manera comprensiva y radical en que Hegel llevó a cabo la autofundamentación histórica de su filosofía, sigue siendo abrumadoramente superior a todos los intentos posteriores. *Hegel extiende ahora esta apelación de racionalidad a la historia universal.*”

²⁶³ Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p.134. Énfasis nuestros.

resultados en las lecciones²⁶⁴ de Berlín principalmente aquellas en las que se ocupa de la filosofía de la historia universal. Su perspectiva nunca deja de ser filosófica, es decir, (en términos de Heidegger) ‘metafísica’.²⁶⁵ Así, desde el punto de vista de Heidegger, la historia de la filosofía de Hegel es historia de la metafísica: comienza con Sócrates y culmina con Hegel, y su tarea “es concebir *lo que es*”, la totalidad de lo ente. Desde este punto de vista se soslaya la pregunta por el Ser, que quedaría sepultada tras el sistema óntico. La falta de perspectiva hegeliana se vislumbra desde la pregunta por la diferencia ontológica. Así, “la autoconciencia histórica de Heidegger se nos aparece como la más extrema contrapartida posible al proyecto del saber absoluto y de la plena autoconciencia de la libertad que se encuentra a la base de la filosofía de Hegel. Mientras el ser del ente se erija en objeto de la pregunta metafísica, el ser en sí mismo no podrá ser pensado de ningún otro modo que no sea desde el ente que constituye el objeto de nuestro conocimiento y nuestros enunciados”.²⁶⁶ A partir de la autoconciencia histórica de Heidegger se hace necesario *retroceder hasta más atrás del comienzo* de la filosofía griega, cuando se inicia la racionalidad imperante hasta nuestros días.

²⁶⁴ En los distintos cursos que dictó en la Universidad de Berlín, Hegel expuso *la lógica de la historia* del arte, de la religión, de la política y el derecho, y también de la filosofía. Los conceptos puros de esas lógicas de la historia fueron expuestos en la *Ciencia de la lógica*, que tiene que ser considerada por ello como la clave interpretativa de las lecciones.

²⁶⁵ “También aquí, a pesar de la incondicionalidad del pensar y de la pensabilidad, el ser (en sentido más amplio) es planteado *en dirección al ente*, como entidad. También la ‘Lógica’ es aún —y quiere ser— *metafísica*”. Heidegger, M., GA 68: 19-21. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 45-49. El ser es pensado en dirección al ente = entidad del ente = metafísica. La dirección opuesta: el ente (*Dasein*) pensado en dirección al ser; es la dirección de *Ser y tiempo*. Meditación = Salida de la metafísica. Es verdad que la *Lógica* de Hegel ‘es y quiere ser metafísica’ pero, como se argumentará más adelante, no en el sentido heideggeriano, sino en el sentido parmenídeo: ser y pensar es lo mismo. Metafísica = ontología.

²⁶⁶ Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp.135-136.

El pensamiento de Heidegger refleja con propiedad lo que el lenguaje es en sí mismo. Así, en oposición a la filosofía griega del logos, con la que se compromete el método de la autoconciencia de Hegel, él nutre un contrapensamiento. Su crítica de la dialéctica apunta al hecho de que cuando lo especulativo, lo positivo-racional es pensado como presencia [*Anwesenheit*], queda referido a un perceptor absoluto, sea éste *nous*, *intellectus*, *agens* o razón. Esta presencia debe ser enunciada, y una vez formulada en la estructura de un enunciado predicativo, entra en el juego de la incesante negación y sublimación de sí misma: esto es la dialéctica. Para Heidegger, que no se orienta hacia el lenguaje enunciativo, sino más bien hacia la temporalidad de la presencia misma que nos habla, el decir es siempre más un atenerse-a-lo-que-hay-que-decir en su conjunto y un mantener-se ante lo no dicho. [...] El pensamiento depende básicamente del lenguaje, en la medida en que el lenguaje no es un mero sistema de signos para el propósito de la comunicación y la transmisión de información. La noticia previa de la cosa a designar no es, con anterioridad al acto de la designación, asunto del lenguaje. Antes bien, en la relación del lenguaje al mundo, aquello de lo que se habla se articula a sí mismo sólo merced a la estructura constitutivamente lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. El hablar permanece ligado a la totalidad del lenguaje, a la virtualidad hermenéutica del discurso, que sobrepasa, en todo momento lo que se ha dicho²⁶⁷.

2. En *Hegels Begriff der Erfahrung* Heidegger se aboca a estudiar y delimitar el significado del concepto de experiencia (*Erfahrung*)²⁶⁸ en Hegel; para ello efectúa una interpretación de

²⁶⁷ Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp.145 y 146.

²⁶⁸ El término experiencia en alemán es *Erfahrung*. Su raíz es *fahren* –viajar– en el sentido de atravesar un medio desconocido haciéndolo habitable. El prefijo *Er-* señala la reflexión o el hacerse cargo de algo, y quién se hace cargo a sa-

la introducción de la *Fenomenología*²⁶⁹ del *Espíritu*²⁷⁰. Como es sabido para Heidegger en la tradición metafísica se comprende al ser como fundamento de lo ente, por lo cual el ser es presentarse (*anwesen*). Ahora bien, la entidad de la consciencia es presentarse, aparecer (*Erscheinen*). En Hegel la conciencia²⁷¹ está abocada

biendas de un contenido es la conciencia que así sale a la luz. Estar cierto de algo es hacer la experiencia, ponerse uno mismo a prueba en ella. Esta acción se muestra en el sufijo *Ung-*, este da contenido concreto a algo, literalmente “en el acto” (Este juego etimológico se pierde en español. A) En los sufijos se da el paso de algo formal, vacío (terminación de *wissen-schaft*) a una acción concreta, con contenido (terminación de *Er-fahrung*); B) En los prefijos, la transformación de algo pasivo, puramente transitorio (*Be-wusstsein*), a una acción reflexiva (*Er-fahrung*); C) En las raíces, un presente atemporal, sustantivación de un verbo en infinitivo, (*wissen*), se convierte en pasado de sí mismo (*Ge-wusst-sein*) ser-o-haber-sabido a través de un viaje de descubrimiento de sí mismo (*Er-fahr-ung*) quien viaja no se limita a conocer tierras, sino que se va re-conociendo a sí mismo en aquello que le pasa). Así, el significado de experiencia alude al momento de ver-por-sí-mismo, hacer experiencia donde tiene que dar prueba de su verdad la cosa experimentada misma. El experimentar es aquí el someter a prueba a la cosa misma dentro del contexto al que pertenece y para él mismo. En este sentido podemos decir que hacer una experiencia es dejar que se compruebe la verdad de la cosa misma, como ella es en verdad, es decir, permitir que se confirme su verdad.

²⁶⁹ La voz fenomenología, nos remite a un neologismo que parece griego, pero no pudo serlo bajo ningún punto de vista. Fenomenología “estudio o saber racional de lo que aparece” sería algo contradictorio y absurdo para un griego; pues los fenómenos están entregados al devenir y a la caducidad, no son “lo que es en verdad”. Se ve a través de ellos para acceder a su núcleo racional (el noumeno, su soporte o sustancia, quedando estos desechados. Del fenómeno no hay saber científico para los griegos.

²⁷⁰ El concepto de Espíritu se ha usado con frecuencia para traducir los términos griegos *nous* y *pneuma*. El primero se ha usado para designar un principio de actividades superior al orgánico (*psyche*), así el *nous* es un principio intelectual. Lo mismo ocurre con *pneuma*; ambos designan realidades que trascienden lo vital y orgánico, para referirse a un principio esencialmente inmaterial y dotado de razón (Cf. Ferrater Mora; *Diccionario de Filosofía*; Editorial Sudamericana; 1969; tomo I; p. 572). Sin embargo, el concepto hegeliano no remite a la tradición griega sino a la semita. Es la traducción del término *Rúaj* que de ninguna manera puede ser comprendido dentro de la oposición cuerpo-alma o materia-forma. Cf. Dussel, E.: *El humanismo semita*, Buenos Aires, Eudeba, 1969.

²⁷¹ Conciencia, deriva del latín *conscientia* cuyo sentido originario fue: reconocimiento de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación;

en el objeto que la afecta, así, tiene experiencia de él y se figura que ella es ‘para el objeto’ (*für es*). Ésta es intencional; pero hasta aquí, la conciencia no tiene, ni hace experiencia de sí misma, sino del objeto. Saber algo no es un mero tener-conciencia-de-algo, sino que significa estar-ocupado-con-ello, así por ejemplo saber un idioma no es solo conocer su léxico y su gramática, sino vivir en el interior de la lengua y ser responsable de ella. Conciencia se dice en alemán *Bewusstsein*, literalmente ser-y-haber-sabido-algo, en español se pierde este doble significado. En castellano construimos las formas perfectas del pasado con el auxiliar –haber-, no con el verbo –ser-. En la voz alemana *Bewusstsein* se escucha a la vez ‘ser-sabido-algo’ (primacía del lado objetivo, externo, lo importante es lo sabido mientras la conciencia se comporta pasivamente frente a él), y haber-sabido-algo (primacía del lado subjetivo, consciente, algo ha quedado interiorizado, constituyendo el pasado de la conciencia). Para Hegel, ser-conciencia es estar con algo diferente de ella, es estar de antemano escindido en su interior. El saber de la ciencia presente pero formal es algo ‘apropiado’ en y por la conciencia como algo pasado pero concreto, y con un sentido. Así, hay que salvar la distancia, ‘la pasividad’ ha de elevarse a presente, y a la inversa, el presente, activo pero formal, ha de adentrarse en su propio contenido pasado. En términos filosóficos: la verdad (objeto de la ciencia) ha de dar forma a la *certeza subjetiva* propia de la conciencia; y a la inversa; ésta ha de construir el contenido que le embarga en su formalidad²⁷². El paso entre ambos, la me-

o interior, como las modificaciones experimentadas por el propio yo. En la modernidad, Kant estableció una distinción entre la conciencia empírica (psicológica) y la conciencia trascendental (gnoseológica). La primera pertenece al mundo fenoménico; su unidad solo puede ser proporcionada por las síntesis llevadas a cabo por las intuiciones de espacio y tiempo y los conceptos del entendimiento. La segunda es la posibilidad de la unificación de toda conciencia empírica y, por lo tanto, de su identidad, y en último término, la posibilidad de todo conocimiento (Cf. Ferrater Mora; *Diccionario de Filosofía*; Editorial Sudamericana; 1.969; tomo I; p. 323.

²⁷² Cf. Duque, Felix; *Historia de la Filosofía Moderna*. La era de la Crítica; Ediciones AKAL. pp. 507-508.

diación o fundamento, del doble movimiento es la ‘experiencia’. La conciencia sensible aparece para ir interiorizando (recordando) esa supuesta exterioridad e independencia. Lo que así va emergiendo es el espíritu tal como aparece a la conciencia, a la vez que la conciencia se va compenetrando, con él (aunque ella no lo sepa, es desde el inicio espíritu aparecido); hasta que la progresiva fusión de experiencia y aparición llega a la perfecta conjunción de conciencia y espíritu, en el saber absoluto.²⁷³

Por otro lado, fenómeno para Hegel significa aparecer, presentarse. *Fenomenología del Espíritu*²⁷⁴ significa el presentarse total del espíritu ante él mismo. “El aparecer, es devenir-se-otro para llegar-a-sí-mismo. El aparecer, el revelarse, no es cualquier cosa o algo contingente que le pase al espíritu, sino que es la esencia de su ser”.²⁷⁵

Heidegger interpreta el aparecer de la conciencia como experiencia; por lo cual hace coincidir la experiencia como nombre del ser del ente porque experiencia nombraría, según la interpretación heideggeriana, a la subjetividad del sujeto (como fundamento). La experiencia que la conciencia hace sobre sí es un elemento decisivo para que ella se reencuentre a sí misma como espíritu. “Experiencia de la conciencia” no significa que las experiencias serán hechas sobre la conciencia, sino que es la conciencia misma que hace las experiencias, y esta experiencia la hace ella consigo misma. La conciencia es el sujeto de la experiencia y no el objeto. Entonces, “Experiencia de la Conciencia” es “la experiencia que la conciencia hace sobre sí”,

²⁷³ Cf. Duque, Felix; *Historia de la Filosofía Moderna*. La era de la Crítica; Ediciones AKAL. p. 511.

²⁷⁴ En el título *Fenomenología del Espíritu*, no se debe comprender al genitivo como objetivo; pues, induciría a pensar que se trata de una investigación fenomenológica del espíritu; en Hegel esto no es así. El espíritu no es objeto de una fenomenología, sino que *la fenomenología* es el modo y la manera como es el espíritu mismo.

²⁷⁵ Heidegger, M. GA 32: 34. Traducción española *La fenomenología del Espíritu* de Hegel, curso del semestre de invierno, Friburgo, 1.930-1.931; Ed. Alianza; 1.995. Trad. y Notas Manuel E. Vazquez y Klaus Wrehde; pág. 41.

es decir, en ella como saber del objeto; pues debe experimentar que ella misma deviene otra, así se confirma en su verdad lo que ella propiamente es. En la experiencia que la conciencia hace consigo, ella se hace-otra, pero este devenirse-otro es un llegar-a-sí-misma. La experiencia es experiencia de la conciencia, y solo es posible si la conciencia es sujeto de la experiencia. En la experiencia que la conciencia hace consigo experimenta la necesidad de su propia esencia, porque ella misma como saber en esencia es absoluta, es ciencia. “*El saber absoluto que se sabe a sí mismo como saber absoluto es Espíritu. Así, el Espíritu es ese ser-sí-mismo-en-sí-y-consigo que viene a sí mismo en el devenirse otro.*”²⁷⁶ Así, el espíritu es fundamento onto-teo-lógico.

Desde la perspectiva onto-teo-lógica de la historia, entonces, Heidegger hace coincidir el despliegue de la metafísica de Hegel como ontología en la *Fenomenología del Espíritu* y como teología, en la *Ciencia de la Lógica*. Y la unidad del sistema desplegado es la *Ciencia de la Lógica*. En Hegel, la filosofía no llegó a ser la ciencia porque en ella tenga lugar la última justificación de las ciencias y de todo saber; sino que la filosofía llegó a ser la ciencia, porque se trata de superar el saber finito al alcanzar el saber infinito. La ciencia, en Hegel, se presenta como saber absoluto. La ciencia en tanto saber absoluto es en el interior de sí, en su interna esencia, sistema. El saber absoluto solo se sabe a sí mismo cuando se despliega y se exhibe en el sistema y como sistema.²⁷⁷ Entonces, para Hegel, ciencia (*Wissenschaft*) es el saber absoluto, es decir, el movimiento que la conciencia ejerce en ella misma. Este movimiento es la confirmación de la verdad de la conciencia: del saber finito como conciencia al saber infinito como espíritu, y esta confirmación es la presentación

²⁷⁶ Heidegger, GA 32: 32. Traducción española. La fenomenología del Espíritu de Hegel, curso del semestre de invierno, Friburgo, 1.930-1.931; Ed. Alianza; 1.995. Trad. Y Notas Manuel E. Vazquez y Klaus Wrehde; pág. 40.

²⁷⁷ Heidegger, GA 32: 24. Traducción española La fenomenología del Espíritu de Hegel, curso del semestre de invierno, Friburgo, 1.930-1.931; Ed. Alianza; 1.995. Trad. Y Notas Manuel E. Vazquez y Klaus Wrehde; pág. 32.

del espíritu. La *Fenomenología* es la manera en que el saber absoluto se lleva a sí mismo hacia sí mismo, y por eso ella misma es ciencia, onto-teo-lógica.

3. El texto *Hegel und die Griechen* complementa al anterior en cuanto Heidegger interpreta el concepto de Experiencia hegeliano en su devenir histórico. En primer lugar, el título de este escrito ya delimita; por un lado, la metafísica y su historia, pues, para Heidegger, ésta comienza con los griegos y se consuma con Hegel; pero también, este título delimita el lugar que Heidegger le otorga a Hegel dentro de esta historia, es decir, como culminador o consumidor de la metafísica.

Como es sabido, para Hegel el autodesarrollo del espíritu hacia el saber absoluto coincide con el devenir histórico de la historia de la filosofía. La confrontación que Heidegger lleva adelante contra Hegel en este escrito se sitúa en la consideración hegeliana de que la filosofía griega es el punto más abstracto de la historia pues “todavía no” se alcanza la autoconsciencia. Aquí el punto de discrepancia con Heidegger radica en que este “todavía no” es interpretado respecto a lo “no pensado” del ser que se oculta en la historia metafísica; y en este sentido, es que, para Heidegger, volviendo sobre los pasos de los primeros pensadores griegos se podría pensar al ser en cuanto tal y su sentido. Esta controversia conduce, también, a un desacuerdo entre ellos respecto a la concepción de la verdad; porque mientras que para Hegel la verdad es autocerteza de sí (o autoconsciencia que es espíritu); para Heidegger la verdad es considerada como desocultamiento (*alétheia*) remitiéndose a la significación dada por los griegos y olvidada por la metafísica. El último punto de desacuerdo al que nos conduce esta controversia sobre la verdad es respecto a la noción de historia. Mientras que para Hegel la historia es el despliegue del espíritu, atravesando diferentes grados de perfección hasta culminar en el saber absoluto; Heidegger, piensa la historia de un modo problemático, pues la historia de la metafísica es la historia del olvido del ser y su creciente autoalienación; pero en esta misma historia es posible volver

a preguntar, de un modo originario por el ser y su sentido, lo que para Heidegger significaría la posibilidad de comenzar una nueva historia destinada por el ser mismo.

4. En *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Heidegger realiza una interpretación de la lógica hegeliana comprendiéndola como onto-teo-logía. Mientras que para Heidegger hacer filosofía es pensar la diferencia en cuanto diferencia, para Hegel el pensar tiene por sustancia el concepto absoluto. Otro punto de controversia que aparece en este texto, es que para Hegel la pauta para el diálogo con la historia de la filosofía radica en la fuerza que se entabla a partir de lo ya pensado y esta fuerza es tal que puede ser llevada y superada hacia el pensamiento absoluto. Sin embargo, para Heidegger, también la fuerza del pensar radica en entablar un diálogo con los pensadores de la historia de la filosofía, pero a diferencia de Hegel, la fuerza del pensar radica en lo 'no pensado' por los pensadores, espacio en el cual es posible nuevamente pensar al ser en cuanto tal. Por último, para Hegel este diálogo tiene el carácter de superación (*Aufhebung*) que hace posible que la *Ciencia de la Lógica* sea el programa de la metafísica occidental, como así también que el desarrollo y la culminación de la historia de la metafísica en el tiempo no sea otra cosa que el desarrollo del programa de la lógica. En cambio, Heidegger propone dos movimientos complementarios para pensar lo in-pensado en esta historia de la filosofía. Por un lado, el pensar se propone como "paso atrás" (*der Schritt zurück*), preguntando y haciendo asunto de litigio a la diferencia en cuanto tal, observando que la diferencia onto-teológica no es la diferencia-originaria que los primeros pensadores 'presocráticos' señalaron. Lo 'no pensado' muestra el olvido de la diferencia. El otro movimiento del pensar que Heidegger propone es el 'salto' (*der Absprung*), este salto es un movimiento del pensar más allá de los límites de fundamentación metafísica, lo que permite, para Heidegger, replantear de otro modo cómo se manifiestan el ser y el hombre. Este salto, es un salto más allá de la historia acontecida, es en dirección a la verdad del ser

mismo y al *Ereignis*. También es el movimiento de retorno a la mutua pertenencia de ser y pensar. Así, Heidegger afirma que:

la mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la con-posición reina un extraño modo de dar o atribuir propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos Ereignis.²⁷⁸

En la con-posición de nuestra época técnica, comprendemos esta constelación como lo calculable y asegurable, que a su vez, es mutua provocación alternante entre el ser y el hombre.²⁷⁹ En esta mutua provocación, el ser aparece como algo disponible y almacenable; y el hombre como medio para un fin: material de trabajo, objeto de ciencia, de propaganda o de destrucción. El hombre es, desde esta perspectiva, mercancía y capital disponible. Pero, la con-posición (*Ge-Stell*)²⁸⁰ muestra, a su vez, al *Ereignis*. En la con-posición ser y hombre están referidos el uno al otro, el uno se apropia del otro; pero si penetramos, con la mirada en lo profundo de la con-posición, experimentamos el *Ereignis*, en donde ser y hombre están en relación de mutua pertenencia y, de este modo, acontecen. Pero Heidegger dice:

...lo que experimentamos en la composición como constela-

²⁷⁸ GA 11, 45. Traducción Española: p. 85.

²⁷⁹ GA 11, 44. Traducción Española: p. 83.

²⁸⁰ La constelación regida por la técnica, cuya consecuencia se despliega como consumación de la metafísica y sus posibilidades, es lo que Heidegger nombra con la palabra *Ge-Stell*, noción de muy difícil traducción a la lengua hispana que en el alemán ordinario significa “armazón”, pero que traducimos por “con-posición”, la cual refiere a la esencia de la técnica. El *Ge* indica, en alemán, un conjunto, un colectivo, el guión indica que fijemos la atención en el verbo alemán *Stellen* (‘poner, colocar’).

ción de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es solo el preludio de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario.²⁸¹

Esto es el llevar adelante la posibilidad de trascender la *Ge-Stell* en dirección al *Ereignis*, el sobreponerse a la con-posición transformando, radicalmente, la relación del hombre con la técnica, ya no como dominio de lo ente en general, sino como al servicio del hombre y lo ente. Luego afirma Heidegger: "...el Ereignis es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica".²⁸² Así, mediante el salto, para Heidegger, se expropian las determinaciones metafísicas de la representación (sujeto-certeza-objeto). La esencia de la *Gestell*, entonces, conduce al pensar a este dejar pertenecer mutuo que es el *Ereignis*. De este modo, el movimiento de retroceso (paso atrás) y avance (salto) respecto de la metafísica, sitúan, su historia, en cuanto despliegue tecno-científico, como una época acabada.²⁸³ Por eso el "paso atrás" permite retroceder hacia el pasado, para develar los sentidos ocultos en los conceptos metafísicos. Este es un movimiento destructivo, pero de carácter positivo dado que se destruyen los sentidos equívocos que se habían acumulado sobre las nociones filosóficas fundantes, haciendo olvidar su origen. Esta destrucción es, al mismo tiempo, liberadora, porque lleva a las nociones de identidad y diferencia a su ámbito originario y permite mostrar su sentido.

²⁸¹ GA 11, 45. Traducción Española: p. 87-89.

²⁸² GA 11, 46. Traducción Española: p. 89.

²⁸³ Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 42.

La destrucción no pretende aniquilar el pasado, sino conservarlo como pasado. El “salto” permite regresar al presente para develar el aparato conceptual ilegítimo que impide pensar la mismidad en cuanto tal y la diferencia-diferenciante, ello es, al “entre” de las oposiciones metafísicas. En este movimiento, el pensar hace de la diferencia misma su asunto propio. Dado que es un salto hacia la ausencia de fundamento (*Ab-grund*) como aquello que se retrae y sustrae en el darse (*Es-gibt*).

En suma, así como la *Aufhebung* es la nota peculiar del sistema de pensamiento hegeliano, el “paso atrás” y el “salto” son los movimientos peculiares del modo de pensar en Heidegger que hacen posible una delimitación de la historia metafísica como onto-teo-lógica, a la vez que estos movimientos posibilitan la *Kehre* hacia el planteamiento ya no de la pregunta por el ser y su sentido sino que la pregunta se dirige a la estructura del *Ereignis*.

3. Conclusiones

La metafísica occidental, para Heidegger, se constituye y se caracteriza en su devenir histórico a partir de una lógica onto-teo-lógica (se comprende al ser como fundamento de lo ente), lo que refiere a una lógica binaria y de oposición disyuntiva, ya que desde la perspectiva de la identidad, sea que se afirme como principio al “ser” –época antigua–, sea que se afirme al “pensar” como principio –época moderna–, la explicación y relación con los entes múltiples va a resultar como realidad aparente para los antiguos y fenoménica, para los modernos. Así, lo múltiple no es real, es apariencia, manifestación de lo que en verdad no es. Solo es verdadero que “el ser es” o “el pensar es”. Los múltiples entes son la negación de la unidad verdadera. Ahora bien, para Heidegger, esta lógica de pensamiento es llevada al extremo de sus posibilidades y consumada en la filosofía de Hegel.

Para Heidegger la metafísica de la subjetividad comienza con Descartes y es consumada en la filosofía de Hegel; porque

si el yo pienso es concebido como principio, lo verdadero es la substancia en sí, que deviene sujeto para sí, como saber de sí. Lo verdadero es el todo, la substancia devenida sujeto –es la unidad sujeto-objeto–, es decir, el saber absoluto.²⁸⁴ Aquí estamos ante la dialéctica, donde no es ya lógica formal, sino que es la ciencia en donde método y contenido van unidos. La forma está unida al principio. De este modo, se explica la multiplicidad de entes a partir de la identidad del pensar con el ser. Pero aquí también la multiplicidad es fenómeno, porque al identificar la verdad con lo absoluto y lo absoluto con la unidad, solo reduciendo lo múltiple a la unidad estaremos en posesión de la verdad.²⁸⁵ En este sentido, para Heidegger, Hegel vuelve a reproducir la lógica onto-teo-lógica propia de la metafísica occidental.

En consecuencia, Heidegger postula y conceptualiza la noción de *Ereignis* a partir de 1935 cuando comienza a escribir los *Beitrag zur Philosophie*, buscando encontrar y aproximarse a una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente alternativa a la lógica dicotómica y de oposición metafísica. Mientras esta última lógica intenta fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación a su ser, Heidegger²⁸⁶ pretende abrir un nuevo camino para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes. Se trata de eludir o postular una nueva

²⁸⁴ Desde una perspectiva diferente, Horkheimer sostiene: “Pero la doctrina de la identidad absoluta de sujeto y objeto es algo de lo que se parte de antemano [en Hegel] y que en todo momento constituye el punto de mira” (Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 124).

