

## Heidegger, lector de Hegel. Diálogo y confrontación

*Heidegger, reader of Hegel. Dialogue and confrontation*

Juan Pablo Esperón\*  
Ricardo Etchegaray\*\*

### Resumen

Para Heidegger, el acontecimiento esencial que determina tanto a la filosofía como a la historia de occidente 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 sostiene que en esta historia hay un "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*). Esta noción puede ser comprendida desde dos perspectivas relevantes: por un lado, tal ocultación está dada por el ser mismo; pero por otro lado, el hombre olvida el acontecimiento de dicha ocultación. 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. Desde esta perspectiva, Hegel consuma la construcción de un sistema donde todas las diferencias entitativas son superadas a través de la mediación dialéctica y llevadas hacia el saber absoluto, y es considerado como punto cúlmine de un modo de pensamiento onto-teo-lógico. Pero ¿es posible sostener que Hegel sea un filósofo "metafísico" en el sentido que le da Heidegger? El objetivo de este artículo es reconstruir y confrontar algunos aspectos relevantes de la lectura que Heidegger hace sobre la posición teórica hegeliana para extraer conclusiones que abran nuevos problemas y líneas de investigación para la filosofía actual.

**Palabras clave:** Heidegger, Hegel, ontología, confrontación

### Abstract

For Heidegger, the essential event that determines both philosophy and the history is that the being is thought of as the foundation while being itself and the difference as such are subtracted. That is, Heidegger thinks that in this history there is a "forgetfulness of being" (*Seinsvergessenheit*). This notion can be understood from two relevant perspectives: on the one hand, such concealment is given by being itself; but on the other hand, the men forget the event of such concealment. For Heidegger, from this eventual structure of metaphysics, it is possible to reconstruct Western history whose peculiar character is to be onto-theo-logical, deployed from the Greeks to modernity. From this perspective, Hegel consummates the construction of a system where all the entitative differences are overcome through dialectical mediation and taken towards absolute knowledge, and is considered as the culminating point of an onto-theo-logical thought mode. But is it possible to argue that Hegel is a "metaphysical" philosopher in the sense that Heidegger gives him? The objective of this article is to reconstruct and confront some relevant aspects of the reading that Heidegger makes about the Hegelian theoretical position to draw conclusions that open new problems and lines of research for current philosophy.

**Keywords:** Heidegger, Hegel, ontology, confrontation

\* Profesor y Doctor en Filosofía. Investigador del CONICET. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza y en la Universidad del Salvador. Correo electrónico: jpesperon@hotmail.com

\*\* Doctor en Filosofía. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza y en la Universidad del Salvador. Correo electrónico: retchegaray@yahoo.com

## 1. El marco teórico heideggeriano. La interpretación de la metafísica como onto-teo-logía

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. El ser-humano, en cuanto ser mortal, está entre 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. Pues, 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 pregunta apunta a la estructura ontológica del ente. Por otro lado, se cuestiona ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, esta pregunta resalta el carácter contingente de todo ente mundano; pero, equivocadamente, a lo largo de la historia<sup>1</sup> 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 teoría del ente supremo del cual dependen todos los demás entes —teología. La doble configuración de la metafísica como onto-teo-logía presenta conexiones que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale a pensar lo in-pensado<sup>2</sup> en la metafísica, esto implica, de algún modo, estar fuera de ella. Heidegger llama "historia de la metafísica" a la forma de pensar que desde Platón a 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

<sup>1</sup> El término *historia* es una noción sumamente relevante en la filosofía heideggeriana pues además de la diferenciación entre *Historie* y *Geschichte* (Vid. *Infra*) debemos 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.

<sup>2</sup> Lo no-pensado no se refiere a todo aquello que la filosofía dejó de pensar o a 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 in-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.

mismo, a favor del ser como fundamento del ente. Por lo tanto, no debemos pensar que para Heidegger hay diferentes épocas históricas, sino que hay una sola época 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 equivoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia. 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 un ente supremo (la idea, lo absoluto, la voluntad de poder) se constituya en fundamento. 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 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.

## 2. Heidegger, lector de Hegel

Como hemos mencionado en el apartado anterior, Heidegger sostiene que con Hegel y Nietzsche se consuma 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; dado que, en la metafísica, todo lo que acontece resulta justificado y fundamentado onto-teo-lógicamente.

