

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.

filosofía”<sup>2</sup>: “La historia que tenemos delante nuestro es la historia del pensamiento que se encuentra a sí mismo” (t. 1, pág. 81, nota); “Pues la historia de la filosofía desarrolla sólo a la filosofía misma” (íbidem pág. 235 y sig.). La filosofía así entendida tiene como objetivo la verdad; ella es, como su historia, “el reino de la verdad pura, no los hechos de la realidad exterior sino el interno quedar en sí mismo del espíritu” (ídem, pág. 6, nota).

También Heidegger considera una historia del pensamiento, que es historia de la verdad del ser. En el segundo tomo de su obra “Nietzsche”, pág. 481, leemos: “El recuerdo en la historia del ser piensa a la historia como la cada vez lejana llegada de un resolverse de la esencia de la verdad, en la cual esencia, el ser mismo originariamente acontece”. Pero mientras Hegel interpreta a la verdad como el espíritu absoluto y con ello inserta la perspectiva de la absolutez, Heidegger introduce la perspectiva del cuestionamiento, en cuanto para él la verdad, como “oculto develamiento del ser”, remite a la adjudicación del ser y queda en sí misma siempre como lo a pensar bajo la pregunta “¿Qué es presencia?”. En la Conferencia “¿Qué significa pensar?” (VA II, pág. 13) leemos: “nos queda sólo una cosa, a saber, esperar, hasta que lo a pensar se nos adjudique. Ciertamente esperar no significa aquí, de ninguna manera que, por de pronto, todavía aplacemos el pensar. Esperar significa aquí: indagar y precisamente en medio de lo ya pensado hacia lo no pensado, que todavía se oculta en lo ya pensado”. (VA II, pág. 17) “En el ser, que apareció como presente, queda por cierto, lo desoculto allí reinante de la misma manera impensado que la esencia del presente y del tiempo allí reinante”. En cuanto Hegel interpreta a la verdad como espíritu absoluto, se impide, según Heidegger, el acogerla como lo a pensar (WM pág. 269).

<sup>2</sup> Utilizo en trad. castell. propia las edic. orig. alem. de las obras de Hegel con las sig. siglas:

V “Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie” (“Lecciones sobre historia de la filosofía”), ed. Hoffmeister 1940.

Ph “Phänomenologie des Geistes” (“Fenomenología del espíritu”), ed. Hoffmeister, Meiner, 1952).

Enz “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften” (“Enciclopedia de las ciencias filosóficas”), ed. Nicolin y Pöggeler, Meiner, 1959.

Tal vez quepa valorar ambas perspectivas: la reivindicación de lo absoluto en Hegel y la reivindicación de la verdad relativa como oculto desocultamiento y de la cuestionabilidad en Heidegger, descuidada por Hegel, y asumir ambas complementariamente, en cuanto lo absoluto podría ingresar en y para la pregunta sobre la verdad. Seguiré ambas perspectivas sintéticamente bajo el hilo conductor de la Introducción a la “Fenomenología del espíritu” sobre todo.

### El conocer

El objeto de la filosofía es para Hegel “el real conocer de lo que en verdad es”. Pero antes de introducirse en la consideración del conocer real o de la verdad, considera antes necesario “Entenderse acerca del conocer” (Ph, Introd., pág. 63). Hegel rechaza la representación natural del conocer como instrumento, “por medio del cual uno se adueña de lo absoluto”, o como medio, “a través del cual se lo divisa”. Juzga ambas representaciones como absurdas, porque “la aplicación de un instrumento a una cosa no la deja en lo que ella es por sí sino que emprende con ella una conformación o modificación”. Igualmente cuando se trata de un medio pasivo, “a través del cual nos alcanza la luz de la verdad, entonces no la recibimos como ella es en sí, sino como ella es en este medio”. “En ambos casos empleamos un medio, el cual produce inmediatamente lo contrario de su objetivo” (ídem, pág. 63-64). El objetivo del medio es la verdad, pero en lugar de alcanzarla, él la media solamente.

Por el contrario, el conocer es, dice Hegel, “el rayo mismo a través del cual la verdad nos toca”, puesto que el absoluto es ya en nosotros y ese ser en nosotros es ya la manera como el absoluto o la luz de la verdad nos irradia.