²⁸⁵ Cf. Corti, Enrique, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Buenos Aires, 1985, p. 44.

²⁸⁶ Para Heidegger solo se puede predicar que el ente es, pero esto no ocurre cuando se trata de decir o predicar algo acerca del ser, pues Heidegger, ya desde *Sein und Zeit* se da cuenta que solo se puede decir ‘hay el ser’ (*Es gibt sein*). Esta expresión apunta al carácter eminentemente donativo del ser, por el cual el ser se dona, abre un claro (*Lichtung*) irrumpiendo como Acontecimiento. Pues, el acontecimiento es una forma de auto-donación del ser. Esta comprensión del ser como acontecimiento donativo difiere radicalmente del modo en que la tradición metafísica (o como la llama Heidegger, onto-teológica) ha conceptualizado tanto al ser como al tiempo.

manera de pensar la realidad por fuera, o mejor aún, sorteando los límites rígidos establecidos por el paradigma cientificista, cualquiera sea la variante que sea considerada; pues como es sabido, desde la época moderna se han postulado diferentes filosofías para alcanzar un grado de cientificidad comparable al de las ciencias naturales. De este modo, las preguntas “¿Qué es el ser?”, “¿Cuál es su sentido?”, se convierten en los dilemas rectores que le permiten a Heidegger, por un lado desarrollar conceptos que sirvan como base para una crítica radical a la metafísica entendida como onto-teología; pero, por otro lado, postular las nociones de *Ereignis* (como contracara de la comprensión del ser del ente como fundamento o presencia) y diferencia ontológica para precisar que el ser es diferente y se sustrae respecto a la presencia del ente, e iniciar una búsqueda para preguntar de un nuevo modo por el ser del hombre, cuestión abordada desde *Sein und Zeit*.

Ahora bien, en este capítulo pudimos determinar que uno de los puntos claves de la controversia entre Hegel y Heidegger reside en la concepción de la noción de historia; porque mientras que para Hegel la historia es el movimiento del espíritu que se reencuentra a sí mismo, pues este es en sí y para sí; y, en este sentido, el saber absoluto consume la historia; para Heidegger, el ser se dona en lo ente a la vez que él mismo se retrae, desocultando la entidad de los entes. En este sentido la metafísica es la historia del ser; pero la historia del ser no es concepto, sino que acontece; y, en cuanto acontecimiento, no es posible saber de modo sistemático qué sea y en qué devendrá. Así pues, para Hegel, la verdad es concebida como la identidad de ser y tiempo en el espíritu absoluto, mientras que para Heidegger la verdad (*aletheia*) es donación acontecimental del ser y el tiempo.

Pero también, en *Die Negativität*, Heidegger discute en torno a la determinación fundamental que resulta ser la negatividad en el sistema hegeliano. Esto coloca la discusión dentro de la oposición ser/nada del sistema de la lógica. Como es sabido, Hegel considera que estas ideas se identifican porque carecen

de determinaciones. La negatividad, entonces, introduce el devenir, y con ello la *energeia* de la realidad efectiva. Con esto, Heidegger reconduce a mostrar que la determinación que aporta la negatividad es entidad (realidad efectiva), por lo cual Hegel no pensaría al ser mismo sino que la negatividad mostraría la comprensión hegeliana del ser como fundamento de lo ente (realidad efectiva); y en este sentido Heidegger muestra que en Hegel se aprecia la forma metafísica de comprensión y fundamentación del ser del ente.

Por último, otro punto clave en esta controversia relativa a la historia es a la noción de tiempo. Pues para Hegel la noción de tiempo funciona como mediación entre la experiencia que hace la consciencia en su despliegue histórico y la experiencia en cuanto a su concepto, pues el tiempo es el concepto existente. Por esto afirma Hegel en la *Fenomenología del espíritu* que el espíritu cae en el tiempo. El tiempo en Hegel aparece como espíritu alienado y; por ello, la misión del espíritu absoluto es destruir al tiempo. Este sería un aspecto metafísico en la comprensión hegeliana de tiempo. Para Heidegger, por el contrario, ser y tiempo se traspasan mutuamente y se remiten a un origen fundamental que pareciera ser el *Ereignis*. El *Ereignis* menciona la correspondencia fundamental entre el advenir del ser-tiempo que, en el juntarse con el *Dasein* al que el ser se destina, logra el acceso a la verdad. En esta correspondencia radica el núcleo de la unidad (mismidad) originaria del pensamiento heideggeriano: el *Ereignis*. Afirma Heidegger que lo que “intentamos pensar es el Es de este *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*, el Es que da ser y tiempo”²⁸⁷ por ello el “*Ereignis ereignet*”.²⁸⁸ Este “Lo” (Es) que se dona al hombre en la forma de ser y tiempo, no debe confundirse con un ente fundamental que dá algo (*ens summum*) al modo teológico, pues aquí volveríamos a pensar metafísicamente. Este “Lo” en el pensamiento de Heidegger, es la irrupción del ser y el tiempo como lo donado en cuanto abre la posibilidad de lo nuevo, de

²⁸⁷ GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

²⁸⁸ GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

la novedad y ello acontece en la estructura del *Ereignis*. En esta estructura donativa, el “lo”, entonces, es aquello que sostiene la diferencia en cuanto tal en “Lo” mismo (*das Selbe*) que no debe confundirse con lo idéntico, pues para Heidegger, la mismidad mantendría la diferencia que la identidad suprime. Esta cooptenencia en lo propio de ser y tiempo acaece como tal en la estructura del *Ereignis*. Aquí parece haber una respuesta al problema que había planteado Deleuze en el capítulo anterior.

CAPÍTULO 4

PRIMERA PARTE

HEIDEGGER COMO LECTOR DE HEGEL

1. Una confrontación

¿Cómo abordar las notas escritas por Heidegger entre 1938/39 y 1941 sobre Hegel? ¿Por qué Heidegger se ocupó de Hegel *justamente* en los años del inicio de la Segunda Guerra Mundial? ¿Se expresa con ello una voluntad de alejamiento de lo óntico para concentrarse en el Ser (*Sein*) como Acontecer o para entender cada pensamiento metafísico “desde el horizonte de un pensar según la historia del ser” –como se presenta la obra en la contratapa de la edición castellana-? ¿Por qué se abordan estas cuestiones precisamente desde el marco de la interpretación de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel? ¿No ‘repite’ Heidegger el movimiento ya antes emprendido por Marx y por Lenin (este último también en el contexto de una Guerra Mundial)?²⁸⁹

²⁸⁹ “Así como Marx (con las debidas diferencias del caso) cuando empezó a bosquejar *El capital* decidió ‘volver’ a la *Lógica* hegeliana, Lenin, en la Suiza de la Europa bélica, emprende el mismo camino” (<https://www.mas.org.ar/?p=5468>). “¿Sabe cuál Lenin me gusta? Durante la Primera Guerra Mundial, no solo Lenin, sino toda la izquierda socialdemócrata, quedaron pasmados por el patriotismo. Todos esos socialdemócratas en Europa, al empezar la guerra, votaron créditos de guerra. Lenin quedó devastado. ¿Qué hizo? Se recluyó en Suiza y comenzó a leer a Hegel. Ese es el Lenin que me gusta, esta idea de que ‘nuestro viejo mundo ha muerto y no tenemos respuestas sencillas para eso. No basta con atenernos a la vieja línea, tenemos que repensar todo’” (Entrevista a Žižek en: <http://www.perfil.com/noticias/periodismopuro/zizek-trump-como-peronmezcla-extremos.phtml?rd=1&rd=1>)

Puesto que hay que comenzar por algún lado, comencemos por donde lo hace Heidegger, quien encara la relación con Hegel al modo de ‘una confrontación’ [*Eine Auseinandersetzung*],²⁹⁰ advirtiendo que esa exigencia [de confrontación]²⁹¹ se deriva del lugar que la filosofía hegeliana ocupa en la historia del Ser (*Sein*) y se proyecta sobre todo el pensamiento posterior a él.²⁹² La proyección sobre el pensamiento posterior se manifiesta ya en Nietzsche quien, después de liberarse del rechazo despreciativo

²⁹⁰ Otras traducciones posibles son: discusión, altercado, disputa, discrepancia, acuerdo, arreglo, explicación, exposición, liquidación, debate. Curiosamente, el término utilizado por Heidegger podría tomarse como ejemplo de lo que Hegel llama ‘concepto dialéctico’ o ‘especulativo’ ya que reúne significados contradictorios: discutir/acordar, discrepar/explicar, exponer/liquidar. En esta etapa de la evolución de su pensamiento, por lo menos según se desprende del título que le da a sus notas, Heidegger no tiene resuelta su relación con Hegel. Lo mismo se expresa en el curso del texto, donde habla de “discusiones” (*Erörterungen*), “interpretación” (*Auslegung*), “conversación” (*Aussprache*), “confrontación filosófica” (*philosophische Auseinandersetzung*). Algo análogo ocurre en el primer subtítulo: “Sobre [Über] Hegel”, que puede ser entendido como “acerca de Hegel” pero también como “por encima de Hegel” o “más allá de Hegel” (aunque después diga que lo singular de la filosofía de Hegel consiste en que ya no es posible un punto de vista más elevado o que esté por encima de ella).

²⁹¹ “¿Cuál es el valor de la confrontación con una filosofía y, singularmente, con la de Hegel? El valor de una filosofía no se deriva de su repercusión o de la moda o de que haya hecho escuela; tampoco se determina por su utilidad, ni por su influencia, ni por los efectos que desencadena. Por lo demás, estos efectos no son siempre perceptibles ya que no pueden ser abarcados y porque nos ‘inundan’ sin que podamos tomar conciencia de ellos. Hay que agregar que toda auténtica filosofía genera un efecto ‘enigmático’: “suscita lo contrario de sí misma y fuerza a sublevarse contra ella” (Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 23). Heidegger entiende la confrontación como lo contrario y como sublevación. ¿Cómo podría afirmarse lo contrario en el caso de Hegel? ¿Cómo sublevarse? ¿No es precisamente esto lo que ya hicieron los hegelianos desde Feuerbach y Marx hasta Kierkegaard, y también los anti-hegelianos desde Schopenhauer hasta Nietzsche?

²⁹² “La prueba de su estatuto privilegiado es su posición *extra-ordinaria* en la serie de los filósofos: cada uno de ellos no solo designa una ruptura clara con el pasado, sino que también arroja una larga sombra sobre los pensadores que le han sucedido; *todos los siguientes pueden ser concebidos dentro de una serie de negaciones u oposiciones a su posición*” (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 189. Énfasis nuestro).

de Schopenhauer, reconoció que “nosotros alemanes somos hegelianos, aun cuando nunca se hubiera dado un Hegel”²⁹³. Heidegger toma esta cita de Nietzsche como un reconocimiento de la filosofía hegeliana en la historia²⁹⁴ del pensar o en la historia del Ser, pero parece no advertir que dicha valoración se hace *a pesar de Hegel, sin reconocer a Hegel*, sin dejar atrás ‘la denigración y el desdén’ de Schopenhauer. Más aún, Nietzsche dice que los alemanes son hegelianos *denigrando* a los alemanes por ello. Lejos de ser un reconocimiento del pensamiento de Hegel, es una crítica a los alemanes en lo que tienen de hegelianos, es decir, en tanto se dejaron persuadir y admitieron en su creencia la ‘divinidad de la existencia’, interpretando “la historia a mayor gloria de la razón divina, como testimonio perpetuo de la finalidad moral del orden universal”²⁹⁵. O, traducido al léxico de Heidegger: desde un punto de vista óntico u ‘onto-teo-lógico’.

Volviendo al comienzo, a la *confrontación*²⁹⁶ con la filosofía de Hegel, hay que advertir desde el inicio que *es imposible criticar* a Hegel, si por crítica se entiende señalar errores o inexactitudes desde cualquiera de las filosofías anteriores, como la filosofía cristiana medieval, el cartesianismo, el spinozismo o el kantismo, ya que todos estos puntos de vista *están contenidos*

²⁹³ Cf. Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, libro V, n. 357. WW (ed. octava mayor), t. V, p. 230; citado por Heidegger. Esta cita recuerda otra del mismo libro: “Dios ha muerto: pero tal como es la especie humana, quizá durante milenios todavía habrá cavernas en las que se enseñe su sombra. -Y nosotros- ¡también nosotros todavía tenemos que vencer su sombra!” (§124).

²⁹⁴ “La historia de la filosofía es, para Hegel, el proceso en sí unitario y, por ende, necesario del progreso del espíritu hacia sí mismo” (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, pp. 115-130).

²⁹⁵ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Madrid, Sarpe, 1984, §357.

²⁹⁶ Como se ha señalado antes, Heidegger se ocupa especialmente con el pensamiento de Hegel en cuatro oportunidades. En las dos primeras *confronta* con Hegel. En las dos últimas oportunidades, en 1957 y 1960, propone un *diálogo* con Hegel. El cambio en la relación con Hegel señala un cambio en la posición del pensamiento del mismo Heidegger.

en la filosofía de Hegel.²⁹⁷ En igual medida, ‘el punto de vista’ de este pensamiento hace imposible, partiendo de sus mismos supuestos, *alcanzar una posición más elevada* (porque con él se llega a la culminación²⁹⁸ del proceso de desarrollo o evolución de la Idea). El dilema es, entonces, que no se puede confrontar desde afuera, porque la evolución del Espíritu ha internalizado todos los momentos de su desarrollo, ni se puede confrontar desde dentro, porque se termina en el mismo punto que Hegel. Por lo tanto, el punto de vista de la confrontación heideggeriana ‘tiene que encontrarse *en* la filosofía hegeliana’ pero no como un momento interior a su desarrollo sino como ‘un fundamento oculto’²⁹⁹ o ‘un punto de vista más original’³⁰⁰, inaccesible al autodespliegue de la Idea. Heidegger sabe que es necesario salir del marco problemático planteado por Hegel para poder confrontar con él. Como señala Weil:

“no se ignora, además, que sus [de Hegel] libros han ejercido una influencia a menudo decisiva ya de manera directa, ya porque fijaron el pensamiento de autores que se decidieron por su oposición a las soluciones hegelianas, aunque con-

²⁹⁷ “‘Pues la historia de la filosofía desarrolla sólo la filosofía misma’ (Hoffmeister, *ibid.*, pp. 235 sq.). Por eso, son para Hegel idénticas la filosofía, en cuanto el autodesarrollo del espíritu hasta el saber absoluto, y la historia de la filosofía. Ningún filósofo *antes* que Hegel ha ganado una posición fundamental de la filosofía, tal que posibilite y exija que el filosofar se mueva a la vez en su historia y que este movimiento sea la filosofía misma” (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13(1), Universidad de Chile, pp. 115-130).

²⁹⁸ “Con el nombre ‘los griegos’ pensamos en el comienzo de la filosofía; con el nombre ‘Hegel’, en su consumación. El mismo Hegel entiende su filosofía bajo esta determinación” (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13(1), Universidad de Chile, pp. 115-130). Ya Feuerbach había escrito: “Spinoza es el verdadero fundador de la filosofía especulativa moderna; Schelling, su rehabilitador y Hegel, su culminador” (Feuerbach, L., “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, en *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1974, p. 65).

²⁹⁹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 15.

³⁰⁰ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 19.

servaron en sus problemas, casi sin conciencia de ello, la forma que Hegel les había dado; podría afirmarse que para combatir las ideas de Hegel se han servido también de sus categorías”.³⁰¹

¿Cuál es esa determinación fundamental de la filosofía hegeliana que permitiría acceder a un punto de vista más original? “Nosotros afirmamos –dice Heidegger-: esta determinación fundamental es la ‘negatividad’”.³⁰² En consecuencia, la confrontación habrá de darse alrededor del concepto central de negatividad.

2. ¿Qué es la filosofía?

Definido el concepto central de la confrontación, se requiere ahora un marco general que la posibilite y puesto que se trata de ‘confrontar’ con una filosofía, es preciso definir primeramente³⁰³, *qué es la filosofía*. Por ‘filosofía’ hay que entender “la reflexión sobre el ente como tal en su totalidad, en síntesis *el preguntar de*

³⁰¹ Weil, Erich, *Hegel y el Estado*, Córdoba, Argentina, Ediciones Nagelkop, 1970, p. 12.

³⁰² Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 19. ‘Negatividad’ [*Negativität*] responde al punto de vista kantiano. Sería mejor ‘lo negativo’ [*des Negativen*], la ‘negación’ [*Negation*], ‘negar’ [*Negieren*], si se quiere seguir a Hegel.

³⁰³ En rigor, Heidegger advierte que antes de ocuparse con la ‘determinación fundamental’ de la filosofía de Hegel (‘la negatividad’), es necesario plantear tres cuestiones previas: 1) El valor o la importancia de la confrontación o de la discusión en filosofía. Se trata del *valor de la verdad y de la refutación*. (Cf. Deleuze “Una entrevista ¿qué es? ¿para qué sirve?”, en Deleuze, Gilles-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980). 2) Como los diferentes conceptos en los diferentes autores responden a diferentes puntos de vista o problemas, es necesario *aclarar los significados* para evitar los equívocos. En este punto, no se atiende al problema de la incommensurabilidad de los puntos de vista o de los ‘paradigmas’ (Kuhn). 3) Determinación del *punto de vista* (idealismo absoluto) o *problema* de Hegel y de su principio o comienzo (devenir).

la pregunta por el ser”.^{304 305} Pero, ¿qué significa ‘ser’ para Hegel? Heidegger aclara que lo que Hegel llama ‘ser’ es lo mismo que él llama ‘objetividad’, o sea, el conjunto de todos los objetos o de todos los ‘seres’, la totalidad de lo que es, lo ‘óntico’. Esto no quiere decir que Hegel no se ocupe de lo ‘ontológico’, de *lo que Heidegger llama ‘Ser’*, sino que lo denomina de otro modo: lo llama *realidad efectiva (Wirklichkeit)*³⁰⁶. ¿Cómo concibe Hegel la ‘realidad efectiva’? Heidegger señala tres conceptos diferentes (aunque equivalentes) citando como fuentes tres obras distin-

³⁰⁴ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 25.

³⁰⁵ En la introducción a las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel escribe: “...Será necesario aclarar el concepto de la filosofía y determinar, partiendo de él, qué es lo que ha de eliminarse de la infinita materia y de los múltiples aspectos de la cultura espiritual de los pueblos como ajeno a la historia de la filosofía. Desde luego, la religión y los pensamientos contenidos en ella o que giran en torno a ella, principalmente, el que adopta la forma de mitología, se hallan ya por su materia —como por su forma los demás desenvolvimientos de las ciencias, sus pensamientos acerca del Estado, los deberes, las leyes, etc.—, tan *cerca de la filosofía*, que tal parece como si fuesen una prolongación más o menos vaga de la historia de la ciencia filosófica, como si la historia de la filosofía estuviese obligada a tomar en consideración todos estos pensamientos. ¿Qué tantas cosas no han sido llamadas ‘filosofía’ y ‘filosofar’? Por una parte, habrá que examinar de cerca la estrecha *relación* que existe entre la filosofía y los campos afines a ella, como el de la religión, el del arte y el de las demás ciencias, y también, la historia política. Por otra parte, después de circunscribir debidamente el campo de la filosofía, después de haber determinado claramente lo que es filosofía y lo que cae dentro de sus fronteras, sentiremos al mismo tiempo el *punto de partida* de su historia, que hay que distinguir de los comienzos de las concepciones religiosas y las intuiciones preñadas de pensamiento” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, tomo 1, México, F. C. E., 1955, p. 13). El pensamiento mítico o religioso o artístico o técnico e incluso ‘científico’ no es estrictamente filosófico. Si Heidegger sostiene que la historia de la filosofía (metafísica) es la historia del olvido del Ser, entonces el pensar auténtico debe ser anterior o posterior a esta historia. De allí que autores como Adorno califiquen la ontología heideggeriana como una regresión arcaica al pensar mítico-poético o al religioso.

³⁰⁶ “La realidad (*Wirklichkeit*) es la unidad de la esencia y la existencia [...] en la realidad tienen su verdad tanto la esencia sin configuración como la apariencia inconsistente, o sea el subsistir sin determinaciones y la inestable multiplicidad” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, p. 467).

tas: ‘Saber absoluto’ en la *Fenomenología*, ‘Idea absoluta’ en la *Lógica* y ‘racionalidad real o realidad racional’ en la *Filosofía del Derecho*.³⁰⁷

Es necesario considerar que, para Hegel, estas tres *ciencias filosóficas* tienen objetos y perspectivas diferentes. La *Fenomenología* es la ‘ciencia de la experiencia de la conciencia’, es decir, es una genealogía y una historia del saber, por eso su punto de partida es la experiencia ‘inmediata’ y su resultado es el ‘saber absoluto’. El acento está, podría decirse, del lado del sujeto que es el que conoce, pero el resultado invierte el comienzo porque el acento se pone en lo absoluto, o sea, en el Espíritu como la *realidad efectiva* [*Wirklichkeit*] absoluta. Ese resultado es la unidad de la conciencia y su objeto, la identidad del pensamiento y el ser.³⁰⁸ La *Ciencia de la lógica* toma este resultado como punto de partida. El objeto de esta ciencia no es el pensamiento abstracto, las representaciones de la conciencia, los meros conceptos o las ideas sin realidad. Por el contrario, su objeto es la razón real o la realidad racional en la totalidad de su despliegue. Por este motivo, la ‘idea absoluta’ no tiene que ser confundida (como a veces parece hacer Heidegger) con lo que Kant llama ‘ideas de la razón’ (a las cuales pueden asignarse las características que Heidegger ‘interpreta’³⁰⁹ en la *Lógica* de Hegel). Finalmente, en la *Filosofía del derecho*, Heidegger *no hace referencia al resultado* (como en los otros dos casos) que en esta ciencia filosófica es

³⁰⁷ Ser (Heidegger) = Realidad efectiva (Hegel) = Saber absoluto = Idea absoluta = racionalidad real o realidad racional.

³⁰⁸ Heidegger, siguiendo a Feuerbach, sostiene que se trata de una reducción del ser al pensamiento, aunque Hegel rechazó de antemano esta interpretación.

³⁰⁹ Se ha dicho que hay dos momentos sucesivos en la relación de Heidegger con Hegel: primero, la confrontación, después, el diálogo. Ambos momentos requieren de la interpretación, de la traducción. Por eso Heidegger necesita traducir los conceptos hegelianos a su propia lengua. Por supuesto, la interpretación como traducción implican un forzamiento, una adaptación a la otra lengua. Heidegger hizo explícitas las condiciones del procedimiento hermenéutico al comienzo de *Ser y tiempo*, y Hegel mismo recurre al procedimiento interpretativo en sus lecciones y en sus obras. Esto es perfectamente lícito dentro de ciertos límites.

la Idea del Estado [“este Dios real”³¹⁰] sino a una ‘proposición’ del Prólogo (a la que se hará referencia más adelante).

Heidegger llega al siguiente resultado: para Hegel, ‘realidad efectiva’ significa “entidad [*Seiendheit*] como representatividad de la razón absoluta. Razón como saber absoluto —el re-presentar que se re-presenta incondicionadamente y su representatividad”.³¹¹ ¿Cómo se ha podido derivar este resultado de los conceptos de ‘realidad efectiva’ antes explicitados? ¿No es el concepto de la realidad efectiva una superación del representar, de la representatividad y de la subjetividad, en sentido kantiano? ¿Es lícita la interpretación que Heidegger hace aquí?

Para responder a estas preguntas, es necesario introducir el concepto de ‘interpretosis’. G. Deleuze dice en sus *Diálogos*: “Significancia e interpretosis son las dos enfermedades de la tierra, la pareja del déspota y del cura”.³¹² La ‘interpretosis’ es, entonces, una enfermedad, un debilitamiento de la vida, entendida como potencia y fuerza. Esta enfermedad fue contagiada por los ‘curas’, es decir, por los (que Nietzsche llama) ‘sacerdotes’, que incluye a los moralistas, los periodistas, los representantes de todo tipo, y también a los psicoanalistas. Se trata de todos los creadores de trasmundos y los inventores de las morales. La característica de esta enfermedad inoculada por los ‘curas’ es que *distorsiona el sentido*, reactivando las fuerzas *para volverlas contra sí mismas*. El psicoanálisis de niños es un excelente ejemplo de esta distorsión reactiva, tal como se evidencia en “La interpretación de los enunciados”, donde los autores dicen: “En el psicoanálisis de niños se ve todavía mejor que en cualquier otro psicoanálisis cómo los enunciados son aplastados, asfixiados. Es imposible producir un enunciado sin que se le abata sobre una rejilla de interpretación concluida y

³¹⁰ Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción de Juan Luis Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975b, § 258. Agregado.

³¹¹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 27.

³¹² Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 56.

previamente codificada”.³¹³ La diferencia entre interpretación e interpretosis no consiste en que la segunda distorsiona y la primera no, pues toda interpretación es fuerza. La diferencia, que lleva a Deleuze a hablar de ‘enfermedad’ consiste en que la interpretosis tiene como efecto una ‘reactivación’ de las fuerzas, un debilitamiento, una depotenciación. El significado que Heidegger atribuye al concepto hegeliano de ‘realidad efectiva’ es un ‘síntoma’ de ‘interpretosis’, que no se presenta aislado ni por única vez.³¹⁴

La interpretación está forzada y distorsionada en dos lugares decisivos. Por un lado, la ‘realidad efectiva’ es reducida a ‘representatividad’, es decir, a la condición de posibilidad de la representación. Esto, tal vez pueda decirse de lo fenoménico en Kant, pero no de la ‘realidad efectiva’ en Hegel, porque supone una reducción de esta realidad efectiva³¹⁵ y ‘objetiva’ a

³¹³ Cf. Guattari, F, *Política y psicoanálisis*, México, Terra, 1980, p. 41.

