

## REFLEXIONES ACERCA DEL TEMA "HEGEL Y HEIDEGGER"

Por J. C. SCANNONE, S.J. (San Miguel)

### ¿Es posible comparar a Hegel y Heidegger?

Según Hans Georg Gadamer en su trabajo acerca de nuestro tema, Heidegger da una y otra vez vueltas alrededor de Hegel para delimitar su propio pensamiento contradistinguiéndolo del hegeliano<sup>1</sup>. Esa relación entre ambos se explicita últimamente en el protocolo del seminario que tuvo sobre su conferencia *Tiempo y Ser*, que corresponde a la tercera sección, no escrita, de la Primera Parte de *Ser y Tiempo*. En ese seminario Jean Beaufret expuso lo que entonces se pensaba en Francia acerca de nuestro tema. Según él, se tenía allí la impresión dominante de que Heidegger de alguna manera retoma la filosofía de Hegel, aunque para ahondarla y ampliarla. En Francia se señalaban tales correspondencias entre ambos, que casi se llegaba a establecer una tabla de concordancias entre sus pensamientos. A continuación Beaufret corta de raíz toda posibilidad de comparación con la simple afirmación de que el pensar del ser *no* es una filosofía. Pero, agrega, la imposibilidad de una comparación no implica falta de relación<sup>2</sup>.

De esa relación vamos a hablar en esta charla. No se trata, por lo tanto, de cotejar a Hegel con Heidegger, ni siquiera de estudiar la interpretación que éste da de aquél. Se trata de la relación que, vista desde Heidegger, es la relación entre Hegel como culminación de la metafísica y Heidegger como superación

<sup>1</sup> Cf. H. G. Gadamer, *Anmerkungen zu dem Thema "Hegel und Heidegger"* en *Natur und Geschichte* - Karl Löwith zum 70. Geburtstag, Stuttgart, 1967, p. 123.

<sup>2</sup> *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag "Zeit und Sein"* en M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 51.

do la metafísica. En *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, dice este último que ya estamos “en el camino que conduce a la tarea del pensar, cuando la filosofía se halla en su fin”<sup>3</sup>. Pero para él ese acabamiento se daba ya incipientemente en la filosofía de Hegel<sup>4</sup>. Kroner afirma que, para quien ha comprendido a Hegel, no puede haber un más allá de Hegel, un post-Hegel: sólo puede haber un nuevo comienzo. Esto es lo que intenta Heidegger. Ya en *Ser y Tiempo* se proponía una destrucción de la historia de la ontología. Luego va a hablar de superación de la metafísica, o tomando una frase de Hegel, de “retroceso en el fundamento de la metafísica”. Y últimamente se referirá repetidas veces al “paso hacia atrás de la metafísica en la esencia (*Wesen*) de la metafísica”, en su esencia escondida.

Ahora que esa manera de expresarse vuelve a plantearnos en forma acuciante el problema de una posible “comparación” entre ambos. Pues, por un lado, esa manera *escatológica* de hablar —y él mismo utiliza la palabra “escatología”—, nos plantea el interrogante: ¿acaso Heidegger se está considerando al final de la filosofía así como Hegel se consideraba al fin de toda la historia del pensamiento anterior? Y, por otro lado, la relación de *negatividad* con respecto a la metafísica, expresada en la fórmula “superación de la metafísica”: ¿no parece acaso ser una relación dialéctica, comparable con la negatividad hegeliana? Ya desde *Ser y Tiempo* se daba en Heidegger la relación autenticidad-inautenticidad, luego la de verdad y no-verdad, fundamento y no-fundamento, por fin, entre otras semejantes, la de lo pensado y lo no-pensado de la metafísica, entre *Ereignis* (evento-apropiación) y *Enteignis* (ex-propiación): ¿no deben todas ellas entenderse como expresiones *dialécticas*, a pesar de lo aseverado por Heidegger?<sup>5</sup> Podría parecer, por tanto, que se trata de una

<sup>3</sup> *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, ibid, p. 79.

<sup>4</sup> En *Hegel und die Griechen*, publicado en *Wegmarken*, Frankfurt a/M., 1967, habla Heidegger de Hegel como consumación: cf. págs. 260 s. En *Ueberwindung der Metaphysik*, precisaba en qué sentido dicha consumación sólo comienza en Hegel: cf. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954, págs. 76 s. Pues para Heidegger la consumación es Nietzsche.

<sup>5</sup> Por ejemplo, cuando se refiere al “giro” en la frase: “la esencia de la verdad es la verdad de la esencia” (*Wesen* tomado verbalmente), Heidegger

“repetición” de Hegel, ya sea desde una mayor radicalidad, en la línea de la siempre más radicalizante filosofía moderna (con lo cual se transformaría en el post-Hegel negado por Kroner), ya sea recayendo sin saberlo en la filosofía hegeliana, lo que mostraría que Hegel es verdaderamente acabamiento, pero también que Heidegger no es sino un filósofo. Con todo, es precisamente aquello en lo que parece darse la mayor cercanía y casi la *identidad*, donde va a aparecer la *diferencia* radical entre ellos. No se trata de una continuidad, ni siquiera de una *asunción* (*Aufhebung*) dialéctica, sino del “paso hacia atrás”.

### El asunto del pensar y la historia del pensamiento

Para ir respondiendo a los interrogantes antes planteados e ir desarrollando la respuesta recién sugerida, estudiaremos algunos textos centrales en los que Heidegger —como decía Gadamer— explícitamente se contrapone a Hegel. Comenzaremos con uno de los más fundamentales, publicado en *Identidad y Diferencia*.

Heidegger había tenido un seminario sobre la *Lógica* de Hegel. En su conclusión se siente como necesitado a cuestionarse por la diferencia entre el pensamiento hegeliano y el suyo propio. Y lo hace en tres preguntas escuetas, que nos van a servir para encuadrar la primera parte de nuestra exposición:

- 1) ¿Cuál es para Hegel y para Heidegger *el asunto* (*die Sache*) del pensar?
- 2) ¿Cuál es para uno y otro la *norma* para el diálogo que cada uno de ellos entabla con la historia del pensamiento? Porque tanto Hegel como Heidegger piensan en diálogo con la historia del pensamiento.
- 3) ¿Cuál es en uno y otro el *carácter* de ese diálogo?