Podríamos decir entonces que el conocer, para Hegel, se mueve en el espacio de la verdad, comenta Heidegger, que es el ser en nosotros del absoluto. El propio Heidegger habla de manera semejante cuando caracteriza al hombre como el “ahí” (“da”), la apertura (“die Offenheit”) del ser, y en tal “ahí”

la verdad como desocultamiento, *alétheia*, presencia. En "Ser y Tiempo" (SZ, pág. 226) leemos: "el ser-ahí (Dasein) está, en cuanto constituido por lo abierto, esencialmente en la verdad; la apertura ("Erschlossenheit") es una manera de ser esencial del ser-ahí. Verdad se da sólo en tanto y hasta tanto el ser-ahí es. Ente es lo entonces descubierto y sólo hasta tanto abierto que el ser-ahí en general es". Leemos asimismo en el escrito "Sobre la esencia de la verdad" (WM, pág. 97): "la contestación a la pregunta por la esencia de la verdad es cuestión de una vuelta ("Kehre") en el interior de la historia del ser ("Sein"). Porque a él le pertenece un alumbrante entrañar, aparece ser originariamente en la luz de la ocultante sustracción. El nombre de esta claridad ("Lichtung") es *alétheia*." Pero mientras en Hegel el absoluto no es interrogado sino simplemente postulado como exigencia interna de la verdad, el ser es en Heidegger interrogado de tal manera que la pregunta por el ser constituye el núcleo de su pensamiento.

La verdad no podría producirse tampoco, continúa afirmando Hegel, por el examen de los medios, porque si el absoluto no está ya en nosotros, tampoco lo alcanzaremos por el hecho de que distinguimos lo que pertenece al instrumento, o en el caso de un medio, reconozcamos la ley de su refracción, su dirección pura, el lugar vacío (Ph, Introd. pág. 64).

Denomina "el error mismo" a los supuestos que se tienen en el conocimiento considerado como medio, es decir, a la distinción entre el cognoscente, el conocedor y el absoluto y a la admisión de que tal conocer sea a pesar de todo veraz. Solamente el absoluto es verdadero, sólo lo verdadero es absoluto, afirma por el contrario. Heidegger comenta que estas expresiones son formuladas sin fundamentación, no por arbitrio, sino porque ellas son infundamentales, en cuanto que ellas asientan lo que justamente fundamenta, puesto que en ellas habla la voluntad del absoluto, el cual, en y por sí mismo quiere ser en nosotros (HW, pág. 124). Con razón eleva Hegel la reivindicación del absoluto para la verdad. Heidegger considera ello, al interior de la perspectiva de la subjetividad, como su adecuado acabamiento. Pien-

so que tal reivindicación es exigible y que posee un sentido mayor al cual me referiré luego.

Hegel rechaza la distinción "entre un verdadero absoluto y un otro verdadero" como "distinción turbia" que descansa sobre un significado de palabras no esclarecido como el conocer, lo absoluto, lo verdadero. A tal procedimiento lo considera un "engaño" porque evita lo esencial (Ph, Introd., pág. 65-66).

### La verdad como subjetividad absoluta

En la caracterización de la verdad como el absoluto se encuentra en Hegel un nuevo concepto de la misma. Ella no se presenta ya como concordancia de la representación con el ente, según lo había sido hasta antes de Descartes; no depende ya de los objetos. Desde que la filosofía pisó tierra firme, reina la verdad como certeza, como el representar mismo. Dice Hegel en "Lecciones sobre historia de la filosofía moderna" (WW XV, pág. 328): "Con él (Descartes), entramos propiamente en una filosofía independiente, que sabe que ella, independiente, procede de la razón y que la conciencia de sí es momento esencial de lo verdadero... En este nuevo período se da el principio del pensar, que sale de sí...". Completando esta perspectiva, aparece la verdad para Hegel, como lo sabido en el incondicional saberse a sí mismo.