³¹⁴ En el contexto de esta investigación utilizaremos el neologismo ‘interpretosis’ creado por José Vázquez (el traductor al castellano de *Diálogos*) para señalar las distorsiones introducidas por la lectura heideggeriana de los textos de Hegel no para confrontar o dialogar con él sino para ‘reactivarlo’, para volverlo contra sí mismo. ¿Cómo se reactiva una fuerza? ¿Cómo se vuelve una fuerza contra sí misma? Introduciendo la falta, la carencia. ¿Qué es lo que falta en la filosofía de Hegel? Lo no-pensado, lo olvidado, lo no-mediado.

³¹⁵ Precisamente, realidad efectiva (*Wirklichkeit*), la realidad-efectivamente-real, se opone en Hegel a la realidad (*realität*) meramente pensada o representada y no ‘realizada’ o ‘efectivizada’. Por eso aclara E. Weil: “Hegel se ha tomado el trabajo de explicar lo que quiso decir. Ha subrayado que no había más que abrir su *Lógica* para advertir que en su terminología ‘realidad’ [Nota del traductor: “El término alemán que traducimos por *realidad* es *wirklichkeit*, de *wirken* = ‘actuar creando’, ‘producir un efecto en la realidad’, mientras que el término francés -y también el castellano- remite, por la palabra *res* (cosa) al objeto en tanto que encontrado, pasivo, objeto teórico. Según el valor etimológico de las palabras sería más bien necesario traducir por *realidad* lo que Hegel llama *Dasein* y que vertimos por *existencia* (en una acepción evidentemente muy distinta que las de *Dasein* y *Existenz* en Heidegger y los existencialistas). Es imposible traducir los términos *Wirklichkeit* y *Dasein* de tal modo que mantengan sus valores etimológicos, y al mismo tiempo, las posibilidades de empleo que son las propias en alemán. Es necesario insistir siempre sobre las *correlaciones* tan distintas en ambos idiomas”] y ‘existencia’ no se confunden de ningún modo, que la existencia no es realidad sino en

las condiciones 'subjetivas' del representar o imaginar. La representatividad introduce la falta. A la realidad efectiva como representatividad del pensar subjetivo le falta la dimensión de lo objetivo: la cosa del pensar, es decir, el Ser. La realidad efectiva se queda sin efectivizarse, le falta realidad. Por otro lado, se dice que el sujeto de esa representatividad es la razón absoluta, agregando que la Razón es entendida como 'saber absoluto'. El mismo Heidegger había aclarado un poco antes en ese mismo texto, que el concepto de 'saber absoluto' pertenece a la *Fenomenología del Espíritu*, pero en esa obra Hegel no identifica de ninguna manera a la razón con el saber absoluto, ya que la razón es un *momento anterior* al saber absoluto e incluso es anterior³¹⁶ al desarrollo del concepto de 'Espíritu'. En ningún lugar de la *Fenomenología* se utiliza el concepto de 'razón absoluta'. Sobre este doble forzamiento distorsionante se permite concluir que esa 'representatividad' de la razón absoluta es "el re-presentar [o el pensar³¹⁷] que se re-presenta incondicionadamente [es decir, absoluto] y su representatividad" [la perceptibilidad de la razón³¹⁸]. En otras palabras, la 'realidad efectiva' para Hegel no sería más que un representar reflejado en sí, un representar que se representa a sí mismo en su facultad de representar, en su capacidad representativa.³¹⁹ De esta manera la 'realidad efectiva' se vacía completamente de 'efectividad', de realidad, y queda

parte, y que la otra parte está formada por la 'aparición' (*Erscheinung*)" (Weil, E., *Hegel y el Estado*, Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1970, p. 32, nota 3).

³¹⁶ 'Anterior' no hace referencia al suceder temporal, sino al menor desarrollo, a la menor concreción y por tanto, a la mayor abstracción y unilateralidad.

³¹⁷ Cf. Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

³¹⁸ Cf. Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

³¹⁹ Curiosamente, Adorno dirige una crítica análoga a la filosofía de Heidegger: "El ser mismo es, en efecto, una pura esencia, esto significa precisamente: ninguna otra cosa que un puro *significado*, sin relación, de hecho, al ente. (...) La doctrina del ser es reconstituida en una doctrina del pensar, es decir, del puro significar y el ser es enajenado de todo aquello que fuese otra cosa que el puro pensamiento. (...) Pero que este concepto no tenga que ser a su vez concepto, sino que deba ser inmediato, deba mostrarse, deba aparecer, eso le otorga al sentido semántico dignidad ontológica" (Adorno, T., *Ontolo-*

reducida³²⁰ a una capacidad del sujeto en sentido kantiano, es decir, del sujeto separado, ‘abstracto’, dado. Ni siquiera se trata del *Espíritu* como sujeto, es decir, de un sujeto *en relación* con otros sujetos, de un sujeto histórico, de un sujeto que deviene, que evoluciona, que se desarrolla, puesto que solo se hace referencia a una capacidad abstracta o una facultad distintiva del sujeto (representatividad). Con este movimiento, la realidad-efectiva, la realidad-verdaderamente-real, que incluye e integra tanto a lo objetivo como lo subjetivo, queda privada de lo objetivo, de su existencia.

Volviendo al texto: a continuación, Heidegger se esfuerza por ‘interpretar’ la conocida expresión del prólogo de la *Filosofía del Derecho* sobre la base de este triple forzamiento distorsionante. La ‘proposición’³²¹ reza: “Lo que es racional, es real y lo que es real, es racional”.³²² Es obvio que la *verdad* de esta ‘proposición’ no puede establecerse por su *correspondencia* o *adecuación* con lo dado en la experiencia o con “algo presente ante la mano encontrado”, puesto que se trata del “principio de la determinación esencial del ser”³²³. Consecuentemente, tampoco puede ser refutada mediante la constatación de que mucho de lo racional no sea real (no exista) o no haya ocurrido o que muchas cosas existentes y observables sean irracionales. No es refutable, es decir, no es *falsable* (en el sentido que le da K. Popper) porque no se refiere a los hechos ni a los entes empíricos. En el léxico popperiano se trata de una proposición ‘metafísica’. En el léxico

gía y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 404).

³²⁰ *Wirklichkeit* [realidad efectiva] se reduce a *Realität* [mera realidad, realidad representada].

³²¹ En rigor, no se trata de una *proposición* sino de una *conjunción de dos proposiciones inversas*. Más abajo se hará referencia al uso que Hegel da a este tipo de enlaces y los límites de su utilización en filosofía.

³²² *Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.* Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975, p. 23. Énfasis y subrayado nuestros.

³²³ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

de Heidegger se trata de una proposición ‘esencial’. Se refiere a la esencia, a la entidad del ente o, mejor, al ser del ente.

3. El papel de la interpretación y de la ‘interpretosis’

Según Heidegger, la ‘proposición’ “dice el fundamento esencial de la *entidad*³²⁴ del ente [*der Seiendheit des Seienden*]³²⁵. La pregunta por el Ser, entonces, se respondería determinando el fundamento de la representatividad de lo que es (realidad efectiva). Es manifiesto que la ‘interpretosis’ genera una doble distorsión al proceder de esta manera ya que, por un lado, el *fundamento* es buscado en la representatividad, es decir, en *lo subjetivo del representar*, reduciendo la dimensión objetiva a mera subjetividad unilateral y, por otro lado, el conjunto de la respuesta se despliega dentro del horizonte ‘óntico’, de lo ente, ‘olvidando’ o ‘encubriendo’ el plano ontológico. El procedimiento de los sacerdotes consiste en introducir la falta o la carencia en el otro, haciendo que la fuerza se dirija contra sí misma. *La reducción de lo ontológico a lo óntico y de lo óntico a lo subjetivo es el doble efecto de la ‘interpretosis’, no de lo dicho por Hegel.* Por el contrario, Hegel dice:

La configuración del concepto *inmediato* constituye la posición según la cual el concepto es un pensar subjetivo, una reflexión *extrínseca a la cosa*. Por consiguiente, este grado constituye la *subjetividad* o sea el *concepto formal*. La exterioridad del mismo aparece en el *ser firme de sus determinaciones*, así que cada una se presenta por sí como algo aislado, cualitativo, que se halla en relación *solamente extrínseca con su otro*. Pero la *identidad* del concepto que es precisamente la

³²⁴ Antes había dicho que lo que él llama ‘ser’, Hegel lo llama ‘realidad efectiva’. Sin embargo, ahora dice ‘entidad del ente’ y no ‘ser del ente’. Tal vez sería mejor traducir ‘el Ser de los seres’, en lugar de ‘entidad del ente’.

³²⁵ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

esencia *interna* o *subjetiva* de aquellas determinaciones, las pone en movimiento dialéctico, por cuyo medio se elimina su aislamiento y con eso la separación del concepto con respecto a la cosa, y como verdad de ellos surge la *totalidad*, que es *el concepto objetivo*.³²⁶

Forzamiento, distorsión, introducción de la falta y debilitamiento son los ‘síntomas’ de la enfermedad. Los síntomas son señales o indicadores de ésta y no deben ser confundidos con ella. La enfermedad que enfrentamos aquí ya fue *pro-gnosticada* por Deleuze y *dia-gnosticada* en el análisis del texto. Se trata de un caso de ‘interpretosis’. Según Deleuze, como se ha dicho, es una enfermedad producida por un veneno creado por los ‘curas’. ¿A qué ‘curas’ se refiere? Llama ‘curas’ a los que Nietzsche llamaba ‘sacerdotes’³²⁷, es decir, a los creadores de la moral. Precisamente, para Nietzsche, la moral es el veneno. Como se sabe, utilizados en pequeñas dosis, los venenos cumplen una función ‘curativa’, ‘curan’. Pero lo hacen a costa de una mayor debilidad, de una nueva dependencia, de la aceptación de un límite. Los síntomas señalan hacia la enfermedad y ésta es la respuesta al ‘trauma’, al ‘daño’, a lo que Lacan llama lo ‘Real’.

En una investigación anterior³²⁸ ya hemos tenido oportunidad de señalar lo que denominamos el ‘retroceso heideggeriano’ ante el problema de la imaginación trascendental, consistente en la “supresión de lo que esta cuestión *quebranta* en toda ontología

³²⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 528.

³²⁷ Con este nombre se hace referencia a los ‘nobles más débiles’, aquellos que por no poder enfrentar el combate abierto, comienzan a desarrollar el pensamiento, el conocimiento, la interioridad. Se les ha dado distintos nombres a lo largo de la historia: sacerdotes, magos, adivinos, curadores, médicos, brujos, sabios, filósofos, científicos, intelectuales...

³²⁸ Cf. Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política*. Un nuevo modo de actuar, San Justo, Universidad Nacional de La Matanza, 2019.

(y en todo ‘pensamiento del ser’)”.³²⁹ Desde esta posición, quisiéramos plantear dos hipótesis complementarias. En primer lugar, la hipótesis que ya fuera enunciada en la investigación citada, pero que no fue desarrollada: la *Khere* misma es un retroceso, pues oculta u ‘olvida’ el abismo del Ser, recubriéndolo con la concepción del Ser como Destino, como *historia destinal*.³³⁰ La segunda hipótesis se deriva, en cierta forma, de la primera: el *retroceso* heideggeriano lo inhabilita para comprender el núcleo no ‘metafísico’ (en el sentido heideggeriano) del pensamiento de Hegel, que es precisamente lo *negativo* o *dialéctico*.

Retomando el hilo del análisis del texto de Heidegger, después de advertir que la ‘proposición’ esencial que afirma que “lo que es racional, es real, y lo que es real, es racional” no es constatable ni refutable, el autor concluye: “Por consiguiente para Hegel ‘el

³²⁹ Castoriadis, C., “El descubrimiento de la imaginación”, en *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*, Barcelona, Gedisa, 2005, p. 151.

³³⁰ “Con toda intención evita Heidegger en sus últimos trabajos las expresiones ‘Historia’ [*Geschichte*] e ‘historicidad’ [*Geschichtlichkeit*], que desde Hegel habían dominado la reflexión sobre el fin de la metafísica y que nosotros asociamos con la problemática del relativismo histórico. En su lugar, habla de ‘destino’ [*Geschik*] y ‘nuestro ser predestinado’ [*Geschicklichkeit*] como si quisiera subrayar el hecho de que aquí no se trata de una cuestión de posibilidades de autoaprehensión de la existencia humana, de una cuestión de conciencia histórica y autoconciencia sino de aquello que le es destinado al hombre y por lo cual éste está a tal extremo determinado, que toda autodeterminación y toda autoconciencia le quedan subordinadas. En la apertura al futuro, que sustenta todo proyectar humano, parece operar una especie de autojustificación histórica: la radical agudización del olvido del ser, tal y como es consumada en la era de la tecnología, justifica ante el pensar la expectativa escatológica de una inversión que, por detrás de todo cuanto es producido y reproducido, permita que se vea aquello que es” (Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp. 137-138). Heidegger parece recuperar el tema del pecado original, que apunta a la producción de “una *hendidura* a través del pensamiento, es decir, que la reflexión sería el reflejo intelectual del pecado original” (Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 378). El castigo se halla en el mismo conocimiento que es condenado a ‘olvidar el ser’, es decir, que es condenado a la no verdad de lo meramente óptico.

ser' es *sólo una* determinación *parcial*³³¹ de lo que la filosofía, y también la filosofía hegeliana, piensa e interroga: del ser, en el sentido de la pregunta por el ser como meditación sobre el ente como tal en su totalidad".³³² El conector 'por consiguiente' indicaría que lo que se dice a continuación se deriva de lo que se ha dicho antes, pero no hay nada en lo anterior de lo cual se pueda inferir tal parcialidad. Por el contrario, la tesis hegeliana unifica y totaliza la realidad efectiva (*Wirklich*) y la razón. Y el mismo Heidegger dijo (en la página 27): "lo que nosotros denominamos 'ser' en este sentido esencial y a la vez inicialmente histórico, significa para Hegel *realidad efectiva (Wirklichkeit)*".

Si Heidegger no se estuviera refiriendo al término con el que Hegel nombra al Ser (realidad efectiva, *Wirklichkeit*) sino al concepto 'ser' de Hegel, entonces tendría que basarse, por ejemplo, en el primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica* y no en el Prólogo a la *Filosofía del Derecho*. Pero esto no lo ha hecho y lo que pretende derivar queda sin justificación. Aquí se mezclan y confunden los significados que había definido y diferenciado un poco antes. Lo que es una *determinación parcial* es el ser como 'objetividad' (que se complementa con *la otra parte* que es la subjetividad). Además, es inadecuado caracterizarlo como 'parcial', pues no es estrictamente una parte sino *un momento*, y un momento todavía abstracto. El ser como realidad efectiva

³³¹ 'De paso', después de 'interpretar' la parcialidad de la concepción hegeliana del Ser, Heidegger encuentra la misma reducción en el pensamiento de Nietzsche y atribuye a ambas *el mismo fundamento histórico* en tanto ambas filosofías están inscriptas en la historia de la metafísica desde el comienzo. La metafísica ha confundido el ser con lo que es y al preguntar por el ser, responde con lo que es. Por lo tanto, la metafísica es *parcial*, porque no responde 'todo' lo que se pregunta. *Le falta* el Ser, se olvidó del Ser. Hegel y Nietzsche pertenecen a la historia de la metafísica, por lo tanto, no queda otra alternativa que mostrar que son parciales en su concepción del ser. Al referir toda la historia *a su comienzo* no hace otra cosa que valerse del 'método' genealógico nietzscheano *contra Nietzsche* (y contra Hegel).

³³² Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29.

de la Idea absoluta ya no es parcial sino la totalidad absoluta.³³³ No la totalidad *de lo que es*, sino el *ser* como aquello por lo que se interroga en la ontología o en la filosofía originaria.

¿Cómo hay que interpretar, entonces, la conjunción de proposiciones inversas del Prólogo de la *Filosofía del Derecho*, cuando dice: “Lo que es racional, es real y lo que es real, es racional”?³³⁴ Cuando Hegel habla de ‘razón’ no hay que entenderla solamente como una capacidad o facultad humana, ni mucho menos como raciocinio o representación, sino como *el sentido de la realidad*, como el orden mismo de la realidad, como el Ser de todo lo que es. Por otro lado, no hay que entender ese orden real y esa facultad humana como algo puramente dado o como objeto de contemplación, sino como algo producido y como resultado de la acción. Hegel lee la razón teórica o el orden natural desde la razón práctica, desde la acción, desde el proceso de su producción, pero no desde la acción de un sujeto racional a la manera del cartesianismo o del kantismo. La acción *pone* su ley o su orden en el mundo o en la realidad, al *construir* ese mundo. La acción es libre. La acción es racional. Consecuentemente, razón y libertad no se oponen ni se excluyen. Žižek dice que esta identidad es “el más extraño de los principios especulativos de Hegel según el cual autoconciencia, libertad y razón son una

³³³ Lo que absolutiza a la totalidad no es su finalidad lograda o acabada sino, paradójicamente, la negatividad que abre el todo al ser. La ‘interpretación’ de Heidegger sigue un camino análogo a los críticos de Hegel que cuestionan su ‘totalitarismo’ (Popper y otros), su teleologismo (Horkheimer y otros), su ‘panlogismo’ (Laclau y otros), su ‘idealismo’ (Feuerbach y otros) o su racionalismo (Kierkegaard y otros).

³³⁴ De Zan observa que estas proposiciones manifiestan *confianza* en el orden de la realidad: Este tratamiento de la materia del espíritu objetivo, y el concepto mismo de la crítica interna, solamente se pueden comprender a partir de una actitud frente a la realidad que presupone la confianza hermenéutica de que *hay un sentido* por descubrir en las cosas del mundo de la cultura y de la historia, la cual se expresa en la famosa fórmula según la cual “todo lo real es racional”. (Zan, J., *Para leer la filosofía del derecho de Hegel*, Tópicos, Número 18, Santa Fe, jul./dic. 2009, p. 5).

sola cosa”.³³⁵ Entender a la razón en este texto como una facultad del ‘sujeto’ racional (moderno), cuyo ‘objeto’ es la “idea como *perceptum* de la *perceptio* como *cogitatio* —como ‘conciencia’ [y la] *Con-ciencia* (como *ego cogito* de la relación sujeto-objeto) y pensar en el sentido de la *ratio* y del *vovç* del *animal rationale*”³³⁶ es un forzamiento y una distorsión derivadas de la ‘interpretosis’, en la cual el Ser es reducido a representación, que se reduce al sujeto representante, es decir, a la conciencia. Desde el punto de vista de Hegel: Ser es acaecer y acontecimiento del acaecer; acaecer absoluto. Escribe en la *Lógica*:

La *lógica es la ciencia pura*, es decir, el saber puro en la amplitud total de su desarrollo. Pero esta idea se ha determinado en tal resultado como aquella que es la certeza *convertida en verdad*, la certeza que por un lado *ya no está frente al objeto*, sino que lo ha convertido en interior y lo conoce como a sí misma; y que por otro lado *ha renunciado al conocimiento de sí misma como de algo situado frente a la objetividad* y que es su negación; *se ha desprendido de esta subjetividad* y constituye una unidad con éste su desprendimiento.³³⁷

En este texto *se niega explícitamente* que las categorías desarrolladas se deriven del problema *moderno* de la relación sujeto/objeto. Precisamente, la *Fenomenología del espíritu* ha permitido superar esa problemática y dar base a un desarrollo desde el Espíritu como la unidad del sujeto y del objeto. La oposición sujeto/objeto se expresa en el lenguaje en la distinción entre el sujeto y el predicado. De allí que Hegel advierta que *los juicios no permiten expresar la verdadera unidad de lo especulativo*, la cual solo tiene expresión en la conjunción de los juicios inversos:

³³⁵ Žižek, S., “¿Qué sujeto es el sujeto de la lógica?”, en: Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Ediciones Akal, 2016.

³³⁶ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

³³⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974, p. 19.

El aspecto de paradoja y extravagancia, bajo el que aparece gran parte de la moderna filosofía [del idealismo alemán] *para quienes no están familiarizados con el pensamiento especulativo*, depende a menudo de la forma del simple juicio, cuando se la utiliza para expresar los resultados especulativos. Para expresar la verdad especulativa este defecto puede suplirse, ante todo, con sólo agregar la proposición opuesta, esto es: *el ser y la nada no son uno solo y lo mismo*, proposición que igualmente ha sido expresada arriba. Sin embargo, de este modo se produce el defecto ulterior, que estas proposiciones no están en conexión mutua, y así presentan su contenido sólo en la antinomia, mientras que, sin embargo, su contenido se refiere a un solo y el mismo [objeto] y las determinaciones, expresadas en las dos proposiciones, tienen que ser unidas absolutamente, por una unión que, por lo tanto, sólo puede ser expresada como una *inquietud de incompatibles*, eso es el *movimiento* [antinómico]. *La injusticia más común contra el pensamiento especulativo, consiste en volverlo unilateral*, esto es, en poner de relieve sólo una de las proposiciones en que puede resolverse.³³⁸

Todo juicio relaciona dos conceptos: el concepto del sujeto y el concepto del predicado. Pero el juicio es *limitado* porque los conceptos están tomados *parcialmente*. Si se dice, por ejemplo, 'la pared es blanca'; lo blanco es una característica propia de la pared, pero no se dice nada de las otras características que tiene la pared. La misma unilateralidad se manifiesta en el predicado porque lo blanco está en este juicio referido a la pared, pero no se dice que hay otras cosas distintas de la pared que también son blancas.³³⁹ El juicio *se aproxima* al pensamiento especulativo,

³³⁸ Cf. *Ciencia de la lógica*, Libro primero: Doctrina del ser, Primera sección, Primer capítulo, C, 1, nota 2.

³³⁹ "En tercer lugar, el juicio contiene, sin duda, la unidad del concepto perdido en sus momentos independientes; pero esta unidad no está *puesta*. Ella se convierte en tal por medio del movimiento dialéctico del juicio, que con esto se ha convertido en *silogismo*, es decir, en concepto totalmente puesto,

cuando se unen los juicios inversos por la *conjunción*,³⁴⁰ como en este caso: “todo lo racional es real y todo lo real es racional”. No solo se dice que hay un orden o lógica en la realidad sino también que *eso* es la realidad.

4. El Ser y el ‘punto de vista’ del idealismo

Volviendo al texto: Heidegger advierte a continuación³⁴¹ que *para la confrontación* es decisivo tener en cuenta si se habla del concepto de ser en Hegel o del concepto *esencial* de ser (esto es: el propio punto de vista de Heidegger). La advertencia sería razonable si se tuviera en consideración el concepto *de* Hegel y no meramente la interpretación parcial, forzada y distorsionada que le atribuye Heidegger. Pero la ‘interpretación’ sigue el camino contrario, deriva la comprensión de la filosofía de Hegel de esta interpretación ‘restringida’ del concepto de ser en Hegel. En lugar de concebir al Ser como Idea absoluta (que es el resultado de *La ciencia de la lógica*) lo entiende como ser inmediato, abstracto, indeterminado, en el que no se haya ninguna diferencia con la nada.³⁴²

La filosofía nunca ha dejado de preguntarse por sus supuestos, por la condición de posibilidad del pensamiento y del conocimiento³⁴³, “aquello, estando en lo cual, lo a pensar como tal

ya que en el silogismo están puestos tanto los momentos del concepto como extremos *independientes*, como también la *unidad que los media*” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, II, p. 529).

³⁴⁰ Es curioso que Max Horkheimer no haya puesto atención a esta conjunción en su trabajo sobre *Hegel y el problema de la metafísica*, lo que lo condujo a un análisis crítico que separa y contrapone las dos proposiciones. Cf. Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 121 ss.

³⁴¹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29 fin.

³⁴² Cf. Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

³⁴³ Esto es lo que, desde Kant en adelante, se ha llamado ‘crítica’. Heidegger lo llama ‘punto de vista’.

se hace accesible a la filosofía”³⁴⁴. Heidegger hace lo propio con la filosofía de Hegel. “El punto de vista de Hegel –dice- es el del *idealismo absoluto*”³⁴⁵, el cual es una de las últimas expresiones del ‘punto de vista’ de la metafísica. Ésta no ha hecho otra cosa que desarrollar la relación sujeto/objeto. En la antigüedad se puso el acento en el objeto (naturaleza, substancia, esencia, creatura, etc.), mientras que en la modernidad la prioridad se ha deslizado hacia el sujeto (sujeto pensante, sujeto racional, acción, trabajo, técnica, etc.). Como consecuencia, la entera filosofía de Hegel no puede escapar al ‘punto de vista’ del sujeto, que para Heidegger, es el de la conciencia.

La mayor parte de los estudios de Heidegger sobre la filosofía de Hegel, como el que nos ocupa, toman como fuente la *Fenomenología* y el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*. Paradójicamente, en estas obras se encuentra una temprana refutación *de este ‘punto de vista’*. Así, dice en la *Ciencia de la lógica*: “este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la dialéctica que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante.” La dialéctica no es un método de conocimiento, no es un método científico (tal como se entiende a partir de Descartes y Bacon). La dialéctica es el camino que sigue (μέθοδος) la misma realidad efectiva (Ser) en su despliegue inmanente. “Claro está, que ninguna exposición podría considerarse científica, si no siguiera el curso de este método, y si no se adaptara a su ritmo sencillo, pues éste es el curso de la cosa misma”.³⁴⁶ El método no es el orden del pensamiento que el sujeto proyecta sobre los objetos que le son dados a los sentidos, sino que es el curso de las cosas mismas, el orden objetivo de la realidad, que la ciencia debe limitarse a seguir o reproducir.

³⁴⁴ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

³⁴⁵ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

³⁴⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974, p. 50. Nuestro subrayado.