Con respecto a la primera pregunta, Heidegger responde que para Hegel el asunto del pensar es el ser, visto desde la

ger afirma expresamente: “La frase no es dialéctica”, sino que se trata de un giro (*Kehre*) en la historia del ser (*Sein*): cf. *Von Wesen der Wahrheit*, Frankfurt, 1954, p. 26.

perspectiva de la inteligibilidad de lo pensado en el pensar absoluto y en cuanto tal. Claro está que tanto allí como en *Sendas perdidas* nos explica por qué habla de “ser” cuando habla de Hegel<sup>6</sup>. Para nuestro cometido nos basta con recordar lo que dice en el texto que ahora comentamos: para Hegel “ser” no significa nunca solamente la inmediatez indeterminada del principio de la *Ciencia de la lógica*, porque ya está siempre vista desde la inmediatez mediatizada en el concepto absoluto.

Entonces, se trata del ser, pero visto desde la perspectiva de la inteligibilidad (Heidegger dice en alemán *Gedachtheit*, que se traduciría literalmente por “pensadidad”) de lo pensado en el pensar absoluto y en cuanto tal. Y en otra formulación paralela va a decir que el asunto del pensar es —para Hegel— el pensar en cuanto tal en la plenitud del desarrollo de la “pensadidad” de lo pensado, es decir, lo pensado en su inteligibilidad total, en su pleno desarrollo. Pero, acota él mismo, pensado desde Kant, desde la perspectiva trascendental; aunque —a diferencia de Kant— en forma absoluta. Es la “omnitudo realitatis” trascendentalmente pensada como el sistema en la plenitud de su desarrollo. Por eso es que se trata de la “pensadidad” absolutamente pensada de lo pensado, pero no en forma estática, sino como el movimiento mismo del sistema. Pues el sujeto absoluto se piensa totalmente (sin resto de misterio, trascendencia o diferencia) en el movimiento dialéctico del sistema circular de todos sus predicados. Es el *eidos eidón*, la *koinonía tôn eidôn*, pero trascendental y absoluta como la idea absoluta, sin ningún *epekeina tês ousías*.

En cambio Heidegger dice que para él el asunto del pensar es *el mismo* que para Hegel, por consiguiente, el ser. Es el mismo, pero no es igual, porque es el ser, visto en la perspectiva de su *diferencia* con el ente. El ente en su totalidad es lo que piensa Hegel, la “omnitudo realitatis”. Heidegger va a pensar aquello que no es ente, que se diferencia de todo predicado real, es decir, al ser en cuanto se diferencia del ente en su totalidad: va a

<sup>6</sup> Holzwege, Frankfurt, 1963, p. 141 s.; *Identität und Differenz*, Pfullingen, 1957, p. 38 s. Las tres preguntas indicadas en el texto las hace y responde Heidegger *ibid.* págs. 42 ss., en el trabajo titulado: *Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik*.

pensar la *diferencia* del ser y el ente. Más concisamente resume él mismo: para Hegel el asunto del pensar es el pensamiento en cuanto concepto absoluto, y para Heidegger, la diferencia como diferencia.

Para comprender mejor lo dicho, abordaremos la segunda pregunta: ¿cuál es la norma (*Massgabe*) para el diálogo que uno y otro entablan con la historia del pensamiento? Heidegger responde: no solamente ambos piensan *lo mismo*, que no es lo igual; sino que también ambos piensan *de la misma manera*. Aunque en esa identidad va a aparecer mucho más profunda la diferencia.

Primero vamos a considerar en qué está esa mismidad de esa manera de pensar lo mismo, es decir, al ser; para luego ver en qué está esa diferencia. Esa mismidad consiste en que ambos piensan al ser *históricamente*. Y eso en dos sentidos: 1) en cuanto que ambos de alguna manera “penetran con su pensamiento en la fuerza y en el ámbito del pensamiento de los pensadores anteriores”; 2) en cuanto ambos piensan al ser *como* historia, como proceso.

En cuanto a lo primero, Hegel ya lo dice en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, que él asume todo el pensamiento anterior desde el punto de vista del pensar absoluto: “en la filosofía como tal, en la actual (es decir en la suya), en cuanto la última, está contenido todo lo que el trabajo de los milenios ha producido; ella es el resultado de todo lo anterior”. Heidegger afirma que ningún filósofo *antes* de Hegel estuvo en tal situación que le permitiera y exigiera que el filosofar se moviera al mismo tiempo en la historia del filosofar, y que ese movimiento mismo fuera la filosofía<sup>7</sup>. Es que en Hegel se inicia “el acabamiento”. También para Heidegger, que piensa al ser “cuando la filosofía llegó a su fin”, el pensar se va a dar en diálogo con la historia del pensamiento, aunque como reiteración (*Wiederholung*) y relectura de esa historia del ser en sus destinaciones epocales, abriéndose a su origen olvidado y a un nuevo comienzo. Ni en Hegel ni en Heidegger es casual dicha relación con la histo-

<sup>7</sup> Cf. *Hegel und die Griechen*, p. 256 s. La cita de Hegel (Hoffmeister, p. 118) la trae Heidegger *ibid.*, p. 260.

ria de la filosofía: ella no es sino una consecuencia necesaria de su manera de pensar históricamente al ser.

Pues, con respecto al segundo punto, para Hegel el “asunto del pensar” es histórico, en cuanto es *proceso*: el proceso de la determinación total de lo indeterminado, por el movimiento dialéctico de la mediación. Y esto no solamente “en el elemento de la exterioridad” de la historia de la filosofía desarrollándose hasta su acabamiento (“exterioridad” que no tiene sentido peyorativo, sino que es consecuencia de la autoexteriorización de la idea); sino principalmente en el puro elemento del pensar, como lo dice en la *Enciclopedia*: “ese desarrollo del pensar, que es expuesto en la historia de la filosofía, es expuesto también en la filosofía, pero liberado de toda exterioridad histórica, en el puro elemento del pensamiento”<sup>8</sup>. A ese proceso absoluto de alguna manera se le puede llamar histórico, en cuanto es movimiento; pero también se lo puede llamar histórico, en cuanto que la historia es su necesaria y absoluta parusía. Aquí se plantea el problema de la relación dialéctica entre lógica e historia en Hegel: no vamos a tratar de ella. Solamente anotamos que en ambas (y en su relación misma) se da el pleno desarrollo de la inteligibilidad de lo pensado en y como pensar absoluto, que es lo que Heidegger afirmaba: ese es el asunto del pensar para Hegel.