En cuanto la verdad, como lo sabido, se asegura de su saber ante sí misma, se suelta de los objetos, se absuelve enteramente y alcanza lo libre de su esencia. Este soltarse de la relación y la así alcanzada libertad caracterizan la absolutez de lo absoluto. De allí que sólo lo verdadero, en el sentido del incondicional saberse a sí mismo, es el absoluto, y sólo la mencionada absolutez del representarse a sí mismo es lo verdadero (comp. HW pág. 124-125). Hegel no fundamentará este carácter subjetivo de la verdad. Lo ha retomado, lo prosigue hasta sus últimas consecuencias e interpreta a partir de él toda la realidad. También para Heidegger se da la verdad a un sujeto, a o en el ser-ahí, en el cual tiene lugar la abertura del ser; pero él se pregunta por tal abertura, y si en su obra tardía abandona, junto con la

“superación de la metafísica” el intento de fundamentación, aquélla queda siempre referida a la adjudicación del ser: “Pensar el ser significa: corresponder a la reivindicación de su esencia. El corresponder procede de la reivindicación y se despidе hacia ella. El corresponder es un retroceder ante la reivindicación y de esta manera un entrar en su lenguaje... A todo esto, sobre todo, debe atender el corresponder, desde un prolongado recogimiento y en continuo examen del oído, para oír una reivindicación del ser” (VA II, en la Conferencia “La cosa”, epílogo, pág. 56-57).

### La verdad como parusía del absoluto

La verdad, el absoluto, no ingresan de golpe, sino en lo que Hegel llama “la aparición de la ciencia”, la cual debe acabarse a sí misma en su verdad. En la Introducción a la “Fenomenología” (Ph pág. 66) dice: “Pero la ciencia, en cuanto ingresa, es ella misma su aparición; su ingreso no es todavía ella realizada y difundida en su verdad”.

Su adecuado parecer consiste en que su producirse se presenta y se pone a sí misma; es decir, puede ingresar sólo de tal manera que lleva a cabo la presentación del saber que aparece. Ella es, en cuanto conocer absoluto, el rayo, y como tal, el absoluto, la luz de la verdad, nos ilumina por sí mismo. En este sentido es ella aparición. El aparecer, desde este brillar del rayo, significa la presencia de la representación que se presenta, la parusía del absoluto.

De acuerdo a su absolutez, el absoluto es desde sí en nosotros y en la voluntad de ser en nosotros está él presente. Trayéndose de esta manera, es para nosotros. Sólo a causa de tal voluntad de la parusía es necesaria la presentación del saber que aparece.

También de acuerdo a la absolutez, surge el absoluto en cada fase de la aparición como absoluto y absolutamente. Nos preguntamos en qué sentido, qué significa en el fondo para Hegel “la voluntad del absoluto” gracias a la cual él aparece. Por otra parte, tal voluntad del absoluto no parecería aclarar suficientemente el proceso mismo de su aparición, el “todavía no” de las fases, que en sí no son explicables a partir del absoluto.

Asimismo para Heidegger la verdad es una aparición en proceso, aunque no considerada a partir de un absoluto. Este planteamiento no lo hallaremos en él porque la perspectiva de la cuestionabilidad parece dominar su pensamiento. Para él se da el proceso histórico de la verdad en el juego del oculto desocultamiento. Por ejemplo, el pensamiento occidental hasta nuestros días, la metafísica, es el desocultamiento del ente a favor de un ocultamiento del ser.

### La verdad como presentación del saber que aparece

La presentación del saber que aparece, que como tal es el absoluto en proceso, se mueve continuamente entre la conciencia natural y la ciencia. Hegel entiende por ésta la filosofía, el saber real. Este es el saber que representa al que aparece en su aparecer. Lo real equivale al ente verídico y lo verdadero es, desde Descartes, el “ens certum”. El aparecer de lo que aparece, que es él mismo, es su propia verdad y realidad. La presentación del saber que aparece trae el dominio de lo real en su realidad y de ésta en lo real.