Cuando se dice que “el punto de vista de Hegel es el del idealismo absoluto”³⁴⁷ ¿Qué se quiere decir? ¿Qué significa ‘idealismo’? Según dice Heidegger: “‘Idealismo’ auténtica y propiamente sólo en sentido moderno³⁴⁸: idea como *perceptum* de la *perceptio* como *cogitatio* —como ‘conciencia’”³⁴⁹. En consecuencia, el punto de vista de Hegel sería el *de la conciencia*, para la cual “Ser es re-presentar y re-presentatividad del re-presentar; subjetividad incondicionada”.³⁵⁰ Hegel, en su momento, tomó distancia de esta interpretación a la que llama ‘idealismo *subjetivo*’. Éste cree “comprender lo objetivo por el mero hecho de referirlo a la conciencia y de decir de ello: es lo que yo percibo”³⁵¹ y supone que “lo pensado es siempre simplemente subjetivo, es decir, *no es el ente mismo, ya que el pensamiento convierte el ente en algo pensado*”³⁵².

³⁴⁷ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

³⁴⁸ ¿Por qué el significado auténtico del idealismo es solo moderno? ¿Por qué no podría hablarse del idealismo de Platón o de Plotino o de san Agustín? La respuesta a estas preguntas es: porque solo así se corresponde con la interpretación de Heidegger.

³⁴⁹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31. Dice Hegel en la *Lógica*: “La idea, a causa de la libertad que el concepto ha conseguido en ella, tiene en sí también la *oposición más áspera*; su reposo consiste en la seguridad y certeza con que la engendra eternamente y la supera eternamente fundiéndose en ella consigo misma”. Se refiere a la certeza de la oposición más áspera en la Idea absoluta, no a la certeza subjetiva del *cogito* o del idealismo subjetivo (yo = yo). “En resumen —escribe Žižek—, el Absoluto divino se ve él mismo atrapado en un proceso que no puede controlar; el calvario del último párrafo de la *Fenomenología* no es el calvario de seres finitos que pagan un alto precio por el progreso del Absoluto, sino *el Calvario del Absoluto mismo*” (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 248). Žižek niega en este texto, justificadamente, que pueda interpretarse la Idea absoluta hegeliana (realidad efectiva = Ser —en sentido heideggeriano—) “como *perceptum* de la *perceptio* como *cogitatio* —como ‘conciencia’”.

³⁵⁰ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

³⁵¹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen I, p. 287.

³⁵² Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen II, p. 38.

¿Qué significa idealismo ‘absoluto’? –pregunta entonces Heidegger. “Concepto del ab-soluto, incondicionalidad del *ego-cogito certum*”.³⁵³ Desde el lado ‘objetivo’ de la relación sujeto/objeto: “la certeza del yo y del *ens verum y certum* —entidad como representatividad”.³⁵⁴ Se está aquí ante otro ejemplo de la ‘interpretosis’, pues nada de esto es dicho por Hegel. En las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel llama a esta posición ‘metafísica del entendimiento’ (cuyos exponentes principales son Descartes, Locke, Leibniz). La llama ‘metafísica’ porque se trata de un pensamiento pre-crítico, pre-kantiano. La llama ‘del entendimiento’ porque comparte la limitación kantiana que pretende reducir la razón al sujeto y a las capacidades del sujeto, excluyendo la contradicción. Hegel mismo ha advertido contra esta interpretación del significado del idealismo:

Por ‘lo ideal’ [en el lenguaje común *no filosófico*] se entiende especialmente la forma *de la representación*; y lo que se halla en mi representación en general o *en el* concepto, *en* la idea, *en* la imaginación, etc., se lo llama *ideal*, de modo que ideal en general vale también para las imaginaciones —esto es, para las *representaciones* que no sólo son distintas de lo real, sino que esencialmente *no* deben ser reales. En efecto, el espíritu es, en general, el propio *idealista*; en él, ya en cuanto es quien siente, se representa, y más aun en cuanto es quien piensa y concibe, el *contenido* no está como la llamada *existencia real* [*reales Daseyn*]; en la simplicidad del yo, tal ser exterior se halla sólo *eliminado* [*aufgehoben*], existe *para mí*, está *idealmente* en mí. Este *idealismo subjetivo*, ya sea como el idealismo inconsciente de la conciencia en general, ya sea conscientemente expresado y establecido como principio, se dirige sólo hacia la *forma* de la representación, según la cual tal contenido es mío. Esta forma se halla afirmada en

³⁵³ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 33.

³⁵⁴ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

el idealismo sistemático de la subjetividad³⁵⁵ como la única verdadera, la forma exclusiva frente a la forma de la objetividad o realidad, esto es, la de la *existencia exterior* de aquel contenido. Tal idealismo es formal, pues no tiene en cuenta el *contenido* del representarse o del pensar, que en él puede permanecer totalmente en su finitud, en el representarse o en el pensar. Con tal idealismo no se pierde nada, tanto porque se halla conservada la realidad de tal contenido finito, esto es, la existencia repleta de finitud, *como* porque, si se abstrae de ella, no debe darse ninguna importancia a ese contenido *en sí*. Y con él no se ha ganado nada, precisamente porque no se ha perdido nada, porque el yo, la representación, el espíritu permanece llenado con el mismo contenido de la finitud. La oposición de las formas de subjetividad y objetividad es por cierto una de las finitudes; pero el contenido, tal como se halla acogido en la sensación, la intuición o también en el elemento más abstracto de la representación y del pensamiento, contiene las finitudes en su plenitud, las cuales, con la exclusión de aquella sola y única manera de la finitud que es la forma de lo subjetivo y lo objetivo, no han sido todavía de ningún modo expulsadas ni mucho menos han caído por sí mismas.³⁵⁶

Según se desprende del texto anterior, la interpretación heideggeriana *es no filosófica*, no porque haya superado el ‘punto de vista’ de la ‘metafísica’, sino porque se mantiene en una posición pre-filosófica o dentro de la perspectiva de la filosofía idealista subjetiva [kantiana].

¿Qué hay que entender, entonces, por idealismo? Repitamos a Hegel la pregunta por el significado del idealismo. En la *Ciencia de la lógica*, escribe:

³⁵⁵ Hegel se refiere aquí principalmente a las filosofías de Kant y Fichte.

³⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, 1974, p. 137.

La proposición que lo *finito es ideal*³⁵⁷, constituye el *idealismo*. El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que en esto: *no reconocer lo finito como un ser verdadero*³⁵⁸ [*wahrhaft Seyendes*]. Cada filosofía es *esencialmente* un idealismo³⁵⁹, o por lo menos lo tiene como su principio, y el problema entonces consiste sólo [en reconocer] en qué medida ese principio se halla efectivamente realizado.³⁶⁰

³⁵⁷ No hay que confundir ‘ideal’ con ‘idea’. La idea es el concepto y su realización, mientras que ideal es solo una representación subjetiva y, por tanto, parcial, unilateral, no-verdadera.

³⁵⁸ ‘Ser verdadero’ es sinónimo de ‘idea’. ‘Ser verdadero’ es el ‘concepto realizado’ o la ‘realidad conceptualizada’. ‘Ser verdadero’ es el objeto de la ciencia filosófica: la realidad plenamente desarrollada y comprendida por el pensamiento, o sea, en sí misma y por sí misma.

³⁵⁹ La filosofía que no tiene al idealismo como su principio no es filosofía. No lo es en tanto no se ocupa de la verdad como ‘ser verdadero’, que es el objeto de la auténtica filosofía.

³⁶⁰ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, 1974, p. 136. El texto continúa así: “La filosofía es [idealismo] tanto como la religión; porque tampoco la religión reconoce la finitud como un ser verdadero, como un último, un absoluto, o bien como un no-puesto, inengendrado, eterno. La oposición de la filosofía idealista y la realista carece por lo tanto de significado [Idealismo y realismo coinciden en la tesis de que el objeto de la filosofía es el ser verdadero. Las filosofías realistas ponen el acento en el ser mientras que las filosofías idealistas ponen el acento en lo verdadero]. Una filosofía que atribuye a la existencia finita en cuanto tal [al ser inmediato, a lo dado o a las representaciones, imágenes o intuiciones] un ser verdadero, último y absoluto, no merece el nombre de filosofía; los principios de las filosofías antiguas o modernas, [como por ejemplo] el agua o la materia [*En este sentido*, el ‘materialismo’ no se opone al ‘idealismo’, sino que es un ejemplo de idealismo] o los átomos [Ninguno de estos conceptos hace referencia a algo inmediato, dado, representado o percibido por los sentidos, sino a la idea, al concepto verdadero, al concepto real. Cf. Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen 1, p. 281] son *pensamientos*, universales, ideales, *no cosas tal como se encuentran de manera inmediata*, vale decir, en su individualidad sensible [Esto es más claro en los casos del átomo y de la materia, pues ni unos ni otra pueden ser percibidos con ninguno de los sentidos. El ejemplo del agua es más confuso, porque hace referencia a ‘lo húmedo’ que está contenido en todas las cosas (incluso aquellas de las que decimos que son o están secas) pero que no es una cosa perceptible considera como esencia de todas las cosas. Por este motivo, Hegel se siente en la necesidad de aclararlo un poco más, como hace a continuación]. Incluso aquella agua

La filosofía, *cada* filosofía es esencialmente idealismo y el idealismo se define por no reconocer verdad a los entes sino solamente al ‘ser verdadero’, es decir, a lo infinito, a lo absoluto. En esto, Hegel coincide con Heidegger, aunque éste no lo reconozca: Se trata de la verdad del ser, no de una verdad óntica. En distintos lugares, Hegel rechaza la postura kantiana de *la doble verdad*, que separa la verdad fenoménica (científica) y la verdad *nouménica* (metafísica).³⁶¹ No hay que entender el idealismo hegeliano desde una perspectiva meramente gnoséológica o epistemológica³⁶², sino como una filosofía práctica,

de Tales no [es tal]; pues, si bien es aún el agua empírica, es además a la vez lo *en-sí* o la *esencia* de todas las otras cosas, y éstas no son independientes, fundamentadas en sí, sino *puestas* por un otro, el agua [en sí]; vale decir, son ideales. Así como anteriormente el principio, lo universal ha sido llamado lo *ideal*, y aun más, tiene que ser llamado *ideal* el concepto, la idea, el espíritu, y así como que luego las cosas sensibles individuales se hallan como *ideales*, vale decir como eliminadas [La idea ‘elimina’ la cosa sensible individual, no en el sentido de destruirla, sino de suprimir su aparente independencia, negando que sea en sí y para sí, es decir, verdadera], en el principio, en el concepto y aun más en el espíritu, de igual modo hay que hacer observar previamente en esto la misma duplicidad que se ha mostrado en el infinito; vale decir que una vez que lo ideal es lo concreto, lo que es de verdad, y otra vez al contrario sus momentos son igualmente lo ideal, lo eliminado en él; pero en realidad se trata sólo de un único todo concreto, del cual son inseparables los momentos”.

³⁶¹ “Hay una excesiva ternura para el mundo en este [acto] de alejar la contradicción de él, y trasladarla en cambio al espíritu, a la razón y dejarla subsistir allí sin solución. En efecto, es el espíritu el que es tan fuerte como para poder soportar la contradicción, pero es también aquél que la sabe solucionar. El llamado mundo, al contrario (sea que signifique el mundo objetivo real o bien, de acuerdo con el idealismo trascendental, el subjetivo intuir y la sensibilidad determinada por medio de la categoría del entendimiento) no carece por lo tanto de la contradicción, pero no puede aguantarla, y por esto se halla abandonado como presa del nacer y el perecer” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 209).

³⁶² Cuando Hegel dice que “el filosofar consiste en este idealismo según el cual el pensamiento es, por sí mismo, el fundamento de la verdad” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen I, p. 135) no hay que entender que esté hablando del pensamiento subjetivo o de la conciencia cartesiana sino del pensar o de la razón como el sentido del Ser, como la estructura, o mejor, (como diría Deleuze) el agenciamiento de lo absoluto.

como una filosofía de la acción³⁶³ y del devenir. El idealismo no hace referencia a las ideas como meros conceptos sino a la idea de libertad. La tesis fundamental del idealismo es que *la libertad es la realidad verdadera* o que la realidad ha devenido libre. Idealismo es comprender toda la realidad desde la libertad y no desde la naturaleza. En este sentido se opone no solamente a Spinoza con su *Deus sive natura*, sino también a Kant y su idealismo ‘subjetivo’ y a Schelling con su idealismo ‘objetivo’. En la *Enciclopedia*, escribe Hegel:

En el ser-para-sí ha ingresado la determinación de la *idealidad*. El existir, captado primeramente sólo según su ser o según su afirmación, tiene realidad (§ 91) y, por tanto, también la finitud está primeramente bajo la determinación de la realidad. Pero la verdad de lo finito es más bien su *idealidad*. Igualmente, también lo infinito del entendimiento, si se coloca *junto a* lo finito, y siendo así solamente uno de los dos finitos, es un no-verdadero, [algo] *ideal*. Esta idealidad de lo finito es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello *idealismo*. En definitiva, todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito. —Por esta causa hemos llamado aquí largamente la atención sobre esta distinción; el concepto básico de la filosofía, *lo verdaderamente infinito*, depende de ello.³⁶⁴

³⁶³ “Ha podido pensarse, en los tiempos modernos, que era algo *nuevo* el determinar la esencia absoluta como actividad pura, pero esto sólo ha sido posible por ignorancia del concepto aristotélico. Los escolásticos, en cambio, reconocieron con razón esto como la definición de Dios, al designar a Dios como el *actus purus*. No cabe concebir idealismo más alto que éste. También podríamos expresar esto así: Dios es la sustancia en cuya potencia va también implícito, como algo inseparable, el acto; en ella, la potencia no se distingue de la forma, ya que produce a partir de sí misma sus determinaciones de contenido” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, México, F.C.E., 1977, volumen II, p. 261).

³⁶⁴ Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, Buenos Aires, Ediciones Libertad, 1944, § 95.

En este texto se agrega un elemento decisivo a la caracterización del idealismo como ‘principio capital de la filosofía’, respondiendo además a la pregunta heideggeriana por el origen de lo negativo. Dice que la determinación de la idealidad o de la verdad del ser, ha ingresado ‘en el *ser-para-sí*’, es decir, con la actividad libre y consciente. Como en la *Lógica*, no hace referencia a los entes (lo finito) sino al ser, al ser en su realidad efectiva (o ser-para-sí), a lo infinito. Los entes, lo existente, tienen realidad, pero una realidad no-verdadera, una realidad aparente, una realidad parcialmente real. Solo la libertad es verdadera realidad, lo verdaderamente infinito, verdadero ser.

5. El problema del comienzo

La filosofía ha preguntado por el Ser, pero también lo ha hecho por el ‘principio’ o ‘comienzo’. El primer título del primer libro de la *Lógica* de Hegel es “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia [filosófica]?” Heidegger retoma esta pregunta por el comienzo en general y específicamente por dónde comienza la filosofía *de Hegel*. Según su interpretación: “El *principio en Hegel* reza: ‘La sustancia es sujeto’.”³⁶⁵ Nuevamente, Heidegger descontextualiza la cita, pues dicha tesis ya no está en el plano de la *Ciencia de la lógica*, donde se procede desde el Ser/pensar inmediato hasta la Idea/realidad absoluta, sino en el de la *Fenomenología*, donde se desarrolla el proceso desde la conciencia empírica inmediata hasta el saber absoluto. Además, éste no es el ‘principio’ en el sentido de comienzo sino en el significado de fundamento o, en términos de Hegel, ‘fin’. “—Lo negativo de lo negativo, en tanto *algo*, es sólo *el comienzo* del sujeto—. ”³⁶⁶ Heidegger agrega que el principio también puede ser enunciado

³⁶⁵ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

³⁶⁶ “*Das Negative des Negativen ist als Etwas nur der Anfang des Subjekts*” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 104-105).

así: “el ser (ahora tomado en sentido *esencial*) es ‘devenir’.³⁶⁷ Hegel comienza con el comienzo, en tanto para él *devenir*³⁶⁸ es justamente comenzar.”³⁶⁹ Sin embargo, contra la *interpretosis* de Heidegger, Hegel no comienza por el devenir: 1) *Antes* de todo comienzo, comienza por el (problema del) comienzo. 2) *Antes* del concepto de devenir, conceptualiza el ser y la nada, como momentos del devenir. 3) *Antes* de considerar todo esto, hay que tener en cuenta que todos estos desarrollos están dentro del libro con el que comienza la *Ciencia de la lógica*, titulado: ‘la lógica del Ser’.³⁷⁰ La *Ciencia de la lógica* no comienza con el devenir sino con el concepto de Ser inmediato, indeterminado, abstracto y, por tanto, parcial y unilateral. El concepto de Ser y su opuesto el no Ser (Nada), en esta relación puramente abstracta, se oponen y se identifican al mismo tiempo. Se oponen

³⁶⁷ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31. Nuevamente hay un deslizamiento desde la *Fenomenología* hacia la *Ciencia de la Lógica*.

³⁶⁸ Devenir no es comenzar; es al revés. El comenzar es un momento del devenir. De otro modo: no hay comienzo; hay devenir. El comienzo es parcial, unilateral y, por lo tanto, no es principio (en el sentido de fundamento). En Hegel, el principio no está al comienzo sino al final, en el resultado, en el devenir, en la idea absoluta o en la substancia devenida sujeto. Se ‘comienza’ por el ser (abstracto parcial, unilateral) o por la substancia (concreto parcial, unilateral, todavía no libre). El comienzo es siempre *no verdadero*. “Es la naturaleza dialéctica del ser y la nada mismos la que hace que ellos muestren su unidad, el devenir como verdad de ellos”. (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 96).

³⁶⁹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

³⁷⁰ De allí que Hegel escriba: “En la pura reflexión del comienzo, tal como se la efectúa en esta lógica con el *ser* en cuanto tal, el traspaso está todavía oculto. Dado que el *ser* está puesto sólo como inmediato, la *nada* irrumpe en el sólo de modo inmediato. Pero todas las determinaciones siguientes, como también el *ser determinado*, son más concretas; en éste [ser determinado] está *puesto* lo que contiene y engendra la contradicción entre aquellas abstracciones y por lo tanto su traspasar. En el ser en cuanto es aquél simple e inmediato, el recuerdo de que es un resultado de la abstracción perfecta, y que por lo tanto ya por tal abstracta negatividad es nada, ha quedado detrás de la ciencia, la cual en el interior de sí misma y expresamente en base a la *esencia*, presentará aquella *inmediación* unilateral como mediada, donde está *puesto* el ser como *existencia* y está puesto lo que media este ser, esto es, el fundamento.”

porque el Ser es afirmación mientras que el no Ser es negación –negación igualmente abstracta,³⁷¹ tal como se expresa en un concepto negativo como en un juicio negativo-. Se identifican porque ambos son igualmente indeterminados e inmediatos y porque ambos son abstractos y estáticos.

Pero –advierte Hegel- si es indeterminado y por lo tanto un comienzo verdadero³⁷² entonces tampoco tiene nada por cuyo medio pueda hacerse pasar a otro³⁷³, y es al mismo tiempo el *fin*³⁷⁴. No puede manar nada de él así como no puede penetrar nada en él; en Parménides tal como en Spinoza no se puede progresar del ser o de la sustancia absoluta *hacia lo negativo o lo finito*.³⁷⁵

Considerados *en sí mismos*, el Ser y el no Ser son abstractos, inmóviles y *no verdaderos*. Considerados desde el movimiento de relación, desde el movimiento que en cada uno de ellos es

³⁷¹ “El *eliminar [Aufheben]* y lo *eliminado* (esto es, *lo ideal*) representa uno de los conceptos más importantes de la filosofía, una determinación fundamental, que vuelve a presentarse absolutamente en todas partes, y cuyo significado tiene que comprenderse de manera determinada, y distinguirse especialmente de la nada. Lo que se elimina no se convierte por esto en la nada. La nada es lo *inmediato*; un *eliminado*, en cambio, es un *mediato*; es lo no existente, pero como *resultado*, salido de un ser. Tiene por lo tanto la *determinación, de la cual procede, todavía en sí*”. (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 97-98).

³⁷² Hegel afirma que el *comienzo verdadero* es lo inmediato e indeterminado. Porque se trata del comienzo de la ciencia (lógica, filosófica) que, como toda ciencia, comienza por lo abstracto (por ejemplo: por las definiciones, por los principios, por lo ‘inmediato’, por lo dado a los sentidos).

³⁷³ Es decir, no hay relación alguna entre el Ser y el no Ser, en tanto son considerados en sí mismos o de manera abstracta. Solo pueden relacionarse y devenir saliendo de ese estado abstracto en el que se los está analizando.

³⁷⁴ En la relación o en su mediación mutua, el Ser y el no Ser son a la vez comienzo y fin, inicio del movimiento y término del mismo, porque la relación o el devenir tiene siempre dos sentidos: del Ser a la Nada y de la Nada al Ser; perecer y nacer; origen y fin.

³⁷⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 87. Subrayado nuestro.

impulso hacia el otro, Ser y no Ser resultan del movimiento del otro, cada uno deviene en el otro. El devenir es devenir del Ser en el no Ser y del no Ser en el Ser. El devenir contiene en su movimiento al Ser y al no Ser, pero todavía *abstractamente*, es decir, como no verdaderos. El no Ser está contenido en el Ser y el Ser está contenido en el no Ser. *Solo hay verdad en el devenir*. Solo hay verdad en el movimiento. Solo hay verdad en la dialéctica. Pero, ¿qué es la dialéctica?

...Llamamos dialéctica –dice Hegel- al superior *movimiento* racional, en el cual tales términos, *que parecen absolutamente separados*, traspasan uno al otro *por sí mismos*, por medio de lo que ellos *son*; y así la presuposición [de su estar separados] se elimina [*aufhebt*]. La inmanente naturaleza dialéctica *del ser y la nada mismos* consiste en que ellos muestran su unidad, esto es el devenir, como su verdad.³⁷⁶

La esencia del Ser, como la esencia de la Nada, solo puede caracterizarse desde el movimiento de mutuo traspaso, desde el devenir del uno en el otro y del otro en el uno. Por eso Hegel dice que *el devenir es la verdad del Ser y la Nada*. Sin embargo, este movimiento es todavía abstracto al igual que sus términos.

6. Una relectura hegeliana de Hegel y los griegos

“Con el nombre ‘los griegos’ –dice Heidegger- *pensamos* en el comienzo de la filosofía³⁷⁷; con el nombre ‘Hegel’, en su consumación. El mismo Hegel entiende su filosofía bajo esta determinación.”³⁷⁸ Heidegger da lugar aquí a una comprensión

³⁷⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM Ediciones, 2011, p. 238; Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 98. Énfasis nuestro.

³⁷⁷ Considérese, además, que Hegel no inicia sus lecciones sobre historia de la filosofía con los griegos, sino con lo que llama ‘la filosofía oriental’ (pre-griega).

³⁷⁸ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 115.

errónea, porque parece observar que ya Hegel pensaba como ‘pensamos’ nosotros (en el siglo XX), pero en realidad ‘nosotros’ pensamos así *porque* Hegel concibió la filosofía como un pensamiento esencialmente histórico, que tuvo su comienzo con los griegos y (en el siglo XIX) su consumación (pero no su término o fin) con el idealismo alemán. Sin embargo, Heidegger advierte que en el siglo XX “la descomposición de la filosofía” se hace manifiesta dando lugar al éxito del “mundo técnico” post-filosófico, aunque “no es todavía el fin del pensar”. Dicho de otro modo: la filosofía [= metafísica] llegó su fin, abriendo la posibilidad del pensar post-metafísico. Pero, entonces, ¿por qué seguir ocupándose con la filosofía, con la metafísica y con Hegel? Respuesta: porque esa historia de la filosofía, esa tradición de pensamiento, conduce al presente que es aquello de lo que se ocupa el pensar. No se puede pensar el presente sin su historia, como también lo había enseñado Hegel. Sin embargo, no hay que entender la historia de la filosofía como el objeto de los historiadores, ni como un tema de especialistas o eruditos. No se puede pensar la historia de la filosofía sino filosóficamente,³⁷⁹ como una totalidad.

Pensar el presente en la totalidad de la historia es una posibilidad *abierta por* Hegel, “debido a que *Hegel determina*³⁸⁰ la historia en cuanto tal, de manera que en su rasgo fundamental ella

³⁷⁹ Hegel escribe: “El mismo desarrollo del pensar que se presenta en la Historia de la Filosofía, se presenta en la filosofía misma, pero liberado de aquella exterioridad histórica, es decir, se presenta *puro en el elemento del pensar*” (Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en compendio*, traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1999, § 14, p. 117). Heidegger se pregunta: “¿Para qué estas observaciones sobre la filosofía y su relación con la historia? Ellas quisieran indicar que el asunto del pensar es para Hegel en sí histórico, pero esto *en el sentido del acontecer*” (Heidegger, M., *Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik*. GA 11, p. 41).

³⁸⁰ Hegel advertiría que no es él quien determina la historia, sino que la historia está determinada por la acción de los hombres que son esencialmente libres y construyen un sentido (que es ‘racional’) en y por sus acciones. La historia es el desarrollo de la conciencia de la libertad del espíritu, que deviene libre y llega a saberse como tal.

tiene que ser filosófica. La historia de la filosofía es, para Hegel, el proceso en sí unitario³⁸¹ y, por ende, necesario del progreso del espíritu hacia sí mismo.”³⁸² Hegel identifica ciertamente la filosofía con su historia. Más aún: identifica la historia con la razón, es decir, con la filosofía, en tanto despliegue de la razón misma. En otras palabras, hay una racionalidad histórica, que no se reduce a la racionalidad de los sujetos que obran en la historia. Pero eso no es lo mismo que desarrollo *unitario*. Heidegger reconoce que Hegel fue el primero³⁸³ en comprender esto y llamarlo a lo comprendido de este modo “el reino de la verdad pura”³⁸⁴.