Sin embargo, el sistema de pensamiento hegeliano marca un hito acontecimiento 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. Heidegger, por su parte, no desconociendo esta cuestión coyuntural, 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 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<sup>3</sup> interpreta, desde su propio marco conceptual, la filosofía hegeliana y lleva adelante una confrontación directa con ella son:

<sup>3</sup> Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, '*Wege-nichtWerke*', editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., *Veröffentlichte Schriften* (1914-1976), *Vorlesungen* (1923-1944), *Unveröffentlichte Abhandlungen* (1919-1967), aún en edición. En adelante utilizaremos la sigla GA, el número del tomo y la paginación.

1. *Hegel*. GA 68, traducido como *Hegel*.
2. *Hegels Begriff der Erfahrung*. GA 5, traducido como *El concepto de experiencia en Hegel*.
3. *Hegel und die Griechen*. GA 9, 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.<sup>4</sup> 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 comprensión de la totalidad de los entes.<sup>5</sup> La (re)fundamentación kantiana de la metafísica pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento científico y obtiene 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.<sup>6</sup> Aun cuando la pregunta ontológica heideggeriana surgió de la lectura de un libro de Brentano (en un marco 'realista', 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.<sup>7</sup> 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 vuelca en la indagación de *lo no pensado* en la historia 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'.<sup>8</sup> La Vuelta es 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.

“...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).

<sup>5</sup> Verdad fenoménica = verdad del ente = verdad científica  
Verdad nouménica = verdad del ser = verdad metafísica

<sup>6</sup> 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.

<sup>7</sup> 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).

<sup>8</sup> “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>

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 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,<sup>9</sup> 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.<sup>10</sup> La 'indubitabilidad del pensar'<sup>11</sup> se sostiene en el pensar como *ratio*<sup>12</sup>, como facultad que permite conocer lo que es, como 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 huida de la filosofía (metafísica) de la ausencia de sentido y la manera en que sea posible preguntar por esta ausencia, deteniéndose ante el Abismo.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Cf. *Fenomenología del espíritu*, Introducción.

<sup>10</sup> “El ser [Sein] 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 [Sein] (Heidegger, M. GA 68: 43 y 44. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 93 y 95).

<sup>11</sup> “...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).

<sup>12</sup> “El pensar 'dice' acerca del ente qué y cómo es respectivamente. El pensar sustenta la referencia determinante al ser del ente. [...] *...ante* todo el 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 (*vouç*) se determina como pensar (*lógos* — *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

<sup>13</sup> “...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 *acaeca* — el evento-apropiador, [...] *El a-bismo: la nada*, lo más a-bismal —el ser [Sein] 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).

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 que permanezca exterior. Entonces, trata de "ablandar esto indudable", 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 *genealógica* es preguntar por el origen oculto<sup>14</sup>, indagar por la ruptura y la discontinuidad. Pero ya Hegel había advertido esta imposibilidad: nadie puede saltar por sobre su propia sombra.<sup>15</sup> Por eso Heidegger advierte que no se trata de saltar, sino detenerse ante el abismo.<sup>16</sup>

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 (*μῦθος*) y la pérdida de la Verdad cristiana (*revelationis*),<sup>17</sup> sin reemplazarla por sucedáneos. Desde este 'punto de vista'<sup>18</sup> 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'<sup>19</sup>. La pregunta decisiva es: "¿Qué sucede

<sup>14</sup> "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, La ediciones de la piqueta, 1980, pp. 10-11).

<sup>15</sup> "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).

<sup>16</sup> "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).

<sup>17</sup> "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 anti-griego de la historia devota del Cristianismo; este motivo anti-griego 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 *eidós*, la articulación y retención de los contornos visibles de las cosas, aparece, mirado desde esta perspectiva, 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, p. 136-137).

<sup>18</sup> "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).

<sup>19</sup> "¿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).

con el ser [*Sein*] si no 'es' un ente ni el máximo ente, pero tampoco un mero suplemento del ente?"<sup>20</sup>

¿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 resultados en las lecciones<sup>21</sup> 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'.<sup>22</sup> La historia de la filosofía de Hegel es la 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 queda 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".<sup>23</sup> 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.