Hegel distingue entre el saber natural, que queda aprisionado en los objetos, y el saber real como verdad absoluta. Acepta el saber natural como un factum pero no lo considera en sí y todavía menos lo fundamenta y valora; más bien lo asimila al saber absoluto, como perteneciente a su proceso. Por el contrario, para Heidegger la verdad relativa es un carácter esencial de la verdad humana, en cuanto ella es siempre un oculto desocultamiento y destino del ser que así llegó a abrirse en el ser-ahí. Pienso además que Hegel descuida la verdad y realidad del individuo y que justamente en ellas se esencia la verdad y realidad de lo absoluto, no para ser superadas por otra fase del proceso, sino para, juntamente con la verdad y realidad de otros individuos, correalizar la verdad y realidad de lo absoluto.

Hegel caracteriza la presentación del saber que aparece como el “camino del escepticismo que se va llevando a cabo”. No se trata aquí de un dudar habitual que sucede sobre la base de una seguridad, como se daba en Descartes. El absoluto puede ofre-

cerse solamente cuando comienza con la absolutez y no puede ser ni puesto en duda ni cuestionado, ni tampoco nombrado en su esencia. El escepticismo de Hegel es “la visión consciente de la no verdad del saber que aparece, para el cual lo más real es lo que en verdad más bien es el concepto no realizado” (Ph, Introd., pág. 67).

En este camino, la conciencia natural pierde definitivamente su verdad vigente hasta el momento. Es “el camino de la desesperación”, dice por ello Hegel, dado que la conciencia natural no quiere realizar nunca el mero concepto del saber como ella lo es de continuo, pero sin embargo no cesa de presumir la verdad del saber y darse como la única medida de éste. La presentación del saber que aparece lleva a cabo la desesperación y con ello se torna el camino del escepticismo que se va realizando.

*Sképsis* significa en su sentido originario, según Heidegger, “el ver, el mirar, el contemplar, que examina lo que y cómo es el ente en cuanto ente. Su mirar ha ya visto previamente el ser del ente. Desde esa visión contempla a la cosa misma. Los pensadores son, de esta manera, de por sí los escépticos del ente a partir de la *sképsis* en el ser. La *sképsis* va y se erige en la luz del rayo con el cual la absolutez del absoluto ya nos toca, que en sí y por sí está ya en nosotros” (HW, págs. 139-140). Del ser en nosotros del absoluto procede la *sképsis*, por sobre el saber natural, como visión de su no verdad. El ser en nosotros del absoluto es simplemente insertado por Hegel como motor de todo su filosofar. Heidegger hace por el contrario, justamente de la pregunta por la presencia, un tema nuclear.

La realidad es, para Hegel, el aparecer del saber que aparece. La presentación sigue al aparecer y en este movimiento surge la conciencia. En ésta cae lo que aparece, en tanto se tiene por lo real. En tal unión del saber natural y real se pone la conciencia, según el saber respectivo, desde sí misma hacia sí misma, y en este colocarse aparece, de tal manera que es cada vez una forma.

La *sképsis* cae en la conciencia misma que se despliega en escepticismo, la cual, en el aparecer del que aparece produce una forma de la conciencia en la otra. Es la historia de la conciencia

misma, que ni es sólo la conciencia natural en sí, ni el saber real por sí, sino la unidad originaria de ambos. “La serie de sus formas que la conciencia recorre en este camino, es más bien la detallada historia de la transformación de la conciencia misma en ciencia” (Ph, Introd., pág. 67). Es el suceder que la trae al aspecto de su esencia, es la historicidad de la historia.

La existencia inmediata de la conciencia o del saber —dos denominaciones que Hegel utiliza para lo mismo—, es el aparecer, comenta Heidegger, de manera que el lugar del aparecer es formado como su escena en el aparecer y a través del mismo. Entonces, la presentación del saber que aparece no significa la presentación de algo que emerge recién o sólo en pura apariencia, sino el saber que inmediatamente no es otra cosa que representar al que aparece en su aparecer. Y en este aparecer es la realidad del saber real, la subjetividad del sujeto (comp. HW, pág. 134).