Ahora bien, también para Heidegger el asunto del pensar es histórico. El primer Heidegger nos habla de la historicidad del ser-ahí; el último Heidegger va a hablar más bien de la historicidad del ser. Pues piensa al ser como evento (*Ereignis*), como proceso, no ya de mediación dialéctica del ser que es pensar, sino de la *a-létheia*, es decir, del desocultamiento del ser que se da-ahí y como pensamiento. Se trata de la verdad como evento del desocultamiento, y no como el proceso de la adecuación (o identidad de la no identidad) de ser y pensar. La palabra *Lichtung*, cargada de tantas reminiscencias de la tradición, es otro modo de denominar a ese evento originario: pero aquí más que por “iluminación”, debe ser traducida por “clarecimiento”,

<sup>8</sup> Citado por Heidegger en *Identität und Differenz*, p. 39: de la *Enciclopedia*, párrafo 14.

como el abrirse de un claro en lo oscuro del bosque. Con otra manera de decir lo mismo Heidegger habla de la nihilización originaria (*Lichtung* es *Nichtung*). Pues el ser (*Sein*) no es sino el evento de la diferencia ontológica, es decir, el de la *diferenciación* que diferencia a los diferentes de la diferencia: al ser (*Sein*), y al ente (*Seiendes*) en su totalidad de “omnitudo realitatis”. Ese evento de diferenciación, en cuanto que es desocultamiento, es el acontecer mismo de la dispensación del ser, que se da históricamente al pensar en sus destinaciones epocales; es el evento de la temporalización originaria: tiempo y ser, ser y tiempo, donde el “y” no es mediación dialéctica.

Detrás de cada una de esas expresiones podría cobijarse la sospecha de que, a pesar suyo, Heidegger se mueve en un paralelismo con Hegel. El mismo título de *Identidad y diferencia* podría ser una velada alusión a ello. Cuando habla de la verdad como desocultamiento, aunque no como adecuación, sin embargo se refiere a la mismidad e identidad de pensar y ser, como Hegel. Al usar expresiones como iluminación, parusía, aparecer: ¿acaso no nos está evocando a Hegel? ¿La nihilización y diferenciación originarias no serán, al fin y al cabo, la relación dialéctica entre ser y nada? ¿Y el “y” que pivotea entre ser y tiempo, no será un intento fallido de escapar a la dialéctica? Por ello, a esta altura de nuestra exposición se nos hace aún más acuciante el interrogante planteado más arriba: ¿en qué se muestra en esa mismidad y aparente paralelismo la *radical diferencia* entre ambos pensadores? En el fondo, el problema de esa relación es el mismo (aunque no igual) que el de su mismidad y diferencia con respecto a su diálogo con la historia del pensamiento.

Para ambos la norma de ese diálogo es “penetrar en la fuerza y el ámbito de lo pensado por los pensadores anteriores”, según ya dijimos. Pero Hegel va a encontrar esa fuerza en *lo pensado* por ellos, en cuanto puede ser asumido (*aufgehoben*) en el pensamiento absoluto, como el correspondiente escalón en su proceso. Así es que, por ejemplo, Kant o Spinoza se ubican como momentos en el desarrollo del pensamiento hacia el idealismo absoluto, según especifica Heidegger en el mismo contexto.

En cambio, aunque para éste la norma es la misma, sin embargo va a buscar esa fuerza, no en lo ya pensado, sino “en un *impensado* del cual lo pensado recibe su espacio esencial”<sup>9</sup>. Ya no se trata de lo pensado por la historia de la filosofía, que ha sido ubicado en un sistema total que lo piensa todo en el pensar que a través de esas mediaciones se piensa a sí mismo; sino que se trata de ir a buscar, en lo que otros pensaron, lo *impensado desde donde surge su pensamiento*. Se exige, por lo tanto, que al pensar que nos ha sido transmitido, se lo libere, se lo deje ser, y así pueda revenir a aquello que rige a esa tradición desde el origen, pero que no ha sido pensado en su propiedad como origen. Y eso, va a decir Heidegger en *Hegel y los griegos*, es la *alétheia*, o sea, la verdad como des-ocultamiento. Pero la *léthe*, el ocultamiento, guarda allí la prioridad, y no puede ser reatrapada, depotenciada y nivelada, como pasa con la negatividad en la dialéctica hegeliana, según más adelante explicitaremos. En el mismo trabajo agrega que para él, como para Hegel, la filosofía de los griegos se muestra como un “todavía no”. Pero no se trata de un “todavía no” de su plenitud en el pensar absoluto, que por ello no satisface a éste sino hasta cierto grado; sino del “todavía no” de lo *impensado*, al cual nuestro pensamiento nunca puede satisfacer<sup>10</sup>. No es lo no-pensado *de* lo pensado (en relación de negatividad dialéctica), sino lo no-pensado *desde* lo cual surge el pensar de lo pensado (pero éste no puede reflexionar en circularidad dialéctica su desde-dónde).

La medida o norma del pensar en diálogo con la historia no es ni para el uno ni para el otro un criterio representativo que podamos tener en las manos y aplicar. Pero para Hegel la medida es “una ley, que asegura la necesidad de un proceso en el sentido dialéctico”<sup>11</sup>. Aunque a esa ley no la podemos poseer como a un criterio representado en ideas claras y distintas, sino que nos posee en cuanto estamos insertados en su mismo movimiento dialéctico, sin embargo de alguna manera se deja comprender y poseer totalmente, porque se hace autotransparente en “noso-

<sup>9</sup> *Identität und Differenz*, p. 44. El subrayado es nuestro.

<sup>10</sup> *Wegmarken*, p. 272.

<sup>11</sup> *Identität und Differenz*, p. 66.

tros”, los filósofos, es decir, en y como saber absoluto. Así es que para Hegel el filósofo comprende absolutamente la “medida”, el *sentido* último de la historia y, en especial, de la historia del pensamiento. En cambio, aunque también se da para Heidegger una “medida” del pensar, se trata más bien del “don de una medida” (*Mass-gabe*) que mide al pensar, ya lo medía desde el principio —desde los griegos—, lo siguió midiendo a través de toda la historia de las destinaciones del ser, y también mide al pensar mismo de Heidegger. Pero aunque siempre es la misma, no es siempre igual, ni con la igualdad de un criterio unívocamente universal, ni con la de una ley dialécticamente necesaria, sino que permanece “libre” e histórica, pues dándose al pensar al mensurarlo, al mismo tiempo se le sustrae, y desocultándosele como sentido, se le oculta.