2. En *Hegels Begriff der Erfahrung* Heidegger se vuelca a estudiar y delimitar el significado del concepto de experiencia (*Erfahrung*)<sup>24</sup> en Hegel; para ello se aboca a

<sup>20</sup> Heidegger, M., GA 68: 41. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 89.

<sup>21</sup> 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.

<sup>22</sup> "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 no en el sentido heideggeriano, sino en el sentido parmenídeo: ser y pensar es lo mismo. Metafísica = ontología.

<sup>23</sup> Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981, pp.135-136.

<sup>24</sup> El término experiencia en alemán es *Erfahrung* (Del Griego *Peipaw* pasar de un lado a otro, transitar). 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 sabiendas de un contenido es la conciencia que así sale a la luz. Ester 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. 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.

interpretar la introducción de la Fenomenología<sup>25</sup> del Espíritu<sup>26</sup>. 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 conciencia es presentarse, aparecer (Erscheinen). En Hegel la conciencia<sup>27</sup> está abocada en el objeto que la afecta, así, tiene experiencia de él y se figura que ella es “para el objeto” “für es”. Esta 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; cualquier lengua no tiene existencia aparte de sus hablantes, son estos los que constituyen su existencia, de no ser así sería una lengua muerta. 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; esta ha de construir el contenido que le embarga en su formalidad<sup>28</sup>. El paso entra ambos, la mediación o fundamento, del doble movimiento es la “Experiencia”. La conciencia sensible aparece

<sup>25</sup> La voz fenomenología, nos remite a un neologismo que parece griego, pero no pudo serlo bajo ningún punto de vista. Fainomenología “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 noumenon, su soporte o sustancia, quedando estos desechados. Del fenómeno no hay saber científico para los griegos.

<sup>26</sup> 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; ED. Sudamericana; 1.969; tomo I; Pág. 572). *Der Geist*, el Espíritu para Hegel, es el saber absoluto que se sabe a sí mismo como saber absoluto. Es ser sí mismo, en sí mismo y consigo mismo en el devenir otro. En el movimiento que realiza la conciencia, a saber, el devenirse otra para llegar a sí misma; acontece el llegar a la aparición del Espíritu.

<sup>27</sup> Conciencia, deriva del latín *conscientia* (una traducción del vocablo griego *suneidesucuyo* sentido originario fue: reconocimiento de algo exterior, como un objeto, una cualidad, una situación; 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 proporcionadas 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; ED. Sudamericana; 1.969; tomo I; Pág. 323).

<sup>28</sup> Cf. Duque, Felix; Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica; Ediciones AKAL. Pag. 507-508.

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.<sup>29</sup>

Por otro lado, fenómeno para Hegel significa aparecer, presentarse. Fenomenología del Espíritu<sup>30</sup> 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”<sup>31</sup>

Heidegger interpreta el aparecer de la conciencia como experiencia; por lo cual hace coincidir la experiencia como nombre del ser del ente porque experiencia nombra, según la interpretación heidggeriana 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”, 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.”<sup>32</sup> Así, el espíritu es fundamento onto-teológico.

Desde la perspectiva onto-teológica 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 mis-

<sup>29</sup> Cf. Duque, Felix; Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica; Ediciones AKAL. Pag. 511.

<sup>30</sup> 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.

<sup>31</sup> 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

<sup>32</sup> 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.

mo cuando se despliega y se exhibe en el sistema y como sistema.<sup>33</sup> 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 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, esta 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 (ἀλήθεια) 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 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; 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, mientras que 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, 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-teo-lógica 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*. “...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”.<sup>34</sup> De este modo, para Heidegger, 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.<sup>35</sup>

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*.

## De la confrontación al diálogo

Como se ha señalado antes, Heidegger se ocupa especialmente del pensamiento de Hegel en cuatro oportunidades. En las dos primeras, entre 1942 y 1943, *confronta* con Hegel. 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. En las dos últimas oportunidades, en 1957 y 1960, propone un *diálogo* con Hegel, al parecer desde la seguridad de su propia posición.<sup>36</sup>

<sup>34</sup> Heidegger, M., GA 11, 46. Traducción Española: Identidad y Diferencia, ed. Anthropos, Barcelona p. 89.