Con razón agrega Heidegger críticamente: “así vuelve naturalmente aquí, donde debía haber desaparecido, el ser. Pero el saber absoluto de la ciencia no toma conocimiento alguno de ello” (ídem, pág. 142); puesto que Hegel utiliza la palabra “ser” para lo todavía no verdadero, es decir, para el objeto del representar natural, y luego emplea la misma palabra para afirmar la verdadera realidad. Heidegger no lo considera como terminología inconsecuente sino como una consecuencia “de la oculta manera en que el ser mismo se descubre y encubre...” (Conocemos ya su actitud ante los pensadores, que nos pueden ilustrar las siguientes expresiones: “El lenguaje del pensamiento, crecido desde su destino, llama por cierto a lo pensado de otro pensar en la claridad de su pensamiento para liberar lo otro en su esencia propia” (HW, pág. 143)). Heidegger distingue varios sentidos en la palabra “ser”: ser como objetividad en Kant y Hegel, ser como realidad del espíritu en Hegel, el *éinai* griego interpretado no como objetividad, según ocurrió a partir de la filosofía moderna, sino desde la *alétheia*, el desocultamiento, presencia.

Pero la presencia que acontece en la representación de la *sképsis* de la conciencia, es una manera de presencia, que así como la *alétheia* de los griegos se esencia a partir de una esen-

cia todavía impensada de un tiempo oculto, dice Heidegger en "Sendas perdidas" (HW, pág. 142). Ya en "Ser y tiempo" se preguntaba por la presencia y confrontaba a Hegel en el último capítulo que lleva el título "La abolición de la conexión existencial ontológica de temporalidad, ser-ahí y tiempo del mundo contra la concepción hegeliana de la relación entre tiempo y espíritu" (SZ, págs. 428-436).

El concepto hegeliano de tiempo presenta para Heidegger "la formación conceptual y demasiado poco atendida de la comprensión vulgar de tiempo" (SZ, pág. 428). El sitio en la obra de Hegel en que tiene lugar su análisis del tiempo es ya un indicio, nota Heidegger; de hecho, se encuentra en la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", en la segunda parte: "Filosofía de la naturaleza", en la primera sección titulada "Mecánica", en el primer capítulo: "Espacio y tiempo". Espacio y tiempo son los "abstractos separados-uno-de-otro" (Enz, págs. 206-214). El tiempo es negación de la negación, —puntualidad, espacio—, la verdad del espacio. "El tiempo, como la negativa unidad del estar fuera de sí, es al mismo tiempo un mero abstracto, un ideal" (ídem, pág. 209).

Entonces queda el planteo hegeliano del tiempo, para Heidegger, en medio de su dialecticidad, prendido siempre a la interpretación vulgar, impidiendo con ello lo a pensar. En la analítica existencial heideggeriana del ser-ahí, que se inserta en la concreción de la existencia fáctica arrojada, se descubre la temporalidad como posibilidad originaria de la existencia. El espíritu no cae recién en el tiempo, como en Hegel, sino que "existe como originaria temporalización del tiempo" en sus tres éxtasis de presente, pasado y futuro. La así considerada temporalidad temporaliza el tiempo del mundo, en cuyo horizonte puede aparecer la historia como el acontecer en medio del tiempo. La temporalidad queda para Heidegger en pregunta en la cuestión acerca de la presencia, que desde este primer planteamiento fundamental-ontológico hasta los más recientes, en los cuales intenta un nuevo comienzo del pensar, queda como lo a pensar.

### La verdad como proceso del espíritu hacia sí mismo

La conciencia avanza, para Hegel, como unidad del saber natural y del saber real de una forma a otra. El progreso es un andar cuyo movimiento está determinado desde el objeto, es decir, a partir de la fuerza de la voluntad del absoluto. El movimiento del andar descansa en la intranquilidad del distinguirse entre saber natural y real, lo cual es la conciencia, dice Hegel en la "Introducción a a 'Fenomenología'" (Ph, pág. 69). En el curso de la historia de la formación de la conciencia, la conciencia natural se muestra ser "sólo concepto del saber o del no saber real" (Ph, Introd., pág. 67). "Concepto" tiene aquí sentido de saber general, abstracto, todavía no real. De este modo, la conciencia natural es lo todavía no verdadero; pero es dominada por la fuerza de la voluntad del absoluto que avanza en su verdad: "El progreso hacia este objetivo es por ello incontenible y no puede hallar satisfacción en ninguna estación anterior. Lo que está limitado a una vida natural no puede, por sí mismo, salir de su existencia inmediata, pero es arrastrado afuera por otro, y este ser arrancado fuera es su muerte" (ídem, pág. 69).