A partir de este resultado, Heidegger pregunta: “¿Hasta qué punto la historia de la filosofía, en cuanto historia, tiene que ser filosófica en su rasgo fundamental? ¿Qué significa aquí ‘filosófica’? ¿Qué significa aquí ‘historia’?”³⁸⁵ Para responder a estas preguntas, curiosamente, Heidegger no apela ni al comienzo ni a la culminación, ni a los griegos ni a Hegel, sino a Descartes. ¿Por qué? ¿No es esta ‘elección’ arbitraria o unilateral

³⁸¹ El proceso histórico como la historia del pensamiento, desde el punto de vista de Hegel, no es *unitario* sino *dialéctico*. La filosofía, desde los griegos hasta Hegel, ha buscado la comprensión de la necesidad de lo real, es decir, la determinación, el destino, el sentido de la historia. Si se ha de comprender el todo de la acción humana en la historia, ha de poder discernirse al menos *un sentido* que sea común a todas esas acciones. Eso es lo que Hegel llama ‘Razón’ y que identifica con la libertad del espíritu. Sin embargo, no concibe ese proceso como algo unitario, sino como algo dual, múltiple, diverso. Unitario y dialéctico son significados que se excluyen, porque lo unitario es unilateral y nunca puede comprender la totalidad.

³⁸² Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 116.

³⁸³ “Ningún filósofo *antes* que Hegel ha ganado una posición fundamental de la filosofía, tal que posibilite y exija que el filosofar se mueva a la vez en su historia y que este movimiento sea la filosofía misma.” (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 116).

³⁸⁴ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. Hoffmeister, 1940, vol. 1, p. 6, nota; citado por Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 116.

³⁸⁵ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 117.

(‘unitaria’)? Descartes es el símbolo de la filosofía *moderna* y de la constitución del sujeto [de pensamiento] autónomo, lo cual le va a permitir (a Heidegger) definir la filosofía hegeliana como la consumación del pensamiento subjetivo.³⁸⁶ Esta elección de la posición cartesiana no solamente hace del proceso un desarrollo unilateral, basado en la subjetividad del sujeto opuesto a la objetividad de los objetos, sino que pone el centro en la cuestión gnoseológica, entendiendo al sujeto como sujeto de conocimiento y no como sujeto de acción o como ‘existente’. Esta introducción injustificada del sujeto cartesiano³⁸⁷ da pie para una interpretación igualmente injustificada, que estaría contenida en la etimología del término ‘dialéctica’: “*Διαλέγεσθαι*, dialéctica –escribe Heidegger– significa aquí que el sujeto,³⁸⁸ en el mencionado proceder (proceso), y en cuanto tal, extrae su subjetividad, la produce”³⁸⁹. Ésta es otra muestra de lo que hemos llamado la ‘interpretosis’³⁹⁰ heideggeriana.³⁹¹

³⁸⁶ Ésta sí es una interpretación ‘unitaria’, en el sentido de ‘unilateral’. Hegel pudo afirmar que ‘con Descartes podemos decir que estamos en casa’, porque con él la filosofía logra plena conciencia de su libertad o autonomía, no porque se desarrolle la subjetividad. En rigor, para Hegel, la subjetividad se alcanza con el cristianismo antes que con la modernidad. Descartes es el momento en el que se arriba a la conciencia de la autonomía, de la libertad plena. ‘Estar en casa’ es alcanzar la libertad en su autonomía, en su independencia del ser natural, de lo dado. Para Heidegger, la consumación de la historia y la consumación de la filosofía no son otra cosa que la consumación de la subjetividad y, por lo tanto, el máximo olvido del Ser y la máxima alienación o inautenticidad de la existencia.

³⁸⁷ Escribe Heidegger: “La subjetividad es como ego cogito la conciencia que representa algo”. Esto es correcto, pero no lo es si se pretende definir de igual modo la subjetividad hegeliana. La concepción de la subjetividad como conciencia que representa se consume en Kant y en los kantianos como Schopenhauer (*El mundo como voluntad y representación*), no en Hegel.

³⁸⁸ La distorsión se produce al identificar pensar y sujeto, en lugar de pensar y ser, como hace Hegel. Lo especulativo no es representación o reflexión del sujeto sino contradicción real.

³⁸⁹ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 118.

³⁹⁰ Adorno la llama “la jerga de la autenticidad”.

³⁹¹ Cf. Capítulo 4: Hegel como lector de Heidegger. 4. El Ser y el ‘punto de vista’ del idealismo.

Como consecuencia de este supuesto interpretativo, el proceso de producción de la subjetividad se desarrolla en tres momentos estructurales, el primero de los cuales es “la conciencia inmediata” de lo que se ob-pone a la conciencia. Desde una perspectiva ontológica, el primer momento del proceso es el ‘Ser puro’, es decir, el Ser en sí mismo. Al reducir todo proceso al despliegue del sujeto gnoseológico, Heidegger interpreta al Ser como ‘representado inmediato’, distorsionando así el problema y los conceptos de Hegel. Así –según esta interpretación- el Ser es el ser-representado por un sujeto, que no es conciente de que su objeto es un representado. Por consiguiente, todo movimiento es inmanente a la conciencia cognoscente y la filosofía de Hegel es caracterizada como ‘idealismo’ de la conciencia, porque el proceso de reflexión es realizado *por la conciencia*. Es, pues, una reflexión meramente subjetiva, de la conciencia cognoscente. Sin embargo, Hegel no comprende la reflexión en este sentido, sino como *reflexión del Ser* o del objeto (por contraposición a lo meramente subjetivo). Es el Ser o el objeto el que realiza el movimiento de reflexión en sí y no la conciencia o el sujeto, que no son más que un resultado de aquel movimiento.

Heidegger tiene razón al decir que éste es un *movimiento concreto*, en el sentido de “lo que crece conjuntamente (*con-crescit*)”³⁹². Lo que crece conjuntamente es el movimiento complementario de los contrapuestos: movimiento del ser hacia el sujeto (ontología) y movimiento del sujeto hacia el ser (gnoseología). La totalidad de estos movimientos es lo que Hegel llama lo ‘especulativo’. “A ello pertenece la aprehensión del aparecer los contrapuestos uno en el otro y uno frente al otro”.³⁹³ La dialéctica especulativa no tiene que ser representada como un método o como un instrumento para asegurar la verdad de los conocimientos ya que, para Hegel, el método es ““el alma

³⁹² Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 118.

³⁹³ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 118.

del ser', el proceso de producción, a través del cual se realiza la trama del todo de la realidad de lo absoluto".³⁹⁴ Pero Heidegger identifica este proceso con "el más interno movimiento *de la subjetividad*"³⁹⁵, distorsionando así el conjunto de la interpretación. Heidegger *necesita* identificar el proceso de producción de la realidad de lo absoluto con el movimiento de la subjetividad absoluta porque se propone mostrar que el dominio de esa subjetividad es lo que se ejerce en la época actual como dominio de la técnica. Esto es lo que significa el resultado 'enigmático' que extrae de lo anterior: "El método': 'el alma del ser' –esto suena fantástico. Se supone que nuestra época habría dejado atrás semejantes extravíos de la especulación. Pero *vivimos justo en medio de esta supuesta fantasía.*"³⁹⁶ Descartes, el 'discurso del método', la matematización de la naturaleza, la calculabilidad, la ciencia moderna, la dominación de la técnica... todo esto puede ser ahora explicado en su acabamiento y consumación hegelianas. "Ahora se hace claro hasta qué punto la historia de la filosofía es el más interno movimiento en la marcha del espíritu, es decir, *en la marcha de la absoluta subjetividad hacia sí misma.*"³⁹⁷

Pero, Heidegger *necesita* no solamente identificar a Hegel como el pensamiento del dominio de la subjetividad absoluta sino que *necesita* también mostrar que la filosofía de Hegel 'cierra' la historia de la filosofía (metafísica): "En el sistema de idealismo especulativo [hegeliano] está consumada la filosofía, esto es, alcanza su culminación y está desde entonces cerrada."³⁹⁸

³⁹⁴ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 119.

³⁹⁵ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 119.

³⁹⁶ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 119. *Cursivas nuestras.*

³⁹⁷ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 119.

³⁹⁸ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 119.

Marcuse³⁹⁹ ha mostrado, en reiteradas oportunidades, que no puede interpretarse la filosofía de Hegel como un sistema cerrado, ni histórica ni filosóficamente. Sin embargo, para la interpretación heideggeriana, el origen cartesiano de la filosofía moderna explica su consumación de la filosofía en Hegel y el “alma del ser” se trueca en la “total calculabilidad” de la ciencia actual.⁴⁰⁰ No obstante, Hegel concibe la filosofía de su tiempo como una consumación de la historia de la filosofía por cuanto ha alcanzado *su fin propio*. Heidegger tiene razón al explicar la “brutal inversión y contraposición masiva” del pensamiento posthegeliano de Marx y Kierkegaard. Sin embargo, restringe los efectos de esta consumación al referirse solamente “a los más grandes de los hegelianos”⁴⁰¹, sin considerar también a Schopenhauer, Nietzsche, la fenomenología, la hermenéutica, el existencialismo, la deconstrucción y también la logística, el neo-kantismo y el neo-positivismo, por nombrar algunas corrientes de pensamiento desplegadas bajo la extensa sombra⁴⁰² proyectada por Hegel. Además, Heidegger se detiene solo en el carácter de ‘cierre’ de la consumación y no considera el ‘acontecimiento’ hegeliano como irrupción de lo nuevo, como apertura revolucionaria, como un nuevo modo de pensar.

Las páginas siguientes de la exposición se dedican a hacer más plausible el recurso literario enunciado desde el título “Hegel y los griegos”: el círculo metafísico en su comienzo y en su final. Con este objetivo, cita algunos textos hegelianos en los que todo

³⁹⁹ Cf. Marcuse, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1972.

⁴⁰⁰ Hegel ya había pensado el mundo natural comprendido y dominado por las matemáticas en la modernidad bajo las nociones de cantidad, calidad y medida en la primera parte de la *Ciencia de la lógica* o ‘Lógica del Ser’. Por esta ubicación [primera etapa del desarrollo, que es también la más abstracta y menos desarrollada] en el desarrollo del sistema es evidente que la ‘calculabilidad’ o ‘medida’ (como la llama Hegel) no puede ser la consumación del pensamiento filosófico.

⁴⁰¹ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 120.

⁴⁰² Cf. Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

comienzo se caracteriza como lo inmediato, lo simple, lo abstracto, pura objetividad o ser puro.⁴⁰³ Por supuesto, Heidegger sabe muy bien que esas citas no justifican ni fundamentan su tesis, y que hacer tal cosa requeriría un desarrollo mucho más extenso que el posible en el marco muy limitado de una conferencia. Entonces, toma otro camino: hace “una *sucinta indicación* sobre la interpretación de Hegel de cuatro palabras⁴⁰⁴ fundamentales de la filosofía griega”⁴⁰⁵. Ellas son, en la ‘traducción’⁴⁰⁶ de Hegel: 1. ἔν (Parménides), el todo; 2. Λόγος (Heráclito), la razón. 3. Ἴδέα (Platón), el concepto; 4. Ἐνέργεια (Aristóteles), la *realidad efectividad* [Wirklichkeit]. Así, Heidegger *reduce* toda la filosofía griega⁴⁰⁷ a cuatro pensadores⁴⁰⁸; a su vez, cada pensador es *com-*

⁴⁰³ Cuando Heidegger caracteriza este proceso desde “el rasgo fundamental dialéctico-especulativo de la historia” lo hace siguiendo el *esquema escolar* de la dialéctica en tres etapas o momentos: 1. Tesis: inmediatez (filosofía de los griegos centrada en el Ser); 2. Antítesis: mediación de la filosofía moderna centrada en el sujeto; 3. Síntesis: consumación en la filosofía del sujeto absoluto hegeliano. Según este esquema, cada momento es *exterior* al otro. Sin embargo, el gran esfuerzo de Hegel se ha dirigido a señalar que la contradicción es inherente a cada ser, a cada momento, a cada realidad, incluso la más inmediata y abstracta. Así, por ejemplo, considera el momento de la ‘*bella eticidad*’ griega: “Su realidad patentiza solamente la contradicción y el germen de la corrupción que tienen la bella armonía y el quieto equilibrio del espíritu ético precisamente en esta quietud y en esta belleza, pues la inmediatez tiene la contradictoria significación de ser la *quietud inconsciente* de la naturaleza y la *inquieta quietud autoconsciente* del espíritu” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 282).

⁴⁰⁴ Es curioso que Heidegger hable de ‘palabras’ fundamentales y no de conceptos, que sería lo adecuado en el ámbito de la filosofía, particularmente de la filosofía de Hegel.

⁴⁰⁵ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 121.

⁴⁰⁶ Una vez más, Heidegger habla de una traducción de significados y no de una (re)conceptualización de la filosofía griega.

⁴⁰⁷ Además, ignora la exposición que hace Hegel de la ‘filosofía oriental’, la que también se encuentra ausente en las obras de Heidegger.

⁴⁰⁸ ¿Por qué no considerar también a Tales, Anaximandro o Sócrates? ¿Por qué no tener en cuenta a los pitagóricos, los epicúreos o los neoplatónicos? Indudablemente, la reducción heideggeriana responde a su propia concepción de la ‘historia de la metafísica’ y se ha hecho para justificarla.

primido en un concepto y el conjunto es *sometido* a una idea: inmediatez, en el contexto de la ‘palabra’ conductora: ser. De esta manera se ponen las condiciones iniciales para el mecanismo de ‘interpretosis’⁴⁰⁹. Considérese el siguiente ejemplo:

En la Introducción a las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, dice Hegel: “El primer universal es el universal inmediato, esto es, el ser. El contenido, objeto, es así el pensamiento objetivo, el pensamiento que es.”⁴¹⁰ ¿Qué dice Hegel aquí? El objeto, el contenido o el tema *de las lecciones de historia de la filosofía* que está introduciendo o, lo que es lo mismo, el objeto de la filosofía en toda su historia, es el ser. *En la historia*, hay que comenzar por el comienzo. En la *historia de la filosofía*, hay que comenzar por el comienzo *de la filosofía* y la filosofía, en sentido estricto,⁴¹¹ comienza en Grecia, porque es una creación del espíritu griego. En la *filosofía*, hay que comenzar por lo más simple, que es lo menos desarrollado y lo más abstracto: el ser puro. Éste, como se ha mostrado en la *Fenomenología del espíritu*, se identifica con el pensamiento puro. Cuando Hegel dice que el objeto de la historia de la filosofía es ‘el pensamiento objetivo’ o ‘el pensamiento que es’, se está refiriendo al ser esencial, al ser-racional o razón-real y no al objeto para un sujeto o a lo pensado por el pensamiento [del sujeto].

Heidegger *interpreta* lo que “Hegel quiere decir: el ser es la pura pensabilidad de lo inmediatamente pensado, todavía sin consideración al pensar, que piensa esto pensado sin tener en cuenta la determinación.”⁴¹² La pura pensabilidad no es, por supuesto, “el pensamiento *objetivo*, el pensamiento *que es*”, sino

⁴⁰⁹ Cf. Capítulo 4. 2; Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 56.

⁴¹⁰ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. Hoffmeister, 1940, vol. I, p. 240, citado por Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 122.

⁴¹¹ Ya se ha señalado que Hegel comienza sus lecciones con la ‘filosofía oriental’, anterior a los griegos.

⁴¹² Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 122.

una mera *representación* abstracta de la objetividad *para un sujeto*. Lo objetivo o lo que es, para Hegel, es sinónimo de ser, no de posibilidad de representación subjetiva o representación sin sujeto que represente. No se trata del pensar que piensa lo pensado sin tener en cuenta la determinación sino del ser indeterminado, inmediato, caótico, que ni siquiera es ‘real’, pero no porque sea meramente representado, sino porque aún no se ha desarrollado o efectivizado. Es *ser indeterminado* al igual que *pensamiento indeterminado*, porque en este nivel ser y pensar son lo mismo. Sigue Heidegger: “La determinación de lo puramente pensado es la ‘indeterminación’; su mediación, la inmediatez. El ser, así entendido, es lo inmediata e indeterminadamente *representado* en general y de tal suerte, por cierto, que esto primero pensado, incluso *aparta la vista de la omisión* del determinar y mediar, como si se empeñara contra ellos.”⁴¹³ Se enmarca de este modo todo lo que Hegel refiere al Ser puro *dentro de la representación del sujeto* que ha hecho abstracción del sujeto de la representación. Pero no es eso lo que *dice* Hegel, quien parte del ser-racional o de la razón-que-es en el comienzo de su proceso de ser-pensar, el cual no puede sino ser inmediato, indeterminado, abstracto, como la substancia en Spinoza. Lo que la interpretación heideggeriana ‘olvida’ y omite es que la contradicción está ya en el mismo comienzo. Heidegger la enuncia (“la determinación (...) es la indeterminación; su mediación [es] la inmediatez”) pero no la piensa, sino que se limita a extraer consecuencias que apoyen lo que quiere hacerle decir a Hegel: “*De esto resulta claro* que el ser, en cuanto primera objetividad simple del objeto, es pensado fuera de la referencia al sujeto pensante, mediante la pura abstracción de éste.”⁴¹⁴

Desde el principio, Heidegger enmarca la comprensión que Hegel tiene de la antigüedad griega como una derivación retros-

⁴¹³ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 122.

⁴¹⁴ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 122.

pectiva de la moderna concepción del sujeto pensante cartesiano, es decir, el ser se convierte en objetividad sin sujeto. Y agrega: “Esto merece ser observado, de un lado, para que comprendamos *la dirección en que Hegel interpreta* la filosofía de los cuatro filósofos mencionados, pero también, para aquilatar el peso que Hegel atribuye a cada una de las palabras fundamentales.”⁴¹⁵ Estas interpretaciones no nos permiten comprender ‘la dirección en que Hegel interpreta’ la filosofía de los griegos, sino *la dirección en que Heidegger interpreta la filosofía de Hegel*, dando un marco interpretativo de su propia lectura de las ‘palabras fundamentales’ que él mismo seleccionó, como reconoce a continuación en relación con la palabra fundamental de Parménides: “El ‘pensamiento capital’ [de Parménides] está expresado más bien [que en el *Ëv* atribuido por Heidegger], según Hegel, en la frase que dice: ‘ser y pensar son lo mismo’ [como hemos sostenido más arriba]. Esta frase *la interpreta el mismo Hegel* en el sentido de que el ser, en cuanto el pensamiento que es, es una producción del pensar.”⁴¹⁶ Si el ser fuese una producción del pensar, entonces, no serían lo mismo sino productor y producto. En la interpretación de Heidegger *pensar y representar* son lo mismo.

De aquí en más, Heidegger utiliza el mismo procedimiento interpretativo con cada una de las palabras fundamentales de la filosofía griega. Cada una de ellas remite al pensamiento como “actividad pura del sujeto absoluto”⁴¹⁷ o, lo que es lo mismo según él, a la dialéctica especulativa.

Quando la tesis es negada *a través* de la antítesis y ésta, a su vez, es negada *a través* de la síntesis, impera en tal negar lo que Hegel llama ‘la negatividad que se refiere a sí misma’. *Ella no es nada negativo*. La negación de la negación es, más

⁴¹⁵ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 122.

⁴¹⁶ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 122.

⁴¹⁷ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 124.

bien, aquella posición en la cual el espíritu, a través de su actividad, se pone a sí mismo como lo absoluto.⁴¹⁸

Esta interpretación evidencia claramente la distorsión y el forzamiento producidos sobre el texto de Hegel. La negación de la negación es *lo negativo mismo*, es la culminación del movimiento negativo, es la *negación de sí misma*. Y esto es precisamente el *sujeto para Hegel*. Heidegger piensa abstractamente; separa los momentos del movimiento dialéctico y los relaciona externamente: la tesis es negada *a través* de la antítesis y ésta, a su vez, es negada *a través* de la síntesis. Heidegger no puede pensar lo negativo y por tanto no puede pensar el sujeto (en sentido hegeliano). Retrocede entonces ante este problema y ese *retroceso* lo inhabilita para comprender el núcleo no ‘metafísico’ del pensamiento de Hegel, que es precisamente lo *negativo* o *dialéctico*.

Para Heidegger, el movimiento dialéctico es un proceso en el que el espíritu inicialmente abstracto se libera de esta abstracción para alcanzar la verdad, entendida como “la absoluta certeza del sujeto absoluto que se sabe”.⁴¹⁹ Pero la verdad así entendida solo puede ser alcanzada como culminación de la filosofía moderna del sujeto y consecuentemente, no pudo ser aprendida por los antiguos griegos. Pero, entonces, ¿qué ocurre con la verdad [Ἀλήθεια] tal como fue concebida por ellos? “Según esto, la Ἀλήθεια no puede ser lo determinante para la verdad, en el sentido de la certeza”.⁴²⁰ Sin embargo, la Ἀλήθεια, la verdad como “desocultamiento y desalbergamiento”⁴²¹ permanece impensada

⁴¹⁸ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 124.

⁴¹⁹ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 124.

⁴²⁰ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 125.

⁴²¹ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 125.

para Hegel cuando es “el enigma mismo, el asunto del pensar”.⁴²² Así, el asunto mismo del pensar queda impensado e impensable para la filosofía desde los griegos hasta Hegel.⁴²³

Así, con la mirada puesta en la Ἀλήθεια, experimentamos que con ella nuestro pensar es interpelado por algo que *antes* del comienzo de la ‘filosofía’ y a través de toda su historia, ha pedido ya para sí al pensar. La Ἀλήθεια ha precedido a la historia de la filosofía, pero de manera que ella se reserva la determinabilidad filosófica, como aquello que exige su dilucidación por el pensar. La Ἀλήθεια es lo impensado digno de ser pensado, *el asunto del pensar*. Así, la Ἀλήθεια sigue siendo entonces para nosotros lo que ante todo está por pensar -por pensar en cuanto absuelta de la referencia a la representación, engendrada por la Metafísica, de la ‘verdad’, en el sentido de la rectitud, y del ‘ser’, en el sentido de la efectividad.⁴²⁴

El asunto del pensar permanece enigmático e impensado y se ha hecho impensable cuando el pensamiento de los griegos se convirtió en filosofía y en metafísica. Para pensarlo es necesario retrotraerse a la experiencia presocrática del μύθος [mitos]. Al movimiento histórico de la Ilustración debemos una cierta estructuración de la historia como progreso de la razón

⁴²² Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 126.

⁴²³ “...La determinación dialéctico-especulativa de la historia, trae consigo ahora justamente que a Hegel le sea impedido ver la Ἀλήθεια y su propio imperar como *el asunto del pensar*, y esto precisamente en la filosofía que determinó ‘el reino de la verdad pura’ como ‘la meta’ de la filosofía. Pues Hegel experimenta el ser, cuando lo concibe como lo inmediato indeterminado, como lo puesto desde el sujeto, que determina y concibe. De acuerdo con ello, *no* puede desasir el ser, en el sentido griego, el εἶναι, de la referencia al sujeto y dejarlo libre en su propia esencia. Esta es, empero, el *presenciar* [*An-wesen*], es decir, el persistir en el desocultamiento a partir del ocultamiento” (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 127).

⁴²⁴ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 129.

que ha prevalecido desde el siglo XVIII hasta la segunda parte del siglo XX, según la cual la razón se origina en la antigüedad griega y llega a su maduración y adultez en la edad moderna, superando lo que está en el medio (el oscurantismo y la superstición). El pensamiento de Heidegger, en cambio, es heredero del romanticismo contra-ilustrado y consecuentemente aboga por un retorno a una verdad no-ilustrada o anti-ilustrada. Tal es la verdad como *Ἀλήθεια*, como desocultación.

Ahora bien, si atendemos a lo enigmático de la *Ἀλήθεια*, que impera sobre el comienzo de la filosofía griega y sobre la marcha de toda la filosofía, entonces se muestra la filosofía de los griegos, también para nuestro pensar, como un 'todavía no'. Sólo que éste es el 'todavía no' de lo impensado, no un 'todavía no' que no nos satisface, sino un 'todavía no' al que nosotros no satisfacemos y para el cual no damos abasto.⁴²⁵

Desde esta perspectiva, la filosofía antigua de los griegos ya no es comprendida como la infancia de la razón (Ilustración) o como el comienzo de la filosofía (Hegel) que todavía no se ha desarrollado completamente a sí misma, sino como lo enigmático, lo todavía por pensar, lo impensado del pensar. Contra esta postura heideggeriana, Hegel⁴²⁶ habría hecho notar que ya

⁴²⁵ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 129.

⁴²⁶ En este punto, Hegel también se opone a Heidegger *avant la lettre*, para quien el pensamiento presocrático planteó la pregunta por el Ser y por la diferencia ontológica pero fue 'olvidada' por la historia de la 'metafísica' posterior. "Es necesario saber esto, para no buscar en las antiguas filosofías más de lo que tenemos derecho a encontrar en ellas; no debemos, por tanto, pedirles determinaciones que corresponden a una conciencia más profunda. [...] Por tanto, no debe exigirse ni esperarse de ella, tampoco, más de lo que ella misma ofrece; no hay que empeñarse en buscar en ella la satisfacción que sólo puede darnos el conocimiento en una fase de evolución ulterior. No debemos creer que los problemas de nuestra conciencia, los intereses que mueven al mundo actual puedan encontrar una solución en la filosofía de los antiguos; estos problemas presuponen ya un cierto nivel

los griegos antiguos resolvieron lo enigmático expresado en la tradición anterior por el símbolo de la esfinge proveniente de Egipto:

Los griegos resolvieron el enigma egipcio: que lo interno, humano, es lo espiritual, lo que el significado es en y para sí y sólo se significa a sí mismo. Hombre, conócete a ti mismo; conocer el espíritu, no el hombre en su particularidad. Un famoso lema que habría estado en el templo de Neith en Sais, en una figura femenina con un velo, [reza]: “Yo soy lo que es y lo que fue, y mi velo no lo ha levantado ningún mortal. El hijo que he dado a luz es el sol”, recogido según algunas citas. Los griegos han alzado el velo y expresado, sabido y expuesto lo que lo interno es: el espíritu que se sabe a sí mismo.⁴²⁷

En sus clases, Hegel solía burlarse de los egiptólogos que trataban de desentrañar los enigmas y los misterios de la antigüedad como si allí se ocultase la más alta sabiduría, diciendo que ‘los enigmas de los antiguos egipcios eran también enigmáticos para los mismos egipcios’.