<sup>35</sup> Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 42.

<sup>36</sup> Sin embargo, una década después, en diciembre de 1971, le escribe a Gadamer que “todo se había derrumbado, incluso Nietzsche, y solamente Hegel permanecía en pie” (Espinoza, R. (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales*, Valparaíso, Mídas, 2012, p. 18).

<sup>33</sup> Cf. 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.

Heidegger sabía que los más grandes críticos de Hegel terminaron siendo “los más grandes de los hegelianos”<sup>37</sup> y que para confrontar con Hegel, era necesario salir del marco problemático planteado por su pensamiento, en el cual la filosofía como sistema se identifica con la historia de la filosofía. Heidegger, por su parte, identifica la historia de la filosofía con la historia de la metafísica y el pensar, como filosofía no metafísica, con “el preguntar de la pregunta por el ser”<sup>38</sup>, la pregunta ontológica. Entonces, desde *antes* de comenzar la confrontación, la filosofía de Hegel queda enmarcada dentro de la historia de la metafísica (como su consumación) y su pensamiento como el más grande olvido de la pregunta ontológica.<sup>39</sup> A partir de este marco, Heidegger destacará los rasgos característicos del pensamiento de Hegel: 1. Olvido de la pregunta ontológica, con la subsecuente reducción de lo ontológico a lo óntico, que encierra a la filosofía de Hegel dentro del marco de la metafísica con la consecuente imposibilidad de pensar lo nuevo (Ser como acontecimiento). 2. Reducción de la verdad a certeza. 3. Reducción del Ser a Sujeto.

A esta delimitación responderá con un pensar que se caracteriza por su *apertura* al Ser, por una restauración de la verdad como ἀλήθεια y por una recuperación de la pregunta por la diferencia ontológica. Éste es el esquema de la ‘con-frontación’: Se exponen los rasgos de la posición de Hegel y se los con-fronta mostrando lo im-pensado en ese pensamiento. La confrontación<sup>40</sup> consiste en poner una filosofía *frente a* otra para compararlas u oponerlas entre sí. Pero Heidegger *pone* (interpretándola<sup>41</sup>) la filosofía de Hegel dentro de un marco que le es ajeno y extraño, sin dejar que el mismo Hegel se *ex-ponga*, es decir, que se ponga desde sí. Por esta razón, en este trabajo de aquí en adelante, se buscará un *diálogo*<sup>42</sup>, más que una confrontación, dejando hablar al propio Hegel.

En un lugar central de su confrontación, Heidegger ‘interpreta’ la conocida expresión del prólogo de la *Filosofía del Derecho* que afirma: “Lo que es racional, es real y

lo que es real, es racional”.<sup>43</sup> Desde su punto de vista, esta ‘proposición’ “dice el fundamento esencial de la *entidad* del ente [*der Seiendheit des Seienden*]”<sup>44</sup>, de manera que la pregunta por el Ser se respondería determinando el fundamento de la representatividad de lo que es. Es manifiesto que la ‘interpretosis’ genera una doble distorsión al proceder de esta manera ya que, por un lado, el *fundamento* está puesto 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. 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*.<sup>45</sup> Al interpretar, Heidegger fuerza y distorsiona<sup>46</sup> la posición de Hegel, encontrando en la interpretación lo que él mismo había puesto de antemano.

¿Cómo hay que interpretar, entonces, la conjunción de proposiciones inversas del Prólogo de la *Filosofía del Derecho*? 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 las cosas. Además, 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 el pensamiento 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 *crear o construir* ese mundo. La acción es libre. La acción es racional. Consecuentemente, razón y libertad no

<sup>37</sup> *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.

<sup>38</sup> Heidegger, M.GA 68: 38. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29. Antes habla 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’.

<sup>39</sup> Hegel no solamente no sostiene esta posición sino que la cuestiona explícitamente por ser abstracta, formal, unilateral, inmóvil y extrínseca: “La configuración del concepto *inmediato* constituye la posición según la cual el concepto es un pensar subjetivo, una reflexión *extrínseca a lacosa*. 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 *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*” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 528).