La presentación del saber que aparece trae la conciencia natural a su verdad. La presentación mide al que aparece como tal en su aparecer y con ello ingresa la ciencia misma como medida del conocimiento. En este examen que es la conciencia y en el cual ella deviene, no consiste ni lo examinado, es decir, el saber todavía no verdadero, ni la medida, porque algo surge entremedio: "el nuevo verdadero objeto". "Este movimiento dialéctico", dice Hegel, "que la conciencia ejerce en sí misma tanto en su saber como en su objeto es, en cuanto de ello le surge el nuevo verdadero objeto, propiamente aquello que se denomina experiencia" (ídem, pág. 73).

Con la palabra "experiencia" denomina a lo que aparece como aparecer, ser del ente, subjetividad del sujeto. Encontraremos la justificación de un tal vocabulario en sus tres proposiciones sobre la naturaleza de la conciencia, que Heidegger comenta (HW, págs. 166-167). La primera dice: "La conciencia es

para sí misma su concepto" (Ph, Introduc., pág. 69); es decir, es su concepto en el sentido de que se vuelve tal y en él se encuentra, y aquí "concepto" significa captarse en su verdad. Una segunda proposición dice: "la conciencia se da a sí misma su medida" (ídem, pág. 71), o sea, la verdad de la conciencia viene a partir de sí misma, en cuanto que ella llega en su aparecer como absoluta certeza; por otra parte, sin embargo, no da la medida, en cuanto que ésta, como respectivo objeto no verdadero nunca se detiene y entonces la conciencia siempre lo retiene nuevamente y con ello lo mantiene en cierta manera "detrás de las espaldas". Una tercera proposición expresa: "la conciencia se examina a sí misma" (ídem, pág. 72); se examina en cuanto que es desde la comparación de la objetividad con el objeto, pero no se examina en cuanto conciencia natural que "se endurece en su opinar y da su inexaminada verdad por verdad absoluta".

En esta ambigüedad de la conciencia yace el rasgo fundamental de su esencia: ser algo que al mismo tiempo todavía no es, la comparación examinadora entre saber natural y real, movimiento dialéctico. Heidegger aclara el sentido de la palabra "dialéctico" en Hegel: *dialégein* es un conversar entre dos saberes, en el cual el primero reivindica al segundo, y el segundo al primero, de ser su verdad. En tal conversación la conciencia se adjudica su verdad. Va a través (*dia*) del ámbito de todas sus formas y en este atravesar se reúne (*dialégesthai*) en la verdad de su esencia. El nuevo objeto es la verdad de la conciencia. El experimentar es la manera en que la conciencia parte hacia su concepto, que como tal en verdad es. Se trata de alcanzar el aparecer de la verdad en lo verdadero que aparece. La experiencia se muestra entonces como la manera de presencia de lo presente —sigue comentando Heidegger—, que en sí esencia el representar, el nuevo concepto, la verdad de lo verdadero, el ser del ente, la subjetividad del sujeto absoluto, el ser de la conciencia, la parusia del absoluto (HW, págs. 168-169).

Hegel caracteriza el rasgo fundamental de la experiencia como inversión: "En aquella visión" (que el saber del primer objeto, o el para-la-conciencia del primer en-sí, debe tornarse el

segundo objeto mismo (Ph, Introd., pág. 73)) se muestra sin embargo el nuevo objeto como devenido a través de una inversión de la conciencia misma" (ídem, pág. 74). Es decir, cuando se representa la objetividad de un objeto, la experiencia es hecha en el antiguo objeto y de tal manera que, justamente en el antiguo objeto surge el nuevo objeto u objetividad: inversión de lo que aparece en el aparecer. Esta inversión es nuestro agregado, dice Hegel, o sea, el mirar del aparecer, en el cual se lleva a cabo la *sképsis* que ya ha visto previamente la absolutez del absoluto y de ella se ha hecho cargo previamente. La inversión "nos devuelve nuestra esencia", comenta Heidegger, "que consiste en estar presentes en la parusia del absoluto" (HW, pág. 175).