7. ¿Qué hay del Ser?

El concepto de ser en Hegel⁴²⁸

Una vez que ha delimitado el ‘punto de vista’ de Hegel (es decir, una vez que ha construido las herramientas para ‘interpretar’ [forzar, distorsionar] la filosofía de Hegel), Heidegger decide tomar el toro por los cuernos y acomete el problema del *sentido del Ser* o del concepto de Ser en Hegel. Este desarrollo

de formación del pensamiento” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre historia de la filosofía I*, México, F. C. E., 1955, p. 43 y 48).

⁴²⁷ Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o estética*, Madrid, Adaba-UAM, 2006, p. 227.

⁴²⁸ Cf. Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 45-49.

aporta luz no solamente a la comprensión del concepto de ser *en Hegel* sino también al concepto de ser *en Heidegger*.⁴²⁹

El concepto de ser en Hegel se entiende –según la interpretación de Heidegger– “como lo in-determinado, in-mediado, o *con más precisión*: sencillamente, la *in-determinación e in-mediatez*.”⁴³⁰ En verdad, no se trata de una ‘mayor precisión’ sino de una mayor *abstracción* y, al mismo tiempo, de una *subjetivización* vacía. ‘La indeterminación’ es una cualificación abstracta, un ‘mero concepto’ del entendimiento subjetivo separado de su contenido ‘objetivo’, mientras que ‘lo indeterminado’ nombra al ser mismo, aunque de modo abstracto, porque se hace abstracción de cualquier determinación.⁴³¹ Análogamente, el *concepto* de ‘materia’ es el pensamiento (subjetivo) de lo informe, mientras que *la materia* es el contenido informe al que se refiere ese pensamiento. Lo mismo puede decirse de ‘la inmediatez’, pero además, en este concepto se pone el acento en lo estático, en lo carente de movimiento o mediación, en cambio, cuando se hace referencia a ‘lo inmediato’ se focaliza en el movimiento y en la mediación, de lo cual lo inmediato es *solo un primer momento*. “Aquello”⁴³² –sigue Heidegger– es el ‘ente’ y *sólo* el ente como tal...” En rigor, lo indeterminado e inmediato *no* es ente. Precisamente, ‘ente’ –para Hegel– es ‘ser determinado’, es decir, ‘algo’ (como el mismo Heidegger reconoce en el párrafo siguiente⁴³³). El ‘ser indeterminado’

⁴²⁹ El concepto de Ser en Heidegger: ¿es el ser *del* ente o es el ser en sí *sin relación* con el ente? ¿es el ser en relación con la nada? El ser en sí o sin relación con el ente ¿no es abstracto e inmediato? Cuando define al *Da-sein* como un ente que ya siempre tiene una cierta comprensión del Ser o un ente al que le va el Ser, ¿no lo piensa en relación con el Dasein, como *relación*? Y cuando vincula el Ser y el tiempo, ¿no se trata del devenir?

⁴³⁰ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 45.

⁴³¹ Hegel advierte que “su indeterminación misma constituye su cualidad”, es decir, que la ‘indeterminación’ es una determinación.

⁴³² ‘Aquello’, es decir, lo indeterminado. Esta distinción no está justificada por el texto de Hegel, quien califica tanto al Ser como a la Nada como lo indeterminado y lo inmediato. Ser y Nada son igualmente indeterminados e inmediatos.

⁴³³ “Sin embargo, un ente es para Hegel algo de alguna manera determinado y mediado” (Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 45).

no es 'algo' sino 'puro ser'. No pueden identificarse el ser y el ente en cuanto que ambos se oponen a la nada, pues el mismo Hegel advierte que se trata de *dos significados* de 'nada', que difieren entre sí, como difieren los significados de Ser y ente. Uno es el significado de la nada inmediata e indeterminada; otro es el de la nada opuesta a algo, que es una *nada de algo*, es decir, una nada 'determinada'.

Sigue Heidegger: “esto⁴³⁴ nombra a la *nada* — como la entidad⁴³⁵ de lo sólo ente. Lo que *no* es un ente, es 'nada'.” Heidegger reduce la oposición ser-nada a la oposición ente-‘nada determinada’. Según esta interpretación el ser queda impensado, pues cuando se dice algo del ser, en realidad se lo predica del ente ‘abstracto’, es decir, de la ‘entidad’ del ente (pero no del ser del ente, y menos del ser en tanto ser). “(Pero ¿es’ toda nada sólo lo no-ente?)” La pregunta de Heidegger está de más, porque Hegel ya la había respondido: “La nada se opone *habitualmente* al algo; pero el algo ya es un ente determinado, que se diferencia de otro algo; y así también la nada opuesta al algo es la nada de un cierto algo, una nada determinada. *Pero aquí* la nada tiene que ser tomada en su sencillez indeterminada”.⁴³⁶

Conforme a su *procedimiento de interpretación*, que reduce la filosofía de Hegel a la ‘metafísica’ entendida como olvido de la diferencia ontológica, Heidegger somete toda la conceptualización hegeliana *del ser* al ‘pensar representativo de lo que es’, puesto que *ex definitione* la metafísica pregunta por el ser y responde con lo ente. “*No* un ente y *nunca* un ente ‘es’ también el ser; es por ello lo in-determinado e in-mediado. Ser pensado

⁴³⁴ ‘Esto’, es decir, lo inmediato.

⁴³⁵ ‘Entidad’ es un término abstracto, pero no indeterminado. Para resaltar este carácter abstracto del Ser —como pretende Heidegger— habría que hablar de ‘*esividad*’ (y no de ‘entidad’) y de ‘nihilidad’, como la abstracción del ser y de la nada, respectivamente.

⁴³⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 78.

como entidad⁴³⁷ es: indeterminación e inmediatez.” Queda claro, entonces, que *no es Hegel* el que opone ente y nada, sino Heidegger. Sin embargo, después le reprocha a Hegel no hacer la distinción entre ser y ente. Hegel *hace esa distinción*, pero desde su ‘punto de vista’ ella es equivalente a la distinción indeterminado/determinado, inmediato/mediato, abstracto/concreto, separado/unido.

Heidegger dice a continuación: “La nada (como el *no* del ente)⁴³⁸ no está diferenciada aquí con respecto al ser...”. Para Hegel, la nada *en sí misma* (como referida a sí misma, es decir, sin relación con lo otro de sí –el ser-) no se diferencia del ser *en sí mismo* (es decir, sin relación con lo otro de sí –la nada-) pero la nada se diferencia *respecto del ser* como el ser se diferencia respecto de la nada.⁴³⁹

Sigue Heidegger: “...éste [ser] es él mismo la nada, de modo que no existe diferencia alguna —a saber, ninguna diferencia⁴⁴⁰ ya al interior de la pensabilidad por pensar como entidad del ser.” Sin embargo, Hegel dice a continuación de la cita anterior, desautorizando la interpretación de Heidegger: “Pero al mismo tiempo *la verdad* no es su indistinción, sino el que *ellos no son*

⁴³⁷ El ser no es pensado como entidad sino como ‘*esseidad*’. En cualquier caso, es abstracción, separación de todo ente, inmediatez. Heidegger tiene razón al considerar que el ser puro es abstracción del ser concreto, determinado, mediado. Pero, éste ¿es solo ente?

⁴³⁸ Hegel dice, explícitamente, que la nada es el ‘no’ del ser y que “en el *no-ser* está contenida la referencia al *ser*; el *no-ser* es ambos, el ser y su negación, expresados en *uno*, la nada, tal como está en el devenir.” ¿No es esto mismo lo que dice Heidegger cuando enuncia la identidad “nada = ~~ser~~ (tachado)”?

⁴³⁹ “Pero ante todo *no se trata de la forma de la oposición*, vale decir, al mismo tiempo, de la *relación*, sino de la negación abstracta, inmediata, la nada pura por sí, *la negación carente de relación*—, lo cual podría, si se quiere, expresarse mediante el puro *no*” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 78).

⁴⁴⁰ Hegel habla de la ‘imaginada independencia’ del ser y la nada, cada uno con respecto al otro. Y advierte que aunque estos momentos del devenir son *eliminados* (en tanto independientes), *la diferencia entre ellos se mantiene*. Lo que se elimina es la ‘imaginada independencia’ de uno con respecto al otro. Cf. “Los momentos del devenir: nacer y perecer”.

lo mismo, sino que son *absolutamente diferentes*, pero son a la vez inseparados e inseparables e inmediatamente cada uno desaparece en su opuesto.”⁴⁴¹ ¿Qué significa “al interior de la pensabilidad por pensar como entidad del ser”? Significa que *se ha reducido* toda construcción de significado a la ‘metafísica’ ‘onto-teo-lógica’. El ‘objeto’ del pensar representativo de la metafísica es lo pensable (reducido a objeto de la subjetividad abstracta: ‘pensabilidad’)⁴⁴². Ése es el objeto *de la metafísica*, aquello por pensar *para la metafísica*. Como ésta no es más que olvido de la diferencia entre ser y ente, la pensabilidad se reduce e identifica con la ‘entidad’, es decir, con la condición de lo ente. Y de esa manera, toda referencia al ser es olvidada. Pero nada de esto dice Hegel...

“Y sin embargo –continúa Heidegger, diferenciando su ‘punto de vista’- existe [hay (*liegt*)] una di-diferencia⁴⁴³, que no es cualquiera⁴⁴⁴ y tampoco asoma ‘aquí’⁴⁴⁵, en este inicio, sino que aquí sólo se ‘muestra’⁴⁴⁶ al extremo, es decir, en sentido hegeliano se oculta y como tal nunca puede salir, porque el pensar no requiere

⁴⁴¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 77-78.

⁴⁴² “Lo que aquí se denomina pensabilidad de lo pensado podemos *comprenderlo únicamente a partir de Kant*, desde la esencia de lo trascendental, que Hegel, sin embargo, piensa absolutamente, lo que para él quiere decir, especulativamente” (Heidegger, M., *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. GA 11, p. 38). En lugar de comprender a Kant desde Hegel, Heidegger reduce el pensamiento de Hegel a la filosofía trascendental (y ésta, es una justificación y desarrollo del cartesianismo moderno).

⁴⁴³ Cuando Heidegger advierte que “Hay una di-diferencia” que se ha soslayado se refiere, por supuesto, a la diferencia ontológica, a la diferencia entre ser y ente. Pero, *desde Hegel*, ¿no es ésta la diferencia entre abstracto y concreto, entre inmediato y mediato, entre indeterminado y determinado? Cuando se dice que el Ser *se da* en lo ente, ¿no significa esto que lo abstracto es concreto en el devenir o ser determinado? ¿De qué otro modo se puede plantear la di-diferencia ontológica?

⁴⁴⁴ Es decir, no es *cualquier* diferencia ‘óptica’.

⁴⁴⁵ Es decir, Hegel soslaya la diferencia ontológica también aquí.

⁴⁴⁶ Lo que aquí se muestra es el ‘olvido’ de la diferencia inherente al pensar metafísico.

la suya, a saber al interior de su⁴⁴⁷ devenir, con el cual comienza.” Sin embargo, para Hegel, el ser no comienza con el devenir. Si se habla de comienzo, hay que decir que *el ser comienza consigo mismo* en tanto que ‘es’ nada, y por ello, deviene en la nada. La *Lógica* tampoco comienza por el devenir, sino por el ser.

“No obstante –sigue Heidegger- el pensar *como* pensar requiere la completa pensabilidad de esta diferencia, a saber de la diferencia de ente y ser”⁴⁴⁸. Este ‘no obstante’ está señalando que a pesar de la limitación ‘subjetiva’ (en la metafísica moderna el ser se revela como sujeto, es decir, como substancia pensante) del pensamiento hegeliano, de todas maneras debe hacerse cargo del pensamiento de la di-ferencia (ontológica), porque es inherente a todo pensar (aunque sea subjetivo y limitado). *No obstante*, Hegel no solamente se hace cargo de la diferencia entre ser y ente, sino también de la diferencia entre ser y nada, y (a diferencia de Heidegger que nunca deja de pensar ‘abstractamente’)⁴⁴⁹, también se ocupa de la diferencia entre lo abstracto y lo concreto, entre lo estático y el devenir. Finalmente, Hegel también se ocupa de pensar la diferencia extrema, la que desintegra el principio de identidad: la contradicción.⁴⁵⁰ Lo que Heidegger piensa de manera completamente abstracta, y que nunca deja de serlo (la relación entre el ser y el tiempo), Hegel lo piensa de manera concreta, como devenir. Los términos he-

⁴⁴⁷ No se trata del devenir del pensamiento de la conciencia –como Heidegger interpreta- sino del devenir del ser y la nada, pero además, ser es lo mismo que pensar, pues no se trata en absoluto del pensar de la conciencia, sino del pensar *del ser*.

⁴⁴⁸ Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 69-70, 82-83, 414 ss.

⁴⁴⁹ Cf. Adorno, T., *Ontología y dialéctica. Lecciones sobre la filosofía de Heidegger*, Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2017, p. 360: “Es una filosofía que en lo esencial es abstracta”.

⁴⁵⁰ “Heidegger llega al umbral de la comprensión dialéctica de la diferencia dentro de la identidad. Pero no aguanta la contradicción en el concepto de ser. La suprime. (...) La diferencia contenida en la identidad la escamotea como una vergüenza familiar” (Adorno, T., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus Ediciones, 1975, 107).

deggerianos *parecen* concretos, ‘existenciales’, pero en realidad nunca dejan de ser abstracciones. Marcuse expresa el desencanto que sufrió al adentrarse en una filosofía que se anunciaba como un pensamiento concreto que respondía a problemas concretos:

Vimos en Heidegger lo que habíamos visto primero en Husserl, un nuevo comienzo, el primer intento radical de poner a la filosofía sobre fundamentos realmente concretos —la filosofía en tanto que se ocupa de la existencia humana, de la condición humana, y no de ideas y principios meramente abstractos. Por supuesto, compartí esta valoración con una parte relativamente amplia de mi generación y, no hace falta decirlo, finalmente llegó la decepción con esta filosofía —*creo que comenzó en los primeros años treinta*. [...] Pero pronto comprendí que la concreción de Heidegger era en gran medida una farsa, una falsa concreción, y que de hecho su filosofía era tan abstracta y tan ajena a la realidad, e incluso evitaba la realidad, como las filosofías que dominaban en aquel tiempo las universidades alemanas, a saber, un tipo bastante seco de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, pero también de positivismo.⁴⁵¹

Según la ‘interpretación’ de Heidegger, la ‘lógica del ser’ hegeliana nunca es *del ser*, sino de la entidad del ente o del pensamiento (es decir, de la conciencia pensante que toma por objeto lo ente). Sin embargo, Hegel titula el primer libro de la *Lógica*: ‘lógica del ser’⁴⁵² y comienza con el ser y con el ser en su (in)diferencia con el ente (el algo, el ser determinado).

⁴⁵¹ Marcuse, H., *Sobre Marx y Heidegger*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2016, p. 216. Énfasis nuestro.

⁴⁵² No se trata de un dativo subjetivo sino objetivo. ‘Lógica del ser’ no hace referencia al pensamiento (lógica) que el sujeto tiene del ser sino al orden del ser, al sentido del ser mismo.

El pensar incondicionado⁴⁵³ [de Hegel] –sigue Heidegger- deja detrás suyo⁴⁵⁴ esta ‘diferencia’, o no la condesciende nunca, y sin embargo depende de ella, aunque sólo *en el capcioso modo de la negativa* —un modo por cierto que no podría escapar justamente al pensar incondicionado. Pero tiene que faltarle, porque si no tendría que, en el todo de su incondicionalidad, volverse una vez más con-dicionado,⁴⁵⁵ en el sentido más elevado y pleno, condicionado por *la ‘cosa’*, que aquí significa: *el ente en su totalidad*.⁴⁵⁶

El pensamiento incondicionado o absoluto (metafísico) no puede pensar la di-ferencia ontológica, porque entonces –para Heidegger- ya no sería ni incondicionado ni absoluto ni metafísico ni Hegel (a cuya filosofía caben todas las cualificaciones anteriores). Según su interpretación, todos estos títulos hacen referencia *al ente*, son pensamiento *del ente*, aun cuando pregunten por el Ser. Pero, no se trata de preguntar por lo ente, por lo condicionado, por lo relativo (creado, producido) o por lo científico (que para los kantianos se opone a lo metafísico, pero para Heidegger la ciencia participa del ‘olvido’ metafísico), pero tampoco se trata de preguntar por el Ser y responder con (seguir pensando en) lo ente. Se trataría –para Heidegger- de pensar la *di-ferencia como tal*.

⁴⁵³ Heidegger recurre a un concepto kantiano y fichteano (pensar incondicionado) para referirse a la filosofía de Hegel, desvirtuando la comprensión, en tanto le agrega un énfasis ‘subjetivo’ y ‘metafísico’ (como olvido de la diferencia) que no está en los conceptos de Hegel.

⁴⁵⁴ Es decir, no la piensa.

⁴⁵⁵ [Nota de la traductora] El autor acentúa a través del guión la composición en el adjetivo ‘be-dingtes’, condicionado, que no se reproduce en castellano, de la palabra raíz ‘Ding’, cosa, en el sentido común de ente que aclarará a continuación, y el prefijo ‘be’, para referirse al sentido que recoge desde la misma composición, en su usual procedimiento de escuchar al lenguaje.

⁴⁵⁶ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 47.

El texto de Heidegger sigue así: “Esta negativa⁴⁵⁷ de la diferencia que todo lo funda⁴⁵⁸, se expresa en que Hegel dice que la diferenciación entre ser y nada es *ninguna*. Esta diferencia fundante es sin embargo la que en *Ser y tiempo* es llamada ‘diferencia ontológica’⁴⁵⁹. ¿Qué ‘negatividad’ está aquí⁴⁶⁰ en juego? (¿Cómo [se da] la conexión con el ‘como’: *algo como siendo?*)”⁴⁶¹ Heidegger dice que Hegel dice que la diferencia entre ser y nada es *ninguna diferencia*; es decir, Hegel niega/rechaza/olvida la diferencia entre ser y nada. Pero ésta *no es la diferencia ontológica*. Heidegger confunde aquí la diferencia entre ser y nada [que considerados por sí mismos no contienen ninguna diferencia] con la diferencia ontológica, es decir, la diferencia entre ser y ente. Lo que efectivamente niega/rechaza Hegel es la diferencia *abstracta* entre ser y nada. La niega porque la abstracción consiste precisamente en *separar* cierto significado de todos los demás para considerarlo o analizarlo *en sí mismo*, por lo cual se imposibilita la comparación que permitiría la diferenciación. No se trata tampoco de la diferencia entre abstracto y concreto, entre ser-y-nada-puros y ser-y-nada-determinados, sino del ser

⁴⁵⁷ ‘Negativa’ tiene aquí el significado de ‘rechazo’, ‘exclusión’ y de ‘negación’ [represión] en el sentido psicoanalítico.

⁴⁵⁸ La diferencia que todo lo funda es la diferencia ontológica, es la diferencia que Hegel niega u ‘olvida’.

⁴⁵⁹ Nota del editor [alemán]: El término ‘diferencia ontológica’ *no* aparece en las dos primeras secciones de *Sein und Zeit* —y sólo éstas fueron publicadas en su época bajo el título de *Ser y tiempo*— El término es más bien empleado por primera vez en el Curso de Marburgo del semestre de verano 1927 *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (OC t.24, p. 322 y sigs.), que Heidegger designa allí (p. 1) en una nota como ‘Nueva elaboración de la 3a. sección de la parte I de *Ser y tiempo*’. — *M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de J. Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 1951 (1.ª ed., 1951). También, M. Heidegger, *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge E. Rivera C., Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1977.

⁴⁶⁰ Parece preguntar por la negatividad en juego en la diferencia ontológica. En otros términos: ¿cuál es el *origen* de la negatividad concreta, determinada, del devenir?

⁴⁶¹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 47-49. Subrayados y corchetes nuestros.

puro abstracto. Se puede diferenciar un ser determinado de otro ser determinado; se puede diferenciar el ser puro del ser determinado; pero del ser puro en sí, *nada puede diferenciarse*, porque el ser puro es in-diferente. O mejor dicho: ni siquiera la nada puede diferenciarse.

El sentido y la expresión más exactos que el ser y la nada reciben en cuanto que desde ahora son *momentos*, tienen que ser presentados [más adelante] en la consideración del ser determinado, como la unidad en la cual ellos son conservados. El ser es el ser y la nada es la nada sólo en su diversidad mutua; pero en su verdad, en su unidad, han desaparecido como tales determinaciones y ahora son algo distinto. El ser y la nada son lo mismo y *por este ser lo mismo, ya no son el ser y la nada*, y tienen una *determinación diferente*. En el devenir eran nacer y perecer; en el ser determinado, entendido como una unidad determinada de otro modo, son de nuevo momentos determinados de una manera diferente. Esta unidad constituye ahora su base; *de donde ya no han de salir hacia el significado abstracto de ser y nada.*⁴⁶²

La indagación por el significado del concepto de Ser en Hegel conduce a la pregunta olvidada por la diferencia ontológica y ésta, como por arte de magia, lleva la confrontación a su punto central: el concepto de lo negativo o, abstractamente, a la negatividad.

⁴⁶² Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 97-98.

8. La negatividad, lo negativo

“What came back to me then was the sign that used to be in the window of the Downyflake Doughnut stand, at the Sunnyside Amusement Park, in—what was it?—the summer of 1935: As you ramble on through life, Brother./ Whatever be your goal, /Keep your eye upon the doughnut, / And not upon the hole.

A paradox, the doughnut hole. Empty space, once, but now they’ve learned to market even that. A minus quantity; nothing, rendered edible. I wondered if they might be used—metaphorically, of course—to demonstrate the existence of God. Does naming a sphere of nothingness transmute it into being?” (Atwood, Margaret, *The blind assassin*, New York, Rosetta Books, 2003).

Heidegger focaliza su confrontación en el concepto de ‘negatividad’.⁴⁶³ ¿Cuáles son las características de este concepto en Hegel? Para Heidegger, la ‘negatividad’ hegeliana se reduce a “una diferencia de la conciencia”⁴⁶⁴, o sea, una diferencia óntica.

⁴⁶³ Es por lo menos curioso que Heidegger no emplee el término ‘dialéctica’ en ninguna parte de sus notas sobre Hegel.

⁴⁶⁴ Recuérdese el curso de la *reducción* progresiva: el Ser es reducido a representación, es decir, a imagen del sujeto, el cual es reducido a conciencia que representa representaciones diferentes. La diferencia de la conciencia es la negatividad, es decir, la conciencia representativa se reduce a negatividad, a diferenciar representaciones. El destino de la filosofía de Hegel está decidido de antemano: todo su pensamiento queda reducido a idealismo subjetivo, inmanencia de la conciencia subjetiva absolutizada. Detrás de la confrontación de Heidegger, se oculta la temprana crítica de Feuerbach: “El ser con el que comienza la filosofía no puede separarse de la conciencia, ni la conciencia puede separarse del ser. Así como la realidad de la sensación es la cualidad, e inversamente, la sensación es la realidad de la cualidad, así también el ser es la realidad de la conciencia, al tiempo que, inversamente, la conciencia es la realidad del ser —sólo la conciencia es el ser *real*—.” (Feuerbach, L., “Tesis provisionales para la reforma de la filosofía”, en *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1974, p. 74).

La base de su interpretación la encuentra en la afirmación de que ‘toda determinación [= diferencia, para Heidegger] es negación’⁴⁶⁵ y solo el ‘algo’ es ‘ser determinado’, mientras que el puro Ser es indeterminado,⁴⁶⁶ no es ‘algo’ y en eso idéntico a la Nada. Consecuentemente, la diferencia hegeliana ‘olvida’ la pregunta por la *di-diferencia* ontológica (que ‘debe permanecer incuestionable’).

La negatividad hegeliana, para Heidegger, se caracteriza como *diferencia* ‘de la conciencia’⁴⁶⁷. Al caracterizarla de esta manera, ya está todo decidido de antemano: todo el pensamiento de Hegel queda reducido al *idealismo subjetivo*, a la inmanencia de la conciencia subjetiva.⁴⁶⁸ Esta negatividad así caracteri-

⁴⁶⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 146-7.

⁴⁶⁶ Aquí estriban las críticas de Hegel a la filosofía de Spinoza, quien concibe a la Substancia como indeterminada.