<sup>40</sup> Forzamiento y distorsión 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, es una enfermedad producida por un veneno creado por los ‘curas’. ¿A qué ‘curas’ se refiere? Llama ‘curas’ a los que Nietzsche llamaba ‘sacerdotes’ [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...], 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’.

<sup>37</sup> Heidegger, M. GA 9: 48. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 120.

<sup>38</sup> Heidegger, M.GA 68: 9. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 25.

<sup>39</sup> Este marco previo inhabilita a Heidegger para comprender el núcleo no ‘metafísico’ (en el sentido heideggeriano) del pensamiento de Hegel, que es precisamente lo *negativo o dialéctico*.

<sup>40</sup> Como verbo pronominal (confrontarse) tiene el significado de *oponerse, competir o enemistarse* [una persona o una posición] con otra. Este significado subyace a toda la confrontación heideggeriana.

<sup>41</sup> La interpretación se torna en ‘interpretosis’, forzando y distorsionando el pensamiento de Hegel. En *Diálogos*, G. Deleuze dice: “Significancia e interpretosis son las dos enfermedades de la tierra, la pareja del déspota y del cura” (Deleuze, G.-Parnet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980, p. 56). La ‘interpretosis’ es una enfermedad contagiada por los ‘curas’ (categoría que incluye a los moralistas, periodistas, representantes de todo tipo, y también a los psicoanalistas). La característica de esta enfermedad es que *distorsiona el sentido*, reactivando las fuerzas para volverlas contra sí mismas. En “La interpretación de los enunciados”, 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 previamente codificada” (Cf. Guattari, F., *Política y psicoanálisis*, México, Terra, 1980, p. 41). El significado que Heidegger atribuye al concepto hegeliano de ‘realidad efectiva’ es un síntoma claro de ‘interpretosis’, que no se presenta aislado ni por única vez. (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 lectura heideggeriana de los textos de Hegel).

<sup>42</sup> La relación de diálogo deja que cada uno de los λόγοι dé cuenta de sus propias posiciones, buscando traducirlas y acercarlas.

se oponen ni se excluyen. Por eso dice Žižek que esta identidad es “el más extraño de los principios especulativos de Hegel según el cual autoconciencia, libertad y razón son una sola cosa”.<sup>47</sup>

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 *νοῦς* del *animal rationale*”<sup>48</sup> es un forzamiento y una distorsión derivadas de la ‘interpretosis’, en la cual el Ser es reducido a representación, que a su vez depende del sujeto representante, es decir, de la conciencia. Desde el punto de vista de Hegel: *Ser es acaecer y acontecimiento del acaecer; acaecer absoluto*.<sup>49</sup>

Ser es razón-real o realidad-racional. Pero razón-real es la razón realizada y realidad-racional es la realidad devenida racional. Lo que no está explícito en estas proposiciones es el devenir, el desarrollo, la historia. La razón-real y la realidad-racional es lo desplegado en la historia de la filosofía.

La filosofía es *sistema*. Por tanto, para comprender una parte o un momento es necesario comprender la *totalidad* que lo determina. Por eso, pensar la época presente requiere una comprensión de la totalidad de la historia. Ésta es una posibilidad abierta por Hegel, “debido a que *Hegel determina*<sup>50</sup> la historia en cuanto tal, de manera que en su rasgo fundamental ella tiene que ser filosófica.”<sup>51</sup> 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.

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’?”<sup>52</sup> Para responder a estas preguntas, curiosamente, Heidegger no apela ni al comienzo ni a la culminación, ni a los

<sup>47</sup> 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.

<sup>48</sup> Heidegger, M. GA 68: 12. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

<sup>49</sup> “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” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Editorial Solar/Hachette, tercera edición, 1974, p. 19). En este texto *se niega* explícitamente que las categorías desarrolladas se deriven del problema *moderno* de la relación sujeto/objeto.

<sup>50</sup> 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.

<sup>51</sup> Heidegger, M. GA 9: 44. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 116.