Para Hegel se da, por tanto, una normatividad *necesaria* con la necesidad misma de la dialéctica. Para Heidegger, esa “normatividad” es *fáctica, gratuitamente* histórica, y por ello se descubre en su ocultamiento mediante la relectura que penetra en lo *impensado* de lo ya pensado. En Hegel se trata de una “medida” *absoluta*, incondicionada, liberada de toda condición; en Heidegger, al contrario, está *condicionada* por la *fáctica* dispensación del ser, dando cabida a la hermenéutica. En Hegel ella se *cierra* circularmente: el origen mismo de donde nace la dialéctica es reatrapado por ésta dialécticamente; en Heidegger permanece *abiertamente* histórica, pues el origen se sustrae al originar su don de “medida”. Por ello es que propiamente *no* hay *novedad* en Hegel: ya todo está desde el principio, el absoluto —aunque es resultado— ya es el principio. Por lo contrario, en Heidegger se da una verdadera *novedad*: de ahí el sentido adventista de espera y apertura al futuro imprevisto, que tiene el pensar heideggeriano. En consecuencia se da en Hegel un *progreso* continuado, cada vez más hacia una mayor sistematización y evolución hasta llegar al saber absoluto; en cambio, en Heidegger no hay necesariamente progreso, sino que se asume el *riesgo* propio de la historia. La filosofía de Hegel tiene la pretensión de total *inteligibilidad*, de la plena luz del medio-

día del pensamiento que —aunque a través de la negatividad—, se piensa plenamente a sí mismo, como la *nóesis nóeseos* aristotélica; Heidegger, por lo contrario, intenta pensar la manifestación y develamiento del *misterio* en cuanto misterio<sup>12</sup>.

Resumiendo podemos decir que en Hegel la negatividad, la diferencia, es reducida dialécticamente a la identidad; se da sí un desgarramiento y muerte, pero como *momento* de la reconciliación y la vida. En *El asunto del pensar* Heidegger va a reflexionar sobre la negatividad en Hegel: va a decir que en ella lo fundamental no está dado por la estructura reflexiva de la conciencia, sino que —como lo probarían los escritos de juventud— la negación estaría conectada sobre todo con la idea del “desgarramiento” (*diáferon*), como en Heráclito<sup>13</sup>. Pero Hegel lo va a interpretar y desarrollar desde la subjetividad, y por eso lo cierra en la circularidad de la absoluta reflexión, depotenciando así a la nada, según se expresa Gadamer. Por lo contrario en Heidegger la negatividad, el misterio, la *léthe*, es respetada en su nihilización originaria. El movimiento originario de la historia, la temporalización del tiempo, no es sino esa diferenciación originaria del ser y del ente.

Con respecto a dicha problemática va a decir Werner Marx en su estudio sobre Heidegger y la tradición, que ambos se asemejan (o, mejor dicho, se relacionan) en cuanto ambos piensan al ser y a la verdad, *no* desde la *ousía*, como la metafísica tradicional, sino que lo piensan como proceso y como historia. Sin embargo, la diferencia fundamental entre ambos estaría en que el pensamiento de Heidegger se abre a la *novedad* de lo imprevisible, y el de Hegel, al pensarla desde la metafísica del *hypokeímenon* (la sustancia que es sujeto), reduce la *novedad* a la mismidad de lo ya dado desde el comienzo. Lo nuevo, lo gratuito, lo histórico, la creación, el desocultamiento del misterio *como* misterio, si se piensan desde la metafísica del *hypokeímenon*,

<sup>12</sup> Werner Marx en su libro *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961, contrapone los caracteres de la comprensión heideggeriana del ser y la esencia, a los de la tradición metafísica, incluido Hegel (eternidad, necesidad, identidad, inteligibilidad).

<sup>13</sup> *Zur Sache des Denkens*, p. 52.

vuelven a ser reducidos a lo antiguo, necesario, eterno, luminosamente inteligible, en una palabra, la diferencia vuelve a reducirse a identidad, aunque sea a la identidad de la identidad y la no identidad.

### *Aufhebung* y “paso hacia atrás”

Para comprender mejor lo que acabamos de exponer, abordemos finalmente la tercera de las preguntas que Heidegger se hace al fin de su seminario sobre Hegel: ¿cuál es en ambos el carácter del diálogo con la historia del pensamiento? En pocas palabras responde diciendo que en Hegel tiene el carácter de la *Aufhebung*, es decir, del comprender a través de la mediación, en el sentido de la fundamentación absoluta. Y en Heidegger no tiene ese carácter de *Aufhebung* (que podríamos traducir imperfectamente por “asunción”), sino de *paso hacia atrás*. Pero, ¿qué significa *Aufhebung*? ¿qué quiere decir “el paso hacia atrás”?

El verbo “aufheben” significa en alemán “levantar”, es decir, la acción que, al *elevantar*, v.g. a un objeto, lo *quita* del lugar de donde estaba, pero al mismo tiempo lo *conserva*. Esos tres sentidos, en los que Hegel descubre el genio especulativo de su idioma, se encuentran también en la significación filosófica del verbo, que quiere decir al mismo tiempo: suprimir, conservar y elevar. Así es que, en el proceso de la absoluta mediación cada escalón de la historia del pensamiento se *suprime* en su particularidad; pero al mismo tiempo que se suprime, se *conserva* como momento del proceso total, y se *eleva*, asumido en el plano de la comprensión y fundamentación absolutas. La verdad es el todo; por ello en el acabamiento de todo lo anterior, es decir, en la filosofía de Hegel (que es *la Filosofía*), se da la verdad de toda la historia anterior del pensamiento filosófico. Pues allí todo queda asumido, *aufgehoben*, en y como pensar absoluto.

Para Heidegger la relación de su pensar con la historia del pensamiento no es la de la *Aufhebung*, sino “el paso hacia atrás”, de lo pensado a lo impensado. Ese paso no conduce a la zona de

la verdad total en el sentido de la certeza plenamente desarrollada de la ciencia que se sabe absolutamente a sí misma, sino que muestra la región preterida e impensada, desde la cual la esencia de la verdad recién se hace digna de ser pensada<sup>14</sup>. Es decir, abre, o mejor dicho, deja ser a la apertura de la dimensión diferenciante y no pensada de la diferencia. Es el paso hacia atrás que supera la metafísica que piensa lo pensado, es decir, al ente en su totalidad: paso de la metafísica hacia la esencia de la metafísica, hacia su origen y esencial originarse, hacia el acontecer de la diferenciación originaria. No se trata, como en Hegel, de un problema legado por la tradición metafísica, que encuentra su absoluta respuesta, sino de un “por pensar” que la metafísica había olvidado, por el cual ella no ha preguntado, porque hacer esa pregunta sería en el fondo dejarse cuestionar a sí misma en cuanto metafísica.