⁴⁶⁷ “Pero *diferencia* es el diferenciarse del yo [respecto] del objeto [Habría que decir, desde Hegel: diferencia es el diferenciarse *del objeto respecto de sí mismo* que produce pensamiento o conciencia, o mejor, autoconciencia]. Antes bien, este diferenciarse es sólo un —el próximo, inmediato— hacia aquí y lejos de...” Cf. Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

⁴⁶⁸ Sin embargo, Hegel escribe: “El algo es la *primera negación de la negación*, como simple relación consigo misma, *existente*. Existencia, vida, pensamiento, etc., se determinan esencialmente en relación a un *existente viviente, pensante (yo)*, etc. Esta determinación es de la mayor importancia, para no permanecer detenidos en la existencia, la vida, el pensamiento, etc., e incluso tampoco en la *divinidad* (en lugar de Dios) [entendidas todas] como universalidades. Algo vale para la representación con todo derecho como *un real*. Sin embargo algo es todavía una determinación muy superficial; tal como la *realidad* y su *negación*, tampoco el ser determinado y su determinación son ya por cierto los vacíos ser y nada, pero son determinaciones totalmente abstractas. Por esto son ellas también las expresiones más corrientes, y la reflexión no educada filosóficamente se sirve de ellas al máximo, vierte dentro de ellas sus distinciones y cree con esto tener algo justamente bueno y firmemente determinado. —Lo negativo de lo negativo, en tanto *algo*, es sólo el comienzo del sujeto—; el ser en sí sólo en tanto absolutamente indeterminado. Se determina luego ante todo como existente por sí, y así a continuación, hasta que sólo en el concepto llega a poseer la concreta intensidad del sujeto. Por fundamento de todas estas determinaciones está la unidad negativa consigo misma. Pero respecto a esto se debe diferenciar bien la negación como *primera*,

zada “es lo incuestionable: negatividad como esencia⁴⁶⁹ de la subjetividad”⁴⁷⁰. Sin embargo, para Hegel, la negatividad es la esencia del ser absoluto⁴⁷¹ o de la idea absoluta y no la esencia de la subjetividad como opuesta a la objetividad o al ser o a la substancia. La subjetividad es el devenir del ser, el devenir de la substancia, el devenir de la objetividad.

Puesto que solo en los entes hay diferencia y determinación⁴⁷², solo en ellos hay negación. Sin embargo, Hegel escribe en la *Ciencia de la lógica*: “Su verdad [del ser y el no ser], pues, consiste en este *movimiento* del inmediato desaparecer de uno en otro: el *devenir*; un movimiento donde los dos son diferentes, pero por vía de una diferencia que al mismo tiempo se ha resuelto inmediatamente”. La diferencia no solo se predica de los entes *sino también* de Ser y Nada, pero mientras que en estos es diferencia inmediata y abstracta, en aquellos es mediata o desarrollada.

Como consecuencia, para Heidegger, “la negatividad no puede ser determinada a partir de la nada hegeliana”, ya que al ser in-determinada, excluye la negatividad, aunque parezca “ser la

como negación *en general*, de la segunda, la negación de la negación, que es la negatividad concreta *absoluta*, tal como aquella primera es, al contrario, sólo la *negatividad abstracta*.” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 104-105. Subrayados nuestros).

⁴⁶⁹ Esencia = ser del ente (Cf. Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 107).

⁴⁷⁰ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 35.

⁴⁷¹ “Las ambigüedades, que tan abundantemente muestran las doctrinas de Hegel y que nuestros iniciales ejemplos ilustraron, tienen, en definitiva, una significación positiva: *nos previenen de pensar el concepto del todo* y, en última consecuencia, por tanto, el concepto de ser, en términos de total determinación. Por el contrario, la síntesis omni-abarcadora que el idealismo especulativo de Hegel pretende cumplir, *contiene una tensión no resuelta*” (Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 139).

⁴⁷² Si se acepta esta premisa, se evidencia la incoherencia de la pregunta heideggeriana, pues si solo se puede predicar la diferencia *de los entes* (y no del Ser o de la Nada, que son in-diferentes), entonces no se puede preguntar tampoco por la diferencia *entre* Ser y ente.

‘encarnación’ de la *noedad* [*Nichtheit*].⁴⁷³ El ‘punto de vista’ de Heidegger, de este modo, no es otra cosa que una tautología. La totalidad de la historia de la metafísica es el progresivo olvido de la diferencia ontológica y Hegel pertenece a la historia de la metafísica: *es su culminación*. Por tanto, en Hegel debe poder constatar el olvido de la diferencia ontológica. Como Hegel es ‘esencialmente’ un metafísico, es lógico que parta del olvido de la diferencia entre ser y ente y ‘reduzca’ la pregunta por el ser a la pregunta por lo que es, por lo ente. Es igualmente ‘esencial’ a su punto de vista metafísico el ‘negarse’ a la pregunta por el ser y por la di-ferencia. Aquí ‘negación’ significa ‘represión’, ‘exclusión de la conciencia’, ‘invalidación’. La metafísica ‘niega’ (olvida, excluye) la pregunta por la diferencia ontológica. “Esta ne-gativa, [es] un presupuesto esencial de la posible ab-solutez del pensar incondicionado”. Para Heidegger, entonces, no se trata de preguntar qué niega la negación sino qué *excluye* la negatividad. La respuesta es, por supuesto, la *diferencia ontológica*.

Teniendo como base la negación/exclusión de la pregunta ontológica, el problema del comienzo se encamina decididamente hacia lo ente. Desde este contexto, “lo primero verdadero, es decir, ‘ente’ en sentido más amplio es el devenir.”⁴⁷⁴ Heidegger tiene razón al considerar al devenir como la primera verdad, pero no es ‘ente’ sino *acaecer*, motilidad.⁴⁷⁵ Heidegger entiende el devenir como ‘in-estabilidad’ [*Un-beständigkeit*], pero Hegel dice: “El devenir es una *inquietud irremediable* [*haltungslose Unruhe*], que se hunde/desvanece en un resultado quieto/tranquilo/calmo”.⁴⁷⁶

⁴⁷³ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 35. Heidegger ‘repite’ el ‘punto de vista’ kantiano en tanto pregunta por las ‘condiciones de posibilidad’ o por la incondicionalidad. También cuando pregunta por la esencia como entidad o como *noedad*.

⁴⁷⁴ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 41.

⁴⁷⁵ Cf. Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 21.

⁴⁷⁶ Das Werden ist eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt. Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-

¿Cuál es el origen de la negatividad en Hegel? “¿Es esta pregunta decisiva; es en general una pregunta? ¿No es la negatividad de Hegel indudablemente una tal del pensar y la pensabilidad?⁴⁷⁷”⁴⁷⁸ El saber absoluto ha interiorizado toda diferencia y negatividad. Consecuentemente, el origen de la negatividad solo puede estar al interior del saber absoluto, en el que lo primero es “la conciencia como ‘yo represento algo’”.⁴⁷⁹ Pero toda negación supone algo contrario o contrapuesto que es lo negado, de manera que no podría ser originaria. La diferencia entre el ‘es’ y el ‘no es’ queda siempre dentro de lo óntico. La negatividad abstracta de la nada inmediata e indeterminada ¿es el origen de la plena negación de la negatividad absoluta? ¿O es la plena negación el origen de la negatividad abstracta, del ‘no’ del no-ser? “¿De dónde es entonces tomada la negatividad misma (¿del ‘juicio’ del ‘pensar’?); ¿y éste? (A ‘es’ B) ¿y con qué derecho empleada así?”⁴⁸⁰⁴⁸¹

Hachette, 1974, I, p. 97.

⁴⁷⁷ Ésta es una pregunta ‘retórica’. Si se la considera como una afirmación es falsa. La negatividad del pensar y de la pensabilidad son las antinomias kantianas, o el vacío y el mal en Spinoza, o la guerra en Hobbes, o la contradicción para la lógica formal. Para Hegel se trata de la negatividad *del ser* o la nada *del ser*. El origen de la nada está en el ser, así como el origen del ser está en la nada. Si la pregunta por el origen es la pregunta por el *comienzo*, ésta es una mala pregunta y Hegel señala su defecto al comienzo mismo de la *Lógica*: “¿cuál debe ser el comienzo/inicio de la ciencia?” Si la pregunta por el origen es la pregunta por el *fundamento* de la negatividad de lo negativo, esta pregunta la responde mostrando que lo negativo no tiene ni necesita fundamento. Lo negativo es origen. No hay origen de lo negativo en Hegel como no hay origen del Abismo (*Ab-Grund*) en Heidegger.

⁴⁷⁸ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 49.

⁴⁷⁹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 51.

⁴⁸⁰ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

⁴⁸¹ En el juicio la negatividad es ‘reflexiva’, es decir, todavía supone la exterioridad de los términos (S ‘es’ P). En el juicio la relación es exterior a los términos relacionados (S y P). Por eso el juicio es inadecuado para expresar la lógica dialéctica, es decir, el orden del Ser. Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, capítulo I, Nota 2, pp. 83 ss.

“La negatividad es sólo para el pensar metafísico [de Hegel] absorbida en la positividad; la nada es el abismal *contra* el ser [Seyn], pero, *en tanto esto, su esencia*. [...] Pensar la nada significa: interrogar a la verdad del ser [die Wahrheit des Seyns] y experimentar la indigencia⁴⁸² del ente en totalidad.”⁴⁸³ En tanto la negatividad es absorbida en la positividad –piensa Heidegger, *no es tomada en serio*. Ya sea que se la piense como vacío en la naturaleza, o como mal en la moralidad, o como pecado en la religión, o como injusticia en la sociedad y el Estado, siempre es reabsorbida en la positividad de la naturaleza, del bien, de la salvación o de la justicia. Incluso cuando se la piensa como la muerte resulta finalmente reabsorbida en la vida:

La negatividad como desgarramiento y separación es la ‘muerte’ — *el señor absoluto*⁴⁸⁴, y ‘vida del espíritu absoluto’ no significa otra cosa⁴⁸⁵ que *soportar y solventar la muerte*.⁴⁸⁶ (Pero esta ‘muerte’ no se puede tomar nunca en serio; ninguna καταστροφή posible, ninguna caída y subversión posible;

⁴⁸² Esta indigencia del ente ¿no hace referencia al viejo tema cristiano de las creaturas dependientes del Creador?

⁴⁸³ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 37. ¿Por qué la indigencia del ente y no la del ser? La indigencia del ente ¿no revela la indigencia del ser mismo?

⁴⁸⁴ G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Según el texto de la edición original de Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 148, citado por Heidegger. El texto de referencia sigue así: “Y es que esta conciencia no ha tenido miedo de esto o de aquello, en este instante o en este otro, sino que *ha tenido miedo por su esencia* toda; pues ha sentido el temor de la muerte, del señor absoluto. Al sentirlo, *se ha disuelto interiormente, se ha estremecido en sí misma de medio a medio*, y ha sacudido todo lo que de fijo y firme hubiera en ella. Mas este puro movimiento universal, *el absoluto fluidificarse de toda subsistencia es la esencia simple de la autoconciencia*, la negatividad absoluta, el puro ser *para sí* que está, por lo tanto, en esta conciencia” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM Ediciones, 2011, p. 267).

⁴⁸⁵ Este es un significado extremo, que evidencia el poder del espíritu en tanto capaz de afrontar la muerte y sostenerse ante ella.

⁴⁸⁶ Nuevamente, Heidegger se sostiene en la *Fenomenología del espíritu* y no considera las referencias al texto de la *Lógica*.

todo amortiguado y allanado. Todo está ya *incondicionalmente* asegurado y acomodado).⁴⁸⁷

Tomar en serio la negatividad es –para Heidegger– pensarla como la Nada, pero como la Nada que no puede ser reabsorbida en lo positivo, “la nada como el ab-ismo [*Ab-Grund*], [esto es] el ser [*Seyn*] mismo. Pero aquí el ser (*Seyn*) no metafísicamente, hacia el ente y desde él, sino desde su verdad.”⁴⁸⁸ Este camino *está vedado para la metafísica* y, por lo tanto, para Hegel.⁴⁸⁹ Heidegger entonces consigue definir el significado de la negatividad como diferencia en Hegel:

La *diferencia* es el esencial *triple diferenciarse* del saber absoluto, es decir, el referir-se-a-sí-mismo como inclusión de lo diferente.⁴⁹⁰ Esta *diferencia es negatividad absoluta*,

⁴⁸⁷ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 55. Lamentablemente, Heidegger no da ninguna referencia acerca del fundamento de esta interpretación. Es interesante señalar que Žižek y Carew lo entienden *exactamente al revés*. Cf. Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014.

⁴⁸⁸ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 81.

⁴⁸⁹ El nombre que Hegel le da a esta *inmanencia absoluta de la trascendencia* es ‘negatividad absoluta’, como deja claro de manera ejemplar en la dialéctica del amo y el esclavo. “¿Qué obtiene entonces el esclavo a cambio de la renuncia a toda la riqueza de su Ser en particular? *Nada*, en la superación de su Ser terrestre particular, el Esclavo no llega a un nivel más alto de un yo espiritual; todo lo que tiene que hacer es cambiar su posición y reconocer en (lo que se le aparece como) el abrumador poder de destrucción que amenaza con destruir su identidad particular, la *negatividad absoluta que forma el núcleo mismo de su propio Ser*. (...) lo que temía en el temor a la muerte era el poder negativo de su propio Ser. Así, no hay inversión de la negatividad en una realidad superior, la única positividad superior aquí es esta negatividad en sí” (Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 220-221).

⁴⁹⁰ Desde esta perspectiva, lo positivo y lo negativo, lo uno y lo otro, o como quiera llamárselos, son extraños y externos el uno al otro, pero lo que Hegel trata de pensar es el movimiento de lo positivo o de lo uno que deviene negativo u otro, para encontrarse a sí mismo en el otro. Al ‘representarse’ la diferencia y lo negativo Heidegger ‘espacializa’ el tiempo y el movimiento.

en tanto justamente *afirma* lo diferente como lo otro en su pertenencia a lo uno y de este modo convierte lo uno mismo en lo otro.⁴⁹¹

La negatividad que no se toma en serio muestra su verdadera cara: reducción óptica, reducción de toda diferencia a identidad,⁴⁹² a lo uno, a lo positivo. Expresado con ‘claridad’ heideggeriana: “El *no* de la apropiación verdadera, es decir, precisamente re-presentativa de modo incondicional, de lo sabible en su plena sabiduría del incondicionado saberse-a-sí-mismo.”⁴⁹³

La diferencia es diferencia *de la conciencia*, es falta, es carencia.⁴⁹⁴ Siguiendo la interpretación nietzscheana de la dialéctica, Heidegger sostiene que lo que mueve a la conciencia es precisamente esa falta. “*Lo negativo*, el carecer del que carece, es lo que mueve, no el mero *haberse ido*, sino el *faltar* —*co-pertenecer-a*

⁴⁹¹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

⁴⁹² Horkheimer coincide plenamente con Heidegger en este punto: “...la doctrina de la identidad absoluta de sujeto y objeto es algo de lo que se parte de antemano y que en todo momento constituye el punto de vista. En esta filosofía [de Hegel] las diferencias y tensiones solo pueden ser reinterpretadas como ‘contradicciones’ porque ya de antemano son concebidas como pensamientos del sujeto que todo lo abarca y con todo se identifica” (Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, p. 124).

⁴⁹³ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

⁴⁹⁴ Hegel hace referencia a lo negativo como falta o carencia cuando dice que en cierto sentido “*la nada es sólo ausencia del ser*, y así las tinieblas son sólo *ausencia* de la luz, el frío sólo ausencia del calor, etc. (...) Acerca de esta aguda reflexión puede, en este terreno de los objetos empíricos, observarse empíricamente que las tinieblas se muestran por cierto eficientes en la luz, en cuanto que la determinan en color, y sólo por este medio, la hacen participar de la visibilidad, mientras que, como se dijo anteriormente, en la luz pura se ve tan poco como en las puras tinieblas. Pero la visibilidad representa una actividad en el ojo, donde aquel elemento negativo tiene un papel tan importante como la luz que vale como elemento real, positivo. (...) Pero *una determinación es ella misma una negación*; y así son *nadas negativas*; pero *una nada negativa es algo afirmativo*.” (Hegel, G. W. E., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 93).

ello—”.⁴⁹⁵ La negatividad es immanente a la conciencia. La negatividad y la conciencia se co-pertenecen, son co-originarias: “‘No’ y conciencia son *igualmente originarios*.”⁴⁹⁶ Sin embargo, desde Hegel, esta negatividad es completamente abstracta. En la *Fenomenología* ya se hizo referencia a ella: “El escepticismo que finaliza con la abstracción de la nada o de la vaciedad no puede seguir avanzando desde esta última, sino que tiene que quedarse a la expectativa de que se le ofrezca algo nuevo, y de qué se le ofrezca, para precipitarlo al mismo abismo [*Abgrund*] vacío.”⁴⁹⁷ Y en la *Lógica*:

Si al contrario se toma la realidad en su determinación, entonces —puesto que ella contiene esencialmente el momento de lo negativo el conjunto de todas las realidades se convierte también en el conjunto de todas las negaciones, en el conjunto de todas las contradicciones y ante todo, de cierta manera, en el *poder* absoluto, en que todo determinado es absorbido. Pero, como este mismo [poder absoluto] existe sólo en cuanto que tiene todavía frente a sí algo no eliminado por él, así, en tanto se lo piensa ampliado hasta convertirse en un poder cumplido, carente de límites, se convierte en la abstracta nada. Aquel real en todo lo real, el ser en toda existencia, que debe expresar el concepto de Dios, no es otro que el ser abstracto, es lo mismo que la nada.⁴⁹⁸

⁴⁹⁵ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 61.

⁴⁹⁶ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 61.

⁴⁹⁷ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de F. Duque, Abada Editores-Universidad Autónoma de Madrid, 2010, p. 151.

⁴⁹⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 102-103.

Finalmente, como ejemplo del método interpretativo de Heidegger considérense estas caracterizaciones de la negatividad como esencia de la conciencia absoluta mediante la referencia a las fuentes hegelianas: “*El dividir es el ‘poder absoluto’⁴⁹⁹, ‘la íntima fuente de toda actividad’⁵⁰⁰; lo poderoso es lo real, mas lo real es el saber absoluto. El saber como saber-se.*”⁵⁰¹ Al situar las citas en el contexto, la interpretación varía considerablemente. Dice Hegel:

El pensar formal se crea, a este propósito, el principio determinado de que la contradicción no puede ser objeto del pensamiento; pero, en realidad, el pensamiento de la contradicción es el momento esencial del concepto. El pensar formal piensa, de hecho, también la contradicción; solamente que la aparta inmediatamente de sí, y al hacerlo así traspasa de la contradicción solamente a la negación abstracta. La negatividad considerada constituye ahora el *punto de repliegue* del movimiento del concepto. Es el *punto simple de la referencia negativa* a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad.⁵⁰²

⁴⁹⁹ G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Editada por Georg Lasson. Leipzig, 1923. Segunda parte, libro III, p. 214. (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, traducción castellana de A. y R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 6a. edición, 1993. t. II, p. 250, citado por D. Picotti).

⁵⁰⁰ Cf. op. cit., 2da. parte, libro II, p. 33. (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, traducción castellana de A. y R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 6a. edición, 1993. t. II, p. 45, citado por D. Picotti).

⁵⁰¹ Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 61.

⁵⁰² Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, traducción castellana de A. y R. Mondolfo, Ediciones Solar, Buenos Aires, 6a. edición, 1993. t. II, p. 374.

Aquí se está haciendo referencia al pensar formal, abstracto, que ha desarrollado una cierta ‘ternura’ respecto de las cosas y que no logra asumir la contradicción. Para este entendimiento abstracto y unilateral, solo se puede ‘traspasar’ de la afirmación a la negación abstracta sin poder concebir la actividad, el automovimiento viviente y espiritual, el ‘alma dialéctica’.

Hasta aquí se ha considerado la negatividad desde el punto de vista interpretativo de Heidegger. Considérese ahora el ‘punto de vista’ de Hegel.

9. ¿Qué es la negación (*Aufheben*)? ¿Qué es lo negativo?

Hegel dice que la ‘Negación’ es un concepto especulativo, con lo que se quiere significar que contiene ‘determinaciones opuestas’, es decir, alberga una contradicción. Sin embargo, la contradicción no señala un límite infranqueable sino una oposición superada, una unidad de momentos opuestos.⁵⁰³ Este tipo de conceptos es, por lo tanto, ininteligible para la ‘sana razón’ (*ratio*). La negación es así una unidad en la que los momentos contradictorios son conservados. Que sean momentos de una

⁵⁰³ “Ante todo observo que Kant quiso dar una apariencia de acabamiento a sus cuatro antinomias cosmológicas mediante el principio de división que tomó en préstamo de su esquema de las categorías. Sin embargo, una consideración más honda de la naturaleza antinómica o, más verdaderamente, dialéctica de la razón muestra en general *cada concepto* como una unidad de momentos opuestos, a los que por lo tanto, podría darse la forma de afirmaciones antinómicas. El devenir, el existir, etc., y cualquier otro concepto podrían así suministrar sus particulares antinomias, y por lo tanto podrían establecerse tantas antinomias cuantos conceptos se den. El escepticismo antiguo no se dejó amedrentar por el trabajo de mostrar en todos los conceptos que encontró en las ciencias, estas contradicciones, o sea las antinomias.” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM Ediciones, 2011, p. 299; Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 168. Énfasis nuestro).

unidad superior⁵⁰⁴ implica que han perdido su autonomía y unilateralidad⁵⁰⁵ para ser-en-relación.⁵⁰⁶

⁵⁰⁴ “El sentido de la dialéctica, para Hegel reside precisamente en que al empujar las diferentes posiciones hasta el extremo de obtener contradicciones, tiene lugar el paso hacia una *verdad superior* que une los extremos de esas contradicciones: la fuerza del espíritu está en la síntesis como la mediación de todas las contradicciones” (Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 132).

⁵⁰⁵ “De esta manera, la dialéctica se convierte, frente a las *unilaterales abstracciones del entendimiento*, en el abogado de lo concreto. El universal poder de síntesis de la razón no sólo es capaz de mediar en todas las oposiciones del pensamiento, sino que puede sublimar también todas las oposiciones de la realidad. Esto encuentra cabalmente corroboración en la historia, en la medida en que las más extrañas, inescrutables y hostiles fuerzas que la historia nos presenta, se superan mediante el poder de reconciliación de la razón. La razón es la reconciliación de la ruina” (Gadamer, H., “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, p. 133).

⁵⁰⁶ “La palabra *Aufheben* [eliminar] tiene en el idioma [alemán] un doble sentido: significa tanto la idea de conservar, *mantener*, como, al mismo tiempo, la de hacer cesar, *poner fin*. El mismo conservar ya incluye en sí el aspecto negativo, en cuanto que se saca algo de su inmediatez y por lo tanto de una existencia abierta a las acciones exteriores, a fin de mantenerlo. —De este modo lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado.— Las mencionadas dos determinaciones del *Aufheben* [conservar/eliminar] pueden ser aducidas lexicológicamente como dos *significados* de esta palabra. Pero debería resultar sorprendente a este respecto que un idioma haya llegado al punto de utilizar una sola y misma palabra para dos determinaciones opuestas. Para el pensamiento especulativo es una alegría el encontrar en un idioma palabras que tienen en sí mismas un sentido especulativo; y el idioma alemán posee muchas de tales palabras. El doble sentido de la palabra latina *tollere* (que se ha hecho famoso por el chiste de Cicerón: *tollendum esse Octavium* = Octavio debe ser levantado-eliminado) no llega tan lejos; la determinación afirmativa llega sólo hasta el levantar. Algo es eliminado sólo en cuanto que ha llegado a ponerse en la unidad con su opuesto; en esta determinación, más exacta que algo reflejado, puede con razón ser llamado un *momento*. (...) Más a menudo todavía se nos va a imponer la observación de que el lenguaje técnico de la filosofía emplea para las determinaciones reflejadas expresiones latinas, o porque el idioma materno no tiene ninguna expresión para ellas, o bien porque aun cuando las tenga, como en este caso, su expresión recuerda más lo inmediato, y la lengua extranjera, en cambio, más lo reflejado.

“El sentido y la expresión más exactos que el ser y la nada reciben en cuanto que desde ahora son *momentos*, tienen que ser presentados [más adelante] en la consideración del ser determinado, como la unidad en la cual ellos son

Lo *negativo* indica, en primer lugar, *un problema nuevo*. El marco histórico-filosófico concreto que permite plantear este problema es la Ilustración y las filosofías ilustradas de Kant y Fichte principalmente, a las que Hegel llama ‘filosofías de la reflexión’. Éstas lograron por primera vez fundamentar la nueva ciencia, la ciencia moderna, que ha extendido su modelo del ámbito empírico natural al conjunto de los conocimientos verdaderos. A través de estos autores ‘el entendimiento reflexivo’⁵⁰⁷ se apoderó de la filosofía’ convirtiéndola en un procedimiento de abstracción, separación, definición y fijación.⁵⁰⁸ Según esta

conservados. El ser es el ser y la nada es la nada sólo en su diversidad mutua; pero en su verdad, en su unidad, han desaparecido como tales determinaciones y ahora son algo distinto. El ser y la nada son lo mismo y *por este ser lo mismo, ya no son el ser y la nada*, y tienen una determinación diferente. En el devenir eran nacer y perecer; en el ser determinado, entendido como una unidad determinada de otro modo, son de nuevo momentos determinados de una manera diferente. Esta unidad constituye ahora su base; de donde ya no han de salir hacia el significado abstracto de ser y nada. [...] Como cada uno de los dos lados opuestos contiene en sí mismo su otro y ninguno puede ser pensado sin el otro, de esto se sigue que ninguna de estas determinaciones, tomada por sí sola, tiene verdad, sino que la tiene sólo su unidad. Ésta es la verdadera consideración dialéctica de ellas, tal como su verdadero resultado” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 97-98 y 174. Subrayado nuestro).

⁵⁰⁷ ‘Entendimiento reflexivo’ en el sentido del “entendimiento que abstrae y por lo tanto separa y que insiste en sus separaciones” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 43).