<sup>52</sup> Heidegger, M. GA 9: 45. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 117.

griegos ni a Hegel, sino a Descartes. ¿Por qué? ¿No es esta ‘elección’ arbitraria o unilateral? 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.<sup>53</sup> 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 de la cuestión gnoscológica, entendiendo al sujeto como sujeto de conocimiento y no como sujeto de acción o como ‘existente’. Esta introducción injustificada del sujeto cartesiano<sup>54</sup> da pie para una interpretación igualmente injustificada de la dialéctica, que estaría contenida en la etimología del término: “*Διαλέγεσθαι*, dialéctica —escribe Heidegger— significa aquí que el sujeto,<sup>55</sup> en el mencionado proceder (proceso), y en cuanto tal, extrae su subjetividad, la produce”<sup>56</sup>. Esta es otra muestra de lo que hemos llamado la ‘interpretosis’<sup>57</sup> heideggeriana.

Heidegger tiene razón al decir que la dialéctica es un *movimiento concreto*, en el sentido de “lo que crece conjuntamente (*con-crescit*)”<sup>58</sup>. 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 ‘especulativo’. “A ello pertenece la aprehensión del aparecer los contrapuestos uno en el otro y uno frente al otro”.<sup>59</sup> La dialéctica especulativa no tiene que ser representada como un *método* subjetivo o como un *instrumento* para asegurar la verdad de los conocimientos ya que, para Hegel, el método es “el alma del ser”, el proceso de producción, a través del cual se realiza la trama del todo de la realidad de lo absoluto”.<sup>60</sup> Pero Heidegger identifica este proceso con “el más interno movimiento

<sup>53</sup> Esta 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, no 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.

<sup>54</sup> 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.

<sup>55</sup> 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.

<sup>56</sup> Heidegger, M. GA 9: 46. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016 p. 118.

<sup>57</sup> Adorno la llama “la jerga de la autenticidad”.

<sup>58</sup> Heidegger, M. GA 9: 46. Traducción española (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 118.

<sup>59</sup> Heidegger, M. GA 9: 46. Traducción española (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 118.

<sup>60</sup> Heidegger, M. GA 9: 47. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 119.

de la subjetividad<sup>61</sup>, distorsionando así el conjunto de la interpretación. *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.*"<sup>62</sup> 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 —remata Heidegger— 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.*"<sup>63</sup>

¿Qué es, para Hegel, la dialéctica? Para dar respuesta a esta pregunta veamos brevemente algunos textos hegelianos<sup>64</sup>: "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, "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 ello 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 ilusión o la nada, sino lo absoluto, que para el entendimiento es incognoscible. La razón es también positiva, porque crea, genera o produce lo universal (en el que se incluye lo particular e individual). La razón es 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 anteriormente se había determinado. La función de la razón es comprender una realidad que cambia, que se transforma, que fluye.

"El espíritu es lo negativo [Negative]". El espíritu es actividad, el espíritu es libertad, el espíritu es creación de lo nuevo. El espíritu niega la naturaleza pero al mismo tiempo

po 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. Porque 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. 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 todo proceso de conocimiento pasa por 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 absoluto del conocimiento, y al mismo tiempo, el 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".<sup>65</sup> 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, pero no subjetivo. 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 aprehende a partir de los datos sensibles de los objetos, sino como el sentido de la cosa misma.<sup>66</sup>

<sup>61</sup> Heidegger, M. GA 9: 47. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 119.

<sup>62</sup> Heidegger, M. GA 9: 47. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 119. Cursivas nuestras.

<sup>63</sup> Heidegger, M. GA 9: 47. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 119.

<sup>64</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, Prefacio a la primera edición, p. 29. Subrayado nuestro.

<sup>65</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, Prefacio a la primera edición, p. 29. Subrayado nuestro.

<sup>66</sup> 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. GA 9: 44-57. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13(1), Universidad de Chile 2016, pp. 115-130).

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*."<sup>67</sup> Marcuse<sup>68</sup> 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.<sup>69</sup> 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"<sup>70</sup>, 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 sombra<sup>71</sup> 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.

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".<sup>72</sup> 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 ἀλήθεια [verdad], tal como fue concebida por ellos? "Según esto, la ἀλήθεια no puede ser lo determinante para la verdad, en el sentido de la certeza".<sup>73</sup> En consecuencia, la ἀλήθεια, la verdad como "desocultamiento y desalbergamiento"<sup>74</sup> permanece impensada

<sup>67</sup> Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 119.

<sup>68</sup> Cf. Marcuse, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1972.

<sup>69</sup> 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.