Ese paso es un salto, un salto fuera del pensar representativo al pensar esencial<sup>15</sup>. También Hegel en su dialéctica trata de superar al pensar representativo. Sin embargo, para Heidegger, porque Hegel todavía se mueve en la metafísica del *subiectum* y fundamento, no ha sido capaz de dar el paso hacia atrás, que “retrocede hacia el fundamento de la metafísica”. En su libro *Der Satz vom Grund* va como a jugar con las palabras de ese título. Pues, por un lado significan: “el principio de razón (o fundamento)”, en el sentido de la metafísica, que se explicita en Leibniz y se consume en Hegel: es el fundamento por-qué, que fundamenta rindiendo cuentas del por qué, es decir, la razón suficiente (*ratio sufficiens reddenda*) de las cosas. Pero, por otro lado, como “Satz” no sólo significa “proposición” o “principio”, sino también “salto”, ese título quiere ante todo decir: “el salto del fundamento”. Pues se trata de saltar de todo

<sup>14</sup> *Identität und Differenz*, p. 45.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 24, en la conferencia *Der Satz der Identität*, donde la palabra *Satz* va a ser entendida en su sentido tradicional: el principio de identidad, pero también en su otro sentido, de salto. La identidad de pensar y ser entendida como la *correspondencia* (*Zusammengehören*) de hombre y ser, sólo se experimenta en un salto: el salto en el origen esencial de la identidad (cf. p. 32), es decir, en el evento originario de dicha *correspondencia* de pensar y ser, que se da como desocultamiento.

fundamento entendido como *hypokeímenon* o *subiectum absolutum*, saltando en el ser como ser, es decir, en el fundamento<sup>16</sup>. Pero, ¿se vuelve a tomar la palabra fundamento con la misma significación anterior?

No, dado que esa palabra puede también nombrar al fundamento *porque*, que Heidegger distingue del *por-qué*. Pues lo que se da gratuita y fácticamente tiene *porque*, tiene sentido, pero no puede dar razón del *por qué*, no puede rendir cuentas a la razón en su voluntad de fundamentación. El salto o paso hacia atrás deja atrás esa voluntad de fundamentación, propia de la metafísica, cuya culminación se daba en la absoluta fundamentación de la filosofía hegeliana. Por ello Heidegger nos habla de juego, citando a Heráclito: “la dispensación del ser: un niño que juega”. Pues “el juego es sin ‘por qué’. Juega porque juega<sup>17</sup>. E interpreta en ese sentido la poesía del místico Angel de Silesia: “La rosa es sin por qué; florece porque florece”<sup>18</sup>, que recuerda la frase de otro místico, Bernardo de Clairvaux: “amo quia amo”. Pues el amor, como esa rosa mística y el juego, aunque están colmados de *porque*, de sentido, sin embargo en su gratuidad carecen de “ratio sufficiens”.

No deja de ser curioso que también Hegel hable del “jugar del amor consigo mismo”, al referirse a la vida y pensar del Absoluto. Aunque añade en seguida que esa concepción “desciende hasta la edificación y aun la sosedad, si le faltan la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo<sup>19</sup>. ¿Esa crítica se aplicaría a Heidegger? De ninguna manera, pues para éste aquel “juego” implica la auténtica nihilización y negatividad. Al contrario, por no tratarse de un juego dialéctico, cobra aún más seriedad: la del riesgo de lo imprevisible y gratuito de la historia, porque la negatividad no sólo no falta, sino que conserva toda su potencia al no ser reducida dialécticamente a la identidad, como en Hegel. Por ello no sólo no cae en lo edificante y soso, sino que el salto riesgoso del fundamento (*Grund*)

<sup>16</sup> *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, 1957, p. 96.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 188.

<sup>18</sup> *Ibid.*, págs. 68 ss.

<sup>19</sup> *Phänomenologie des Geistes*, ed. Hoffmeister, Hamburg, 1952, p. 20.

en el abismo (*Ab-Grund*) no recae en lo seguro y asegurado de la fundamentación absoluta. Claro está que ese abismo no es la nada vacía ni la confusión tenebrosa, sino *das Ereignis*, el evento originario<sup>20</sup>.

La esencial diferencia entre la *Aufhebung* y el paso hacia atrás se manifiesta además en el hecho de que para Heidegger el olvido del ser no llega a su fin ni es suprimido (*aufgehoben*) y borrado por la pregunta explícita por la verdad del ser. Al contrario: el olvido del ser pertenece a la esencia misma del ser, pues no se sigue de la negligencia humana, sino del ocultamiento del ser. Aún más, recién en el pensar del ser, del *Ereignis* (evento), se experimenta *en cuanto tal* al olvido del ser<sup>21</sup>. En otras palabras, recién cuando el pensar entra (“salta”) en el evento de la verdad del ser, experimenta que al *Ereignis* (evento-apropiación) le es esencial el *Enteignis*, que podríamos traducir por “ex-propiación”, es decir, el movimiento de sustracción y ocultamiento. Pues al darse como origen del sentido, se sustrae.

Tal es la ruptura y discontinuidad del salto y su diferencia con la *Aufhebung* hegeliana, que Heidegger prefiere últimamente ni siquiera hablar de *superación* de la metafísica. En su conferencia *Tiempo y ser* intenta pensar al ser “desde el evento, sin consideración a la relación del ser al ente”. Y agrega: “Pensar al ser sin el ente significa: pensar al ser sin consideración a la metafísica. Esa consideración domina todavía en la intención de superar la metafísica. Por lo tanto, se trata de desistir de la superación, y de abandonar a la metafísica a sí misma”. Se necesita una superación, va a decir más adelante, pero ella se refiere al pensamiento que entra en el evento para decirlo desde y hacia el evento mismo: se deben superar los impedimentos que fácilmente hacen insuficiente a ese decir<sup>22</sup>.

No podía Heidegger expresarse en forma más clara y con-

<sup>20</sup> *Identität und Differenz*, p. 32. En la p. 24 dice Heidegger que se puede hablar de “abismo” sólo en cuanto, en el ámbito del pensamiento metafísico, nos *representamos* el salto; pero no, si saltamos y nos desasimos, introduciéndonos en la pertenencia al ser (o en la escucha al ser: in *das Gehören zum Sein*).

<sup>21</sup> *Zur Sache des Denkens*, p. 32.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 25.

tundente para quitar a la relación entre el pensar del ser y la metafísica todo resabio de relación dialéctica: resabio que podía todavía ser sospechado en el uso de la palabra “superación”. Pero este hecho no niega la *relación* del pensamiento heideggeriano al metafísico, inclusive al de Hegel, sino que la determina e interpreta. Pues recién desde el salto se puede mirar hacia atrás, a la totalidad del pensamiento occidental, guardándolo reminiscentemente como a la destinación del ser, que ya ha acontecido<sup>23</sup>.