En la "vuelta" (Kehre) heideggeriana del olvido del ser a la verdad del ser, tal como lo observamos por ejemplo en la Conferencia titulada "La técnica y la vuelta" ("Die Technik und die Kehre", Neske, 1962, págs. 37-47), queda la inversión de Hegel como comienzo del acabamiento de la metafísica, es decir, de aquella época del pensamiento occidental que comienza con los griegos y en la cual domina la verdad del ente, a cuyo favor el ser es olvidado. El acabamiento mismo se dará, según Heidegger, en Nietzsche, en cuanto aunque después de la metafísica absoluta del espíritu hegeliana no quedan ya más posibilidades para salir de sí, sin embargo todavía existe la de un entrar incondicionado en sí como la voluntad de la vida, tal cual se ofrece en la voluntad de la voluntad de Nietzsche.

Aparte de ambas perspectivas, Hegel y Heidegger, estimo que la subjetividad absoluta hegeliana es una reivindicación esencial a la verdad, pero que aparece, sin embargo, en Hegel, parcialmente, es decir, sólo en la conciencia. Su misma inversión es exigible para la esencia de la verdad, pero queda abstraída de su realidad óptica. Es decir, la verdad sería impensable sin una inserción óptica en el sentido siguiente: nuestra subjetividad nos remite a una realidad que ya está en nosotros, puesto que la conocemos, que nos es transparente, pero que conocemos al mismo tiempo como trascendente y a una realidad absoluta que está y deviene en nosotros y al mismo tiempo nos trasciende. Sobre el fundamento de tal absolutez óptica se piensa aquí la reivindi-

cación de una subjetividad absoluta. Ello no se identifica con lo que Hegel llama "el saber natural". Nuestra experiencia diaria nos muestra que nos hallamos en medio de una realidad que se nos abre y a la vez se nos oculta en su esencia y que una absolutez nos es de algún modo presente actuando en nuestra vida como reivindicación esencial. Esto último vige tal vez de algún modo en "la voz del ser" de Heidegger, o en "la subjetividad absoluta" de Hegel, como en la motivación que impulsa a otros pensadores además de ellos y a pesar de la diversidad de perspectivas.

Por E. ALBIZU (Buenos Aires)

Como contribución a los actos con los cuales se recuerda el segundo centenario del nacimiento de Hegel, quisiera dar a conocer aquí algunos aspectos de un trabajo que tengo en preparación. Su título es *Tiempo y saber absoluto* y su principal tarea se halla en la investigación del problema del destino histórico de la metafísica; para ello toma como hilo conductor la idea hegeliana del tiempo. Desde luego, es imposible presentar aquí todo el trabajo. Por ello primero trazaré un esbozo que muestre el encadenamiento de las ideas fundamentales. Después expondré algunos fragmentos de los capítulos dedicados al tema del tiempo en la *Fenomenología del espíritu*.

El estudio comienza con un capítulo introductorio en el que se plantea el problema de la función que, en el pensamiento de Hegel, tiene el tema del tiempo. Se esboza la tesis según la cual dicha función puede entenderse de la siguiente manera: El concepto tiempo permite a Hegel llevar a cabo la ampliación de la experiencia y la desustancialización de la sustancia. Es, entonces, la clave para el tránsito de la metafísica a saber absoluto, esto es, a lógica especulativa. De tal modo, el tiempo hace posible la metafísica de la experiencia total, o mejor: la identificación fundamental de metafísica y experiencia.

El segundo capítulo procura dilucidar la concepción hegeliana de la experiencia a través de la *Fenomenología del espíritu*. La experiencia se muestra como presencia de lo absoluto, es decir, es el camino que recorre la conciencia hasta alcanzar el saber absoluto. La experiencia es, pues, transformación del en-sí en para-sí, lo que significa que se trata del despliegue de la interiorización en que el hombre, pasando por el sí-mismo individual y por la historia de la humanidad, se universaliza en el espíritu absoluto. La experiencia es, así, el motivo dialéctico de la conciencia misma. Aclarado esto, se estudia después, siempre dentro