<sup>70</sup> Heidegger, M.GA 9: 48. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 120.

<sup>71</sup> Cf. Žižek, S., *ContraGolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

<sup>72</sup> Heidegger, M.GA 9: 52. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 124.

<sup>73</sup> Heidegger, M.GA 9: 53. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 125.

<sup>74</sup> Heidegger, M.GA 9: 53. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 125.

para Hegel cuando es "el enigma mismo, el asunto del pensar".<sup>75</sup> Así, el asunto mismo del pensar queda impensado e impensable para la filosofía desde los griegos hasta Hegel.<sup>76</sup>

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.<sup>77</sup>

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 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.<sup>78</sup> Desde esta perspectiva, la filosofía antigua de los griegos no es comprendida como la

<sup>75</sup> Heidegger, M.GA 9: 54. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 126.

<sup>76</sup> "...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. GA 9: 54. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 127).

<sup>77</sup> Heidegger, M. GA 9: 56. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 129.

<sup>78</sup> Heidegger, M. GA 9: 56. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 129.

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, Hegel habría hecho notar que ya 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, concóctete 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.<sup>79</sup>

En sus clases, Hegel solía burlarse de los egiptólogos que trataban de desentrañar los enigmas y los misterios de la antigüedad, diciendo que los enigmas de los antiguos egipcios eran también enigmáticos para los mismos egipcios.

Heidegger focaliza su confrontación en el concepto de negatividad.<sup>80</sup> Desde su interpretación, la 'negatividad' hegeliana se reduce a "una *diferencia de la conciencia*"<sup>81</sup>, o sea, una diferencia óptica. La base de su interpretación la encuentra en la afirmación de que 'toda determinación [= diferencia, para Heidegger] es negación'<sup>82</sup> y solo el 'algo' es 'ser determinado', mientras que el puro Ser es indeterminado,<sup>83</sup> no es algo y en eso idéntico a la Nada. Para Heidegger, "la negatividad no puede ser determinada a partir de

<sup>79</sup> Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o estética*, Madrid, Adaba-UAM, 2006, p. 227.

<sup>80</sup> Es por lo menos curioso que Heidegger no emplee el término 'dialéctica' en ninguna parte de sus notas sobre Hegel.

<sup>81</sup> "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. GA 68: 26 *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

<sup>82</sup> 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).

<sup>83</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 146-7.

<sup>84</sup> Aquí estriban las críticas de Hegel a la filosofía de Spinoza, quien concibe a la Substancia como indeterminada.

la nada hegeliana", ya que al ser in-determinada, excluye la negatividad, aunque parezca "ser la 'encarnación' de la *noedad* [*Nichttheit*]"<sup>85</sup> El 'punto de vista' de Heidegger se reduce a 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 constatarse el olvido de la diferencia ontológica.<sup>86</sup>

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."<sup>87</sup> Heidegger tiene razón al considerar al devenir como la primera verdad, pero no es 'ente' sino *acaecer*, motilidad.<sup>88</sup> Heidegger entiende el devenir como 'in-estabilidad' [*Un-beständigkeit*], pero Hegel dice: "El devenir es una *inquietudirremediable* [*haltunglose Unruhe*], que se hunde/desvanece en un resultado quieto/tranquilo/calmo".<sup>89</sup>

"La negatividad es sólo para el pensar metafísico [de Hegel] absorbida en la positividad; la nada es el abismal *contra* el ser [*Sein*], pero, *en tanto esto, su esencia*. [...] *Pensar* la nada significa: interrogar a la verdad del ser [*die Wahrheit des Seyns*] y experimentar la indigencia<sup>90</sup> del ente en totalidad."<sup>91</sup> En tanto la negatividad es absorbida en la positividad —piensa Heidegger—, *no es tomada en serio*. Ya sea que se la piense como

<sup>85</sup> Heidegger, M., GA 68: 14. Traducción española *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*.

<sup>86</sup> 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*. Consecuentemente, la diferencia hegeliana 'olvida' la pregunta por la *di-diferencia* ontológica (que 'debe permanecer incuestionable'). Al caracterizarla de esta manera, ya está todo decidido de antemano: el pensamiento de Hegel queda reducido al *idealismo subjetivo*, a la inmanencia de la conciencia subjetiva. 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*, 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).