En el protocolo del seminario tenido sobre *Tiempo y ser* va a precisar qué sentido tienen las expresiones: “pensar al ser sin el ente” o “sin consideración a la relación del ser al ente”. No son sino abreviaturas para decir: “pensar al ser *sin consideración a una fundamentación* del ser desde el ente”. Por lo tanto, no significa que “al ser le sea inesencial la relación al ente, o que habría que abstraer de esa relación, sino que quiere más bien decir: *no pensar al ser como lo piensa la metafísica*”<sup>24</sup>. Se trata, por consiguiente, del *discontinuo* paso hacia atrás, del *salto* del fundamento.

### La raíz de la diferencia entre Heidegger y Hegel

Luego de haber planteado el problema de la relación entre Hegel y Heidegger, fuimos, en segundo lugar, respondiendo una por una las tres preguntas que este último se hace explícitamente con respecto a ese problema. Ahora, como parte final de esta exposición, consideraremos cuál es la raíz de esa diferencia en la mismidad, que hemos constatado entre ambos pensadores: diferencia y mismidad que entre sí no se relacionan dialécticamente

<sup>23</sup> *Der Satz vom Grund*, p. 150; cf. también p. 107 y *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, donde dice: “todo intento de dar una mirada en la tarea del pensar que presumimos, se ve obligada a mirar atrás, a la totalidad de la historia de la filosofía; y no sólo eso, sino que se ve necesitada a pensar recién por la primera vez la historicidad de aquello que otorga a la filosofía la posibilidad de una historia” (cf. *Zur Sache des Denkens*, p. 66). En ese sentido, recién por el salto es posible pensar la *historicidad* del ser y la verdad, y no meramente al ser y la verdad como *proceso*, como en Hegel.

<sup>24</sup> *Zur Sache des Denkens*, págs. 35 s. Los subrayados son nuestros.

sino con el movimiento propio del paso hacia atrás. Creemos encontrar esa raíz en la manera que cada uno de ellos tiene de abordar el problema de la finitud.

En *El asunto del pensar* Heidegger hace referencia a la tentación que se puede tener de comparar al *Ereignis* como lo último y supremo, al *Absoluto* hegeliano. Cuanto más considerando que en *Tiempo y ser* va señalando estaciones del pensar en el camino del paso hacia atrás hacia el evento originario, estaciones que se podrían comparar a los “escalones” cada vez más radicales de la dialéctica hegeliana. Para quitar toda apariencia de identidad Heidegger explicita cuál es la relación del hombre y el Absoluto en Hegel, y cuál es la relación del hombre con el *Ereignis*: así se muestra entre ellos una “diferencia infranqueable”, la de un salto, en el modo de tratar la finitud.

Pues, “en cuanto para Hegel el hombre es el lugar de venir-a-sí del Absoluto, su finitud es suprimida (*aufgehoben*: en el sentido técnico de la palabra). En Heidegger, por el contrario, la finitud es precisamente puesta de manifiesto: la finitud, no sólo del hombre, sino la del mismo *Ereignis*”<sup>25</sup>. Para Hegel el hombre es la parusía del Absoluto, es, en ese sentido, el ahí del ser, el lugar en el cual el Absoluto retorna totalmente a sí mismo. Por lo tanto, como dice al fin de la *Fenomenología*, el espíritu absoluto sin su exteriorización en las figuras de la conciencia y de la historia sería una soledad sin vida: no sería el Absoluto. Por eso N. Hartmann en su obra sobre Hegel afirma que, en el fondo, lo que Hegel está pensando es el dogma cristiano de la Encarnación (elevado a concepto): el Absoluto que se hace historia, se exterioriza, aparece en su parusía. Pues bien, dice Heidegger, en Hegel la finitud es asumida, es decir, suprimida, conservada y elevada en el movimiento circular de la infinitud.

También en Heidegger se va a dar esa relación entre el evento y el pensar, es decir, el hombre. Por eso va a hablar de una identidad entre el evento del ser y el pensar, y aseverar que el ser necesita del ente, necesita del hombre, pastor del ser. El ser no reina sin el ente, no se da sino en su ahí, al darse a pensar al

<sup>25</sup> Ibid., p. 53.

hombre. Y sin embargo el evento del desocultamiento no suprime la finitud, sino que al contrario la manifiesta, la finitud del hombre y la finitud del mismo evento.

En primer lugar, manifiesta la finitud del hombre. Pues éste es el ahí del ser, pero no es *el* ser ni es *su* ser. Ya en *Ser y tiempo* el ser del ser-ahí es por-ser, poder-ser. Este poder-ser es esencialmente irreductible al acto: por eso está siempre abierto al futuro. No es pensado desde la metafísica del *hypokeímenon*, donde todo tiene que estar ya en potencia y donde la potencia puede actualizarse totalmente: metafísica que Hegel va a llevar a su última expresión. De ahí que para Heidegger el pensar (el ahí del ser) sea esencialmente interrogativo. En cambio, dice el mismo contexto, Hegel no puede preguntar por el ser, porque para él la identidad pensar y ser está nivelada en igualdad (*Gleichsetzung*).

Ya en su trabajo sobre el concepto hegeliano de experiencia, Heidegger se había referido al tema de la pregunta, donde se nota fundamentalmente la finitud del hombre. Pero allí no trata tanto de que Hegel no llega ni puede llegar a preguntar por el ser, sino de que en él no se llega al cuestionamiento del mismo preguntar, cuestionar y pensar. Al hablar del camino de la duda y la desesperación, que es la *Fenomenología del espíritu*, va a mostrar cómo Hegel comienza con el pensar absoluto y por eso llega circularmente a él, pero esa absolutez de ese absoluto no es cuestionada, ni puesta en duda, ni siquiera nombrada en su esencia<sup>25 bis</sup>. Como en Descartes, todo es puesto en duda, todo lo pensado, menos el mismo acto de pensar, que es el *fundamentum inconcussum veritatis*, el *hypokeímenon*. En cambio para Heidegger el pensar del ser, esencialmente cuestionante, se da como salto de ese estado de seguridad, de ese *fundamentum* aparentemente *inconcussum*, pues surge del cuestionamiento (*entspringt*: surge como salto). Salta, o mejor dicho, se descubre como salto, al dejarse *cuestionar* en su mismo acto de cuestionar y de dudar, en su voluntad de fundamentación. Y recién así se hace capaz de preguntar por el ser. En Hegel es la conciencia que se mueve, ca-

<sup>25 bis</sup> Holzwege, p. 139.

mina, duda, se desespera en su camino hacia la ciencia; pero “nosotros”, los filósofos, los que estamos en el saber absoluto, propiamente no caminamos. Se da sí el movimiento del proceso circularmente dialéctico, pero no el caminar histórico, pues ya desde el comienzo estamos (aun la conciencia ingenua sin saberlo) en el absoluto, en ese *fundamentum inconcussum*. Y éste que es el acto mismo del pensar absoluto en su autofundamentación, no es cuestionado ni puesto en duda: no se deja lugar al cuestionamiento por el ser, en el doble sentido de esta palabra.