⁵⁰⁸ “Por consiguiente, dado que el entendimiento representa la infinita fuerza, que determina lo universal, o viceversa confiere, por medio de la forma de la universalidad, el subsistir fijo a lo que en sí y por sí es inestable en la determinación, no es ahora culpa del entendimiento, si no se avanza más lejos. Es una *impotencia de la razón* subjetiva la que hace valer así estas determinaciones, y no es capaz de llevarlas de vuelta a la unidad, por medio de la fuerza dialéctica, opuesta a aquella abstracta universalidad, es decir, por medio de la propia naturaleza, esto es mediante el concepto de aquellas determinaciones. El entendimiento les da sin duda, por medio de la forma de la universalidad abstracta, una, por así decir, *dureza* tal del ser, como no la tienen en la esfera cualitativa ni en la esfera de la reflexión; pero, por medio de esta simplificación, al mismo tiempo las *anima* y *afila* de tal manera, que ellas propiamente consiguen sólo en esta cumbre su capacidad de resolverse y traspasar a su opuesto. La más alta madurez y el grado más alto que cualquier cosa puede alcanzar,

perspectiva dominante “la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas *no serían más que* ideas, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad, y que la razón, al permanecer en sí y para sí, crea sólo quimeras”. Este dominio tiene como efecto la renuncia a la razón como comprensión del sentido del Ser y la pérdida del concepto de verdad que se identifica con ese sentido. ¿Por qué se ha renunciado a la razón y a la *verdad verdadera*? ¿Por qué motivo se ha aceptado el punto de vista del entendimiento reflexivo?

El motivo de esta representación, que se ha generalizado, tiene que ser buscado en la observación de la *necesaria contradicción* de las determinaciones del entendimiento para consigo mismas. La mencionada reflexión consiste en lo siguiente: *superar* lo concreto inmediato, *determinarlo* y *dividirlo*. Pero tal reflexión debe también *superar* sus determinaciones *divisorias*, y ante todo, tiene que *relacionarlas* mutuamente. Pero desde el punto de vista de establecer esta relación surge su contradicción. Esta relación de la reflexión pertenece en sí a la razón; elevarse sobre aquellas determinaciones, hasta alcanzar a conocer el contraste contenido en ellas, es el gran paso negativo hacia el verdadero concepto de la razón.⁵⁰⁹

El entendimiento reflexivo (y la ciencia moderna que se fundamenta en él) se ha puesto un límite infranqueable que, en caso

son aquéllos en que empieza su ocaso. La firmeza de la determinación, donde el entendimiento parece quebrarse, es decir, la forma de lo imperecedero, es la de la universalidad que se refiere a sí. Pero ésta pertenece en propiedad al concepto; y por consiguiente en ella misma se halla expresada la *resolución* de lo finito, y se halla en una infinita proximidad. Esta universalidad *argumenta* de inmediato la determinación de lo finito y *expresa* su inadecuación frente a ella. O más bien, su adecuación está ya presente; lo abstractamente determinado está puesto como uno mismo con la universalidad, y precisamente por eso no está puesto como *para sí*, pues sería así solamente un determinado, sino sólo como unidad de sí mismo y de lo universal, es decir, como concepto” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, II, p. 540).

⁵⁰⁹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 43-44.

de no ser respetado, conduciría irremediabilmente al extravío, a la quimera y a la ilusión. En este contexto de la ciencia moderna, donde el problema principal es determinar un fundamento y un método seguros que permitan el progreso⁵¹⁰ de la ciencia⁵¹¹, lo

⁵¹⁰ La noción de progreso proviene de la ilustración, donde hace referencia, por un lado, al progreso en la razón y en el conocimiento y la ciencia. Por otro lado, se pregunta si esta idea de progreso puede extenderse también a la moral y a la libertad (Rousseau responde negativamente, Kant responde afirmativamente). Ambas cuestiones parecen remitir al progreso histórico y, en un plano más amplio, a la evolución y a la temporalidad. Se suele oponer el tiempo cíclico de la naturaleza al tiempo progresivo lineal de la historia en el que no habría rupturas. Hegel se opone a la idea de progreso del iluminismo que afirma que en la historia se avanza desde una menor racionalidad hacia una mayor racionalidad (poniendo la metáfora de la evolución de la niñez hasta la madurez, que es un recorte del tiempo cíclico natural) o desde una menor libertad hacia una mayor libertad. En Hegel, todo proceso contiene momentos de negación, de ruptura, de discontinuidad. No solamente cuestiona esta carencia en la idea de progreso sino también en el concepto del Ser en Parménides, en la concepción spinoziana de lo absoluto y en filosofía de la naturaleza de Schelling. Hay progresos pero también re-gresos, hay continuidades pero también rupturas. No hay progreso continuo. No hay tampoco una necesidad mecánica en el proceso, ni determinismo. Si se pretende que, para Hegel, todas las relaciones se reducen a una cierta linealidad o a una lógica 'arbórea' (Deleuze), creo que se trata de una mala interpretación de la dialéctica (tanto de Hegel como de Marx) porque la dialéctica incluye las relaciones sistémicas ('rizomas' –Deleuze-). Todos los acontecimientos están relacionados entre sí. Lo real es totalidad, pero un todo que incluye lo negativo. La construcción del sentido en Hegel no es puramente lineal, sucesiva, unidireccional, 'progresiva'. Es compleja, es holística, es sistémica. Pero debe poder hilarse un sentido a través de todos los acontecimientos. Ése sentido es lo que Hegel llama 'razón'. La razón es el sentido de la historia. La idea de progreso de los iluministas, la concepción de la Providencia divina de los cristianos o el concepto de *nous* de Anaxágoras o de las leyes de la naturaleza son antecedentes todavía inadecuados del concepto de razón en Hegel.

⁵¹¹ "La única manera de *lograr el progreso científico* —y cuya *sencillísima* inteligencia merece nuestra esencial preocupación- es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio [*Widersprechende*] no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino sólo esencialmente en la negación de su contenido *particular*; es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino *la negación de aquella cosa determinada*, que se resuelve, y por eso es una negación determinada [*bestimmte Negation*]. Por consiguiente en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo cual resulta; lo que en realidad es una tautología,

negativo consiste en “elevarse sobre aquellas determinaciones, hasta alcanzar a conocer el antagonismo contenido en ellas”. En otras palabras, lo negativo consiste en superar las contradicciones del entendimiento científico.⁵¹² Éste “es el gran paso negativo [*negative*] hacia el verdadero concepto de la razón”.⁵¹³ Se trata de un nuevo concepto de razón, “un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, *el sistema de los conceptos*,⁵¹⁴ y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior.”⁵¹⁵ Aquí el significado de lo negativo está acotado a un contexto meramente epistemológico o gnoseológico.

porque de otro modo sería un inmediato, no un resultado. Al mismo tiempo que la resultante, es decir, la negación, es una negación *determinada*, tiene un *contenido*” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 50). Lo negativo impulsa el progreso del conocimiento científico. Hay que notar aquí, incluso en este significado parcial, que la negación no es abstracta o general, sino que es una negación determinada. No se trata de la Nada Abismal que disuelve todo fundamento último, sino de la negación de un contenido. Se trata de una contradicción particular, concreta.

⁵¹² “En cuanto que cada uno de ambos lados contrapuestos *contiene en él mismo a su otro*, sin que ninguno pueda ser pensado sin el otro, se sigue de aquí que ninguna de estas determinaciones tiene verdad aisladamente tomada, sino sólo su unidad. Ésta es la consideración dialéctica de verdad de ambos, así como el resultado de verdad” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, edición de F. Duque, Madrid, Abada Editores-UAM Ediciones, 2011, p. 305).

⁵¹³ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 44.

⁵¹⁴ La ciencia tiene que ser comprendida como un sistema, pero un sistema que contiene y a la vez supera las contradicciones immanentes. El sistema de la ciencia y el sistema de la realidad no solamente coinciden sino que son un mismo sistema (como los atributos de la substancia spinoziana –pensamiento y extensión-). Pero este sistema, a diferencia de la substancia de Spinoza, contiene lo negativo, que lo impulsa y lo hace progresar.

⁵¹⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 50.

Pero lo negativo no está contenido solo en el pensamiento del sujeto sino en toda realidad concreta. Hegel rechaza la concepción tradicional de la dialéctica, desde Platón hasta Kant inclusive,⁵¹⁶ en la que lo negativo es un límite para el entendimiento y la ciencia,⁵¹⁷ que se restringe a señalar los errores o las

⁵¹⁶ “La *dialéctica*, que ha sido considerada como una parte separada de la lógica y que, respecto de su fin y de su punto de vista, puede decirse que ha sido desconocida en absoluto, obtiene de esta manera una posición por completo diferente. Igualmente la dialéctica *platónica*, en el mismo *Parménides* y todavía, si prescindimos de él, más directamente en otros lugares, tiene solamente, por una parte, la intención de resolver y refutar por sí misma las afirmaciones limitadas pero, por otra, obtiene en general, como resultado, la nada. De ordinario se conceptúa la dialéctica como un procedimiento extrínseco y negativo, que no pertenece a la cosa misma, sino que tiene su fundamento en la simple vanagloria, como una manía subjetiva de hacer tambalear y disgregar lo permanente y verdadero, o por lo menos que no conduce sino a la vanagloria del objeto tratado dialécticamente.

“Kant elevó mucho más la dialéctica —y esto constituye uno de sus méritos más grandes— al quitarle toda la apariencia de acto arbitrario, que tenía según la representación ordinaria, y la presentó como una *operación necesaria de la razón*. Mientras se entendía la dialéctica sólo como un arte de crear espejismos y suscitar ilusiones, se había supuesto sencillamente que ella jugaba un juego falso y que toda su fuerza se fundaba sólo en el ocultamiento del fraude; que sus resultados eran subrepticios y de apariencia subjetiva. Evidentemente las exposiciones dialécticas de Kant, en las antinomias de la razón pura, no merecen muchas alabanzas, cuando se las examina cuidadosamente, como lo haremos con más amplitud en la continuación de este trabajo; pero la idea general, que él puso como fundamento y valorizó, es la *objetividad de la apariencia*, y la *necesidad de la contradicción*, que pertenece a la *naturaleza* de las determinaciones del pensamiento. Primeramente esto acontece, es verdad, en cuanto estas determinaciones son aplicadas por la razón a *las cosas en sí*; pero justamente lo que ellas son en la razón y con respecto a lo que existe en sí, constituye su naturaleza” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 51-52).

⁵¹⁷ “Pero, al detenerse sólo en el lado abstracto y negativo de lo dialéctico, el resultado es sencillamente la afirmación conocida de que la razón es incapaz de reconocer el infinito; extraño resultado, en cuanto que, mientras lo infinito es lo racional, se dice que la razón es incapaz de conocer lo racional. Lo *especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre. Si el pensamiento está todavía ocupado en desprenderse de las representaciones concretas, sen-

falencias en la explicación de la realidad. Cuando Hegel dice que el *verdadero elemento dialéctico*, esto es, lo negativo es “aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante *por sí mismo*”, no se está refiriendo a los conceptos de las ciencias empíricas, es decir, a ‘meros conceptos’, sino que se está refiriendo al *sentido del Ser* de todo lo que es verdaderamente real.

10. ¿Qué es la dialéctica?

Para dar respuesta a esta pregunta comentando brevemente los textos⁵¹⁸ hegelianos: “*El entendimiento determina* y mantiene firmes las determinaciones.” La función del entendimiento es definir los conceptos, determinar los significados, delimitar y evitar la confusión y el equívoco. En los orígenes mismos de la filosofía, Sócrates planteó esta necesidad propia de la ciencia y de la filosofía y por ello se le reconoce como el ‘inventor’ del concepto. La definición es un proceso de abstracción de lo singular y de lo particular. La fijación de los significados hace posible la comparación. Pero más allá de las definiciones de los conceptos del entendimiento y de las comparaciones entre ellos, “la razón es negativa [*negativ*] y dialéctica, porque resuelve en la nada las determinaciones del entendimiento; es *positiva*, porque produce [*erzeugt*] lo universal, y en él comprende lo particular.” La razón es negativa porque disuelve las determinaciones fijadas. Al hacerlo, va más allá del entendimiento. Lo que está más allá del entendimiento no es la nada, sino lo infinito, lo absoluto, que para el entendimiento es incognoscible. La razón-real es también positiva, porque crea, genera o produce lo universal (en el que se incluye lo particular e individual). La razón es

soriales y del razonamiento, primeramente debe ejercitarse en el pensamiento abstracto, en asegurar los conceptos en su *carácter determinado*, y en aprender a conocer por medio de éstos” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 51).

⁵¹⁸ Comentaremos el siguiente texto: Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, Prefacio a la primera edición, p. 29.

positiva porque es inclusiva: tiende a totalizar las partes, los fragmentos o los momentos de un desarrollo. La razón une y pone en movimiento lo que el entendimiento separó y, al hacerlo, disuelve esas determinaciones. El resultado de este movimiento es señalar la insuficiencia de las determinaciones fijadas, mostrar que el límite es también un más allá. ¿Por qué es insuficiente la determinación? Porque la realidad es cambiante y el tiempo destruye todo lo que anteriormente se había determinado. La función de la razón es comprender una realidad que cambia, que se transforma, que fluye.

“Así como el entendimiento suele considerarse en general algo del todo separado de la razón, así también la razón dialéctica suele ser entendida como algo separado de la razón positiva.” Se ‘representa’ a la razón dialéctica o negativa como algo separado y ajeno a la razón positiva, pero ésta es una ‘representación’ falsa. No se trata de formas distintas de razón sino de dos momentos del desarrollo de la razón. Entendimiento y razón dialéctica son momentos de la razón. “Pero, en su verdad, la razón es *espíritu*, que está por encima de los dos [de la escisión. Es decir, entendimiento y razón, razón negativa y razón positiva], como razón inteligente o entendimiento razonante.” La razón es espíritu, es decir, unidad de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad, de naturaleza y cultura, de receptividad y espontaneidad. La razón es espíritu en tanto el espíritu es autonegación, autodeterminación. El espíritu no actúa solo sobre la naturaleza sino también sobre sí mismo: se produce a sí mismo. Ni la razón ni el espíritu pueden ser comprendidos como ‘sujetos’, porque ambos tienen una dimensión ‘objetiva’. En Hegel se puede hablar de ‘razón objetiva’ o de ‘espíritu objetivo’. Sin embargo, la ‘razón objetiva’ no hace referencia a lo que Kant llama los ‘objetos de razón’, es decir, lo meramente pensable, representable o conceptualizable. El concepto de espíritu no tiene que ser comprendido como una facultad ni como el conjunto de las facultades humanas.

“El espíritu es lo negativo [*Negative*] [Dicho de otro modo: el espíritu es actividad, el espíritu es libertad, el espíritu es crea-

ción de lo nuevo. El espíritu niega la naturaleza pero al mismo tiempo la incluye], es lo que constituye las cualidades tanto de la razón dialéctica como del entendimiento; niega lo simple, y fundamenta así la determinada diferencia del entendimiento; al mismo tiempo la resuelve, y por tanto es dialéctico.” Lo real no es simple, no es atómico o indivisible. Es decir, toda realidad es compleja, toda realidad es mediada, toda realidad es movimiento, desarrollo, evolución. Para definir, el entendimiento separa lo que algo es de lo que no es. Toda realidad, cualquier realidad puede ser escindida en dos: es, no es; positivo, negativo. Toda realidad está escindida en sí misma: es y no es, en tanto se mueve y cambia. Toda realidad contiene un ‘no’ que la inquieta y la hace inestable. La razón dialéctica no se detiene en la contradicción sino que la resuelve. ¿Cómo? Derivando los opuestos uno del otro.

“Pero no se detiene en la nada de esos resultados, sino que en esto es igualmente positivo, y de esta manera ha restaurado lo primero simple, pero como un universal, que es concreto en sí mismo; bajo aquél no se subsume un particular, sino que en esa definición y en la solución de la misma lo particular ya se ha determinado.” Hay un resultado escéptico, negativo, una nada, una disolución. Pero *esto no es lo último* sino un momento o un paso. Todo flujo de lo real atraviesa la disolución y el escepticismo. Ya en Descartes hay una comprensión del lugar y la función de la duda y el escepticismo como medio y no como fin. El movimiento de los contradictorios se resuelve en una nueva unidad, que no es un retroceso a los momentos previos al movimiento, sino una nueva quietud inquieta, una nueva realidad más compleja.

“Este movimiento espiritual, que en su simplicidad se da su determinación y en ésta se da su igualdad consigo mismo, y representa al mismo tiempo el desarrollo inmanente del concepto, es el método absoluto⁵¹⁹ del conocimiento, y al mismo tiempo, el

⁵¹⁹ En oposición a este concepto del método filosófico, para Heidegger se trata siempre de ‘un sendero’ entre otros igualmente legítimos, ya que “no existe una

alma inmanente del contenido mismo. Sólo sobre estos senderos que se construye por sí misma, creo yo, puede la filosofía ser una ciencia objetiva, y demostrativa”.⁵²⁰ Descartes había explicitado un método útil para el desarrollo del conocimiento; Hegel sostiene que la dialéctica es *el* método y justifica su postura señalando que el método no es subjetivo sino el camino de desarrollo de la cosa misma, de la realidad. No hay otra forma de comprender el camino que sigue la realidad que *haciendo* ese camino. Por eso hay que decir que el método es *práctico*. El curso de la cosa misma y el curso de la demostración son uno solo y el mismo. El despliegue de la realidad y el desarrollo del conocimiento se identifican, como ya había señalado Spinoza.

La dialéctica es ‘objetiva’, pero lo objetivo no es entendido como ‘lo arrojado frente al sujeto’ o como lo que el sujeto apprehende a partir de los datos sensibles de los objetos, sino como el sentido de la cosa misma.⁵²¹ Hay un orden necesario en el sentido de la realidad que no es objeto de la sensibilidad sino solo de la razón-real (en sentido hegeliano). La sensibilidad, que incluye los sentidos, los sentimientos, la intuición o la conciencia sensible, no puede erigirse en fundamento de la necesidad dialéctica. En este punto Hegel se alinea con el ‘racionalismo’ moderno de Descartes, Spinoza, Leibniz y Kant: lo determinante es la razón.⁵²²

garantía *a priori* de que será ése el que nos conduzca a nuestra meta” (Steiner, George, *Heidegger*, México, F. C. E., 1978).

⁵²⁰ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, Prefacio a la primera edición, p. 29. Subrayado nuestro.

⁵²¹ Éste es el mismo significado que le da Heidegger cuando dice: “El asunto del pensar está en juego. Asunto [*Sache*] quiere decir aquí: aquello que desde sí exige ser dilucidado. Para corresponder a tal exigencia es necesario que nos exponamos el asunto del pensar y que estemos dispuestos a permitir que el pensar, en cuanto determinado por su asunto, se transforme” (Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13(1), Universidad de Chile, pp. 115-130).

⁵²² “¿Cómo son posibles una necesidad y el sentido de ésta, si la apariencia fugaz y superficial de lo sensible y lo singular se considera como lo verdadero? Pero la filosofía da la intuición *conceptual* de lo que hay que pensar de la rea-

11. Conclusiones

La filosofía de Hegel es ineludible para todo intento de pensamiento posterior y su sombra se yergue, como advierte Žižek, sobre todos los que le han sucedido. La cuestión es qué actitud adoptar ante una filosofía que se identifica con toda la historia del pensamiento anterior y que, de alguna manera, ha integrado a sus propios críticos. Como no es posible eludir a Hegel, Heidegger decide confrontar con él. Sin embargo, no es una discusión inmanente sino una confrontación desde la lejanía, de lo que excede a todo ente y a todo intento de fundamentación de lo ente, es decir, a la metafísica. Heidegger decide confrontar con la dialéctica 'onto-teo-lógica' desde la ontología. No se trataría de una renuncia al pensamiento sino 'solo' a la metafísica⁵²³. Aunque el sistema hegeliano ha interiorizado cada uno de las posiciones y de los momentos en la totalidad absoluta, la confrontación apunta a lo 'originario', es decir, a lo 'no pensado' en lo pensado y esto es el ser. El ser es lo no pensado en la metafísica que solo se ha ocupado de lo que es. Entonces, para Heidegger, la confrontación se hace posible desde la pregunta por el Ser que es aquella que se ha eludido u 'olvidado' en la filosofía de Hegel.

Una cuestión central en la confrontación, entonces, es la comprensión del concepto de Ser. Aquí se produce una distorsión importante que no sigue las advertencias terminológicas que hace el mismo Heidegger. La confrontación no se vale de la crítica (que no haría mella alguna al sistema) sino de la interpretación de las afirmaciones de Hegel desde aquella pregunta originaria. En el desarrollo de este capítulo se ha procurado

lidad del ser sensible, y permite aquellos grados del sentimiento, la intuición, la conciencia sensitiva, etc., al entendimiento, puesto que en el devenir de éste son por cierto sus condiciones, pero solamente en el sentido de que el concepto surge *de la dialéctica y nulidad de ellos* como de su fundamento, pero no en el sentido de que esté condicionado por la *realidad* de ellos" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 520).

⁵²³ Para algunos autores como Lukács o Adorno esto implica renunciar a la razón para abrazar el 'irracionalismo'.

mostrar que la interpretación de Heidegger derivó en ‘interpretosis’, es decir, un forzamiento y una distorsión del sentido de los textos hegelianos que producen una depotenciación del pensamiento dialéctico. Así se evidenció en la ‘interpretación’ del significado del Ser: como ‘saber absoluto’, como ‘idea absoluta’ y como ‘racionalidad de lo real’. En los tres casos la interpretación reduce un movimiento de relación a uno de sus momentos: saber, idea, razón; es decir, sujeto. Como efecto de la ‘interpretosis’ se produce una reducción de lo ontológico a lo óntico y de lo óntico a lo subjetivo. Tomando distancia de esta ‘interpretación’, en este capítulo se han señalado lecturas alternativas de la conceptualización hegeliana del Ser, de lo Absoluto, del Espíritu y la relación sujeto/objeto, de la razón-real y de la realidad-racional más allá de la reducción al sujeto y a la conciencia y del juicio como lugar de la verdad.

Como resultado de sus interpretaciones Heidegger sostiene que “el punto de vista de Hegel es el del idealismo absoluto”, el cual culmina la historia de la metafísica. El idealismo es una perspectiva fundada en el sujeto, de lo cual se deriva que el punto de vista de Hegel no pueda escapar nunca de la mera conciencia. Este resultado profundiza el cuestionamiento ya planteado sobre la comprensión del Ser. Al igual que en ese momento, aquí señalamos una interpretación alternativa (sostenida sobre los textos de la *Lógica*) en donde Hegel redefine el concepto de método, liberándolo de la perspectiva cartesiana: por ‘método’ hay que entender el movimiento del contenido *en sí mismo* (no para el sujeto), impulsado por lo negativo. Señalamos, además, otro texto en el que Hegel critica este significado del idealismo meramente ‘subjetivo’. Por ‘idealismo’ hay que entender, en cambio, el *Ser verdadero*, es decir, absoluto. La verdad del Ser tiene que ser distinguida de la verdad del ente, de los fenómenos, de la apariencia. La verdad del Ser es la libertad.

A continuación se ocupa del problema del comienzo (sin tener en cuenta el planteo que Hegel hace sobre la cuestión al comienzo de la *Lógica*). Sostiene que Hegel comienza por el

principio que afirma que la substancia es sujeto o, también, el ser es devenir. En primer lugar, hay una cuestión terminológica, pues sería más adecuado decir que la substancia *deviene* sujeto o que el ser *deviene*. En segundo lugar, ninguna de estas dos tesis son el comienzo para Hegel. La primera es el resultado de la *Fenomenología*. La segunda no es el ‘verdadero’ comienzo de la *Lógica*. El ‘verdadero’ comienzo, para Hegel, tiene que ser abstracto, indeterminado, inmediato, esto es, el Ser. Entonces, la cuestión del comienzo remite a la pregunta por el Ser, por el concepto de Ser.

Heidegger le reprocha a Hegel haber ‘olvidado’ al Ser y haberlo reemplazado por la totalidad de lo ente, pero en el curso de este capítulo se ha mostrado que Hegel distingue el Ser de los entes. Se mostró que, desde la conceptualización de Hegel, el Ser es indeterminado, inmediato, abstracto, separado, sin relación, no desarrollado, mientras que los entes son determinados, mediatos, concretos, unidos, relacionados, desarrollados. Hegel no solo se ocupó de la diferencia entre ser y ente sino también se ocupó de desarrollar la diferencia entre ser abstracto y ser concreto y entre ser estático y devenir, entre ser natural y ser histórico o espiritual. Hegel desecha la diferencia abstracta, subjetiva, que el entendimiento, la representación y la imaginación establecen entre el ser y la nada.

La pregunta por el sentido del ser condujo a la indagación sobre el significado de los conceptos de ser y nada. Este último concepto remite a la pregunta por la negatividad y lo negativo, que centraliza la confrontación. Invirtiendo el principio que Hegel le atribuye a Spinoza, Heidegger interpreta que toda negación es una determinación (o, en sus propios términos, una diferencia). Como la determinación es ‘conceptual’ y los conceptos son pensamientos de una conciencia pensante, la determinación no puede ser sino una diferencia de la conciencia. Esta consecuencia ratifica la interpretación ya anticipada: Hegel es un idealista que reduce toda realidad a objeto del pensamiento subjetivo, es decir, de la conciencia. La negatividad es, entonces, la esencia

de la conciencia, la condición de posibilidad del pensamiento del sujeto. En consecuencia, solo hay negatividad en lo óntico aun cuando la nada parece una encarnación de esta negatividad.

La negatividad es co-originaria a la conciencia. La negatividad de la conciencia señala la finitud propia de un existente finito, que para sostenerse en la existencia debe negar el abismo que lo 'sustenta'. El solipsismo de la conciencia pensante se ha absolutizado y pretende contener la totalidad de lo que es. Esto solo es posible 'olvidando' que toda conciencia existe en algo que es (ente) y que todo ente se sostiene en el Ser.

Sin embargo, en este capítulo se ha mostrado otra interpretación de lo negativo y de la dialéctica del Ser. De acuerdo con ella, lo negativo no puede ser reducido a la conciencia, ni siquiera a la conciencia que va más allá de la contradicción y de las antinomias. La dialéctica es el sentido de la realidad. El Ser mismo es dialéctico.