Por lo contrario en Heidegger el pensar mismo es itinerante, está en camino y siempre esencialmente en camino. Ahora que no es el camino de la conciencia desdichada que corre hacia algo que siempre se le escapa: el ocultamiento o sustracción no son los de un “en sí” que está *detrás, por encima o fuera* de su aparecer y parusia. Como en Hegel, el misterio *se devela*; pero a diferencia con Hegel, se devela *como* misterio. En ese sentido tanto Hegel como Heidegger superan el dualismo meta-físico. Pero Hegel, como piensa a la identidad en forma nivelada (como igualdad), va a caer en el fondo en un monismo. Para Heidegger, en cambio, la identidad, la mismidad de pensar y ser, dice esencialmente diferencia irreductible a identidad dialéctica. Así se abre una puerta para pensar al Dios divino (que no es el Absoluto hegeliano, culminación del dios de la metafísica): pues el Dios divino se da probablemente más en el buscar y el preguntar que en la certeza del *fundamentum inconcussum*, en la cual el pensamiento puede disponer de él como de un ídolo que esté a su mano, en vez de dejarse disponer por él.<sup>26</sup>

En segundo lugar, no sólo la finitud del hombre se hace patente en el pensamiento de Heidegger, sino también la finitud del evento mismo. Ya arriba dijimos que al *Ereignis* le es esencial el *Enteignis* (que traducimos por ex-propiación), y al desocultamiento le es esencial el ocultamiento. Se puede hablar, sí, de develamiento, pero no se trata de la luz del mediodía de la

<sup>26</sup> Nietzsche, t. I, p. 324. Sobre el tema de Dios en Heidegger cf. el artículo del autor: *Dios en el pensamiento de Martin Heidegger*, *Stromata* 25 (1969), 63-77.

*nóesis nóeseos*, sino del claro del bosque, del *develamiento* del misterio, pero *como* misterio. Así es que, mientras que el movimiento de la *Aufhebung* es el de la plena determinación circular de lo indeterminado, por la dialéctica del sistema total de determinaciones sabida en y como saber absoluto; por el contrario, *hacia dónde* del paso hacia atrás no puede predeterminarse; sino que se determina en la realización misma de ese paso. La determinación resulta de la correspondencia a lo que en él se devela. Diferenciando el “que” del “cómo”, dirá Heidegger que consta el “que” del lugar del *hacia dónde* del paso hacia atrás, pero no su “como”<sup>27</sup>. El modo de ser de ese *hacia dónde* no puede determinarse *a priori*, sino que se determina y mediatiza cada vez históricamente según la respuesta a la donación nueva, imprevisible e indeducible del ser. De ahí que la sustracción sea esencial a la donación misma, y que el evento no sea circularmente infinito sino finito. De su finitud así entendida resulta la finitud del hombre.

Finalmente: ¿cómo es que, según Heidegger, a pesar de que en Hegel se ha abierto la dimensión nihilizante y diferenciante de la diferencia, negatividad e historicidad, con todo al fin llega a la supresión de la finitud (y con ella, de la diferencia, la negatividad y la historicidad), y a su asunción en la infinitud circular de la dialéctica? Porque en Hegel se da el *nivelamiento de la diferencia*. En *Sendas perdidas* dice claramente que en la inversión de la conciencia de la que Hegel habla<sup>28</sup>, se abre esa dimensión originaria de la diferencia, a la que Heidegger va a llamar el ser, el ámbito del ser. Esa inversión en Hegel tiene relación con el “giro” (*Kehre*) que se pivotea en el “y” de ser y tiempo, tiempo y ser, y que acontece como un salto o paso hacia atrás. Por ello es que Heidegger ha visto que en esa inversión (*Umkehrung*) se abre la dimensión originaria desde la cual Hegel (como toda la metafísica) piensa sin saberlo y sin pensarla. Y va a encontrar en la distinción que Hegel hace entre concien-

<sup>27</sup> *Nur Nach dem Denken*, p. 33.

<sup>28</sup> *Im Hegels Begriff der Erfahrung*, cuando comenta el párrafo 15 de la Introducción de la *Phänomenologie des Geistes*: cf. *Holzwege*, págs. 178 ss.



cia natural y saber real, una relación con la diferencia entre lo óntico y lo ontológico, es decir, con la diferencia ontológica. Aún más, va a afirmar que los genitivos especulativos hegelianos nombran la relación diferenciante de ser y ente, sin pensarla; y que la dialéctica se mueve en ese “entre” que, aunque abierto por la inversión, se oculta precisamente *como* abierto. Pues en Hegel, como en la metafísica toda, permanece olvidado, como lo no-pensado desde donde se piensa lo pensado.<sup>29</sup>

¿Por qué? Porque, como decíamos recién, Hegel *nivela* las diferenciaciones en una diferenciación general que no las deja ser ellas mismas. El nivel, dice Heidegger, al cual todas las diferencias son niveladas, está determinado en la metafísica por la distinción de lo uno y de lo otro<sup>30</sup> (de lo mismo y de lo otro, diría Platón). Así no se deja ser a la alteridad, negatividad y diferencia, pues reduciéndoselas al mero *no* de la mismidad, positividad e identidad, se las nivela a su nivel. En otras palabras, la relación de lo uno y de lo otro vuelve a nivelarse y cerrarse en totalidad. Así es que en Hegel se depotencia la fuerza negativa de la nada, de la diferencia, desgarramiento o *diáferon* originario, en cuanto que se reduce a mero momento de la totalidad dialéctica: la identidad de la identidad (lo mismo) y la no identidad (lo otro). En vez de darse la discontinuidad del salto, que deja ser a la apertura de lo abierto, se da la continuidad de una misma línea, cerrada y nivelada en circularidad. El origen se reatrapa, se cierra la posibilidad de novedad, y en vez de darse el “giro”, sólo se da la inversión dialéctica circular. Pero así no sólo se depotencia la diferencia, sino también la identidad, pues se la piensa entonces reducida a la igualdad de una totalidad dialéctica<sup>31</sup>.

<sup>29</sup> Ibid., p. 182.

<sup>30</sup> Ibid., p. 161. Sobre el nivelamiento de la diferencia en Hegel cf. O. Laffoucrière, *Le destin de la pensée et “La mort de Dieu” selon Heidegger*, La Haye, 1968, p. 219.

<sup>31</sup> No sólo se depotencia la *identidad* de la identidad y la diferencia, sino también la identidad en el sentido inmediato: pues se la reduce a mero momento dialéctico y así pierde su “propiedad”, que le es dada por el *Ereignis* (evento-apropiación). Sobre la identidad pensar y ser como correspondencia cf. *Der Satz der Identität*, en especial los textos citados en la nota 15).

En cambio Heidegger piensa de otra manera la identidad porque piensa de otra manera la diferencia. En el prólogo de *Identidad y diferencia* dice: “Hasta dónde la diferencia surge de la esencia de la identidad debe encontrarlo el mismo lector, en cuanto escucha el acorde (*Einklang*) que reina entre el evento (*Ereignis*) y la dis-ferencia (*Austrag*)”. Otto Pöggeler indica que esa expresión es casi una traducción literal del principio especulativo hegeliano: la identidad de la identidad y la no identidad. Pues el acorde o consonancia (*identidad*) se da entre el evento (que es unidad, *identidad* de pensar y ser) y la diferencia (diferenciación, diferencia, *no identidad* entre ser y ente)<sup>32</sup>. Claro está que en Heidegger identidad dice correspondencia (*Zusammengehörigkeit*); y la diferencia no se reduce al mero *no* dialéctico de la identidad. De ahí que el evento del desocultamiento, como identidad (correspondencia) de pensar y ser, no suprime la finitud del pensar ni la del evento mismo. Pues no suprime ni asume la diferencia, sino que *se acuerda con* ella, en cuanto al *Ereignis* le es esencial el *Enteignis* y al descultamiento, la sustración. Es decir, que a la “identidad de la identidad y la no identidad” corresponde en la diferencia “el acorde de la correspondencia (de pensar y ser) y la diferencia (de ser y ente)”. Por ello es que en la identidad, así entendida, no se depotencian la negatividad, la novedad de lo imprevisto de la historia, la finitud, el misterio. Y sin embargo éste se da y se devela y se “encarna” en el ahí, pero *como* misterio.

De este modo queda claro que, si puede haber un post-Hegel, como decía Kroner, sólo se puede dar desde un *nuevo* comienzo. Y ese nuevo comienzo es el que intenta Heidegger con el paso hacia atrás. Ahora que en esta conferencia hemos más bien enfocado a Hegel desde Heidegger: a la metafísica en su culminación la hemos mirado desde el salto que deja atrás a la metafísica. Se necesitará sin embargo también, si es posible, enfocar

<sup>32</sup> O. Pöggeler hace esa reflexión en su reseña al libro de Tugendhat sobre Husserl y Heidegger: cf. *Philosophisches Jahrbuch* 76 (1968-69), p. 383. Cf. el texto de Heidegger allí comentado en *Identität und Differenz*, p. 10.

a Heidegger desde Hegel. ¿Por qué? Porque en cuanto al retroceso hacia el fundamento, en cuanto al paso hacia atrás, del ente al ser, es el pensamiento de Heidegger el que supera a la metafísica, aun en su culminación en Hegel. Pero, en cuanto al movimiento inverso, al movimiento del progreso o del proceso hacia adelante del ser al ente, en eso el pensamiento de Hegel podría dar una nueva proyección al de Heidegger<sup>33</sup>. Es decir: ¿no será posible pensar desde ese nuevo comienzo un movimiento progresivo hacia adelante, hacia las mediaciones ónticas, concretas, históricas, sociales y prácticas, como lo hizo Hegel, cuyo pensamiento reúne (dialécticamente) el doble movimiento del retroceso y del progreso? En una palabra: ¿se podrá acaso reiterar (*wiederholen*) desde el nuevo comienzo preparado por Heidegger, y por lo tanto *no* dialécticamente, el doble movimiento del pensar hegeliano? ¿Al paso hacia atrás no corresponderá, según el doble movimiento de la diferenciación diferenciante, un paso hacia adelante? Eso lo dirá, quizás, el futuro de la historia del pensamiento.

<sup>33</sup> Cf. las reflexiones que hace L. B. Puntel referentes a esta problemática tanto en Hegel como en Heidegger en su importante libro *Analogie und Geschichtlichkeit*, t. I, Freiburg, 1969.

## EL CONCEPTO HEGELIANO DE VERDAD Y SU DISCUSION EN M. HEIDEGGER

Por D. V. PICOTTI de C. (Buenos Aires)

En la Introducción a la "Fenomenología del Espíritu" hallamos una representación sintética de Hegel del proceso del pensamiento hacia el espíritu absoluto. Deseo confrontar el concepto de verdad que aquí aparece con el concepto heideggeriano de verdad, puesto que surgen de ambas perspectivas sugerencias que se complementan para una reflexión sobre el problema de la verdad o del conocimiento.

Por una parte tomo menciones críticas de Hegel en la obra de Heidegger, sobre todo en dos escritos en los cuales él se refiere explícitamente: "El concepto hegeliano de la experiencia", en "Sendas perdidas", y "Hegel y los griegos", en "Señales en el camino"<sup>1</sup>, y por otra parte el concepto de verdad del mismo Heidegger a través de toda su obra.

Según Heidegger, Hegel es el primer filósofo que considera una verdadera historia de la filosofía, dado que la filosofía no es para él una "mera serie de distintas opiniones y teorías que sin conexión se disuelven recíprocamente" (WM pág. 256), sino que filosofía es el propio desarrollo del espíritu hacia el saber absoluto, como lo leemos en sus "Lecciones sobre la historia de la

<sup>1</sup> Utilizo en trad. castell. propia las edic. orig. alem. de las obras de M. Heidegger con las sig. siglas:

H "Holzwege" ("Sendas perdidas"), 4ª ed., Klostermann, Frankfurt 1963.

WM "Wegmarken" ("Señales en el camino"), Klostermann, Frankfurt 1967.

N II "Nietzsche", 2º t., Neske, Iª ed., Pfullingen, 1961.

VA II "Vorträge und Aufsätze" ("Conferencias"), 2º t., 3ª ed., Neske, Pfullingen, 1967.

SZ "Sein und Zeit" ("Ser y tiempo"), 10ª ed., Niemeyer, Tübingen, 1963.