<sup>87</sup> Heidegger, M., GA 68: 17. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 41.

<sup>88</sup> Cf. Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 21.

<sup>89</sup> Das Werden ist eine *haltunglose Unruhe*, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt. Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 97.

<sup>90</sup> Esta indigencia del ente  $\zeta$  no hace referencia al viejo tema cristiano de las creaturas dependientes del Creador?

<sup>91</sup> Heidegger, M., GA 68: 15. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 37. ¿Por qué la indigencia del ente y no la del ser? La indigencia del ente  $\zeta$  no revela la indigencia del ser mismo?

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*<sup>92</sup>, y 'vida del espíritu absoluto' no significa otra cosa<sup>93</sup> que *soportar y solventar la muerte*.<sup>94</sup> (Pero esta 'muerte' no se puede tomar nunca en serio; ninguna *καταστροφή* posible, ninguna caída y subversión posible; todo amortiguado y allanado. Todo está ya *incondicionalmente* asegurado y acomodado).<sup>95</sup>

Tomar en serio la negatividad sería 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."<sup>96</sup> Este camino *está vedado para la metafísica* y, por lo tanto, para Hegel.<sup>97</sup> Heidegger entonces consigue definir el significado de la negatividad como diferencia en Hegel:

<sup>92</sup> G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. Según el texto de la edición original de Johannes Hoffmeister, Leipzig, 1937, p. 148. 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 mismo 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).

<sup>93</sup> Este es un significado extremo, que evidencia el poder del espíritu en tanto capaz de afrontar la muerte y sostenerse ante ella.

<sup>94</sup> Nuevamente, Heidegger se sostiene en la *Fenomenología del espíritu* y no considera las referencias al texto de la *Lógica*.

<sup>95</sup> Heidegger, M., GA 68: 24. Traducción española. *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.

<sup>96</sup> Heidegger, M., GA 68: 37. Traducción española. *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 81.

<sup>97</sup> 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 propia 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).

La *diferencia* es el esencial *triple diferenciarse* del *saber absoluto*, es decir, el referir-se-a-sí-mismo como inclusión de lo diferente.<sup>98</sup> Esta *diferencia es negatividad absoluta*, 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.<sup>99</sup>

La negatividad que no se toma en serio muestra su verdadera cara: reducción óptica, reducción de toda diferencia a identidad,<sup>100</sup> 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 sabibidad del incondicionado saberse-a-sí-mismo."<sup>101</sup>

Sin embargo, desde Hegel, esta interpretación de lo negativo 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."<sup>102</sup><sup>103</sup>

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

Hegel dice que la 'Negación' es un *concepto especulativo*, es decir, que contiene 'determinaciones opuestas', albergando una contradicción. Sin embargo, la contradicción no señala un límite infranqueable sino una oposición superada, una unidad de

<sup>98</sup> 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.

<sup>99</sup> Heidegger, M., GA 68: 26. Traducción española. *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

<sup>100</sup> 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).

<sup>101</sup> Heidegger, M. GA 68: 26. Traducción española. *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

<sup>102</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de F. Duque, Abada Editores-Universidad Autónoma de Madrid, 2010, p. 151.

<sup>103</sup> 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" (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 102-103).

momentos opuestos.<sup>104</sup> 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 unidad superior<sup>105</sup> implica que han perdido su autonomía y unilateralidad<sup>106</sup> para ser-en-relación.<sup>107</sup>

<sup>104</sup> "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 abrumar 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).

<sup>105</sup> "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).

<sup>106</sup> "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).

<sup>107</sup> "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 intermediación 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 intermediación, 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 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).

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'<sup>108</sup> se apoderó de la filosofía convirtiéndola en un procedimiento de abstracción, separación, definición y fijación.<sup>109</sup> Según esta 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.<sup>110</sup>

<sup>108</sup> '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).

<sup>109</sup> "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 subjetiva *impotencia de la razón* 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, son aquellos 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 es 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).

<sup>110</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 43-44.

El entendimiento reflexivo (y la ciencia moderna que se fundamenta en él) se ha puesto un límite infranqueable que, en caso de no ser respetado, conduciría irremediablemente 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 progreso<sup>111</sup> de la ciencia<sup>112</sup>, lo 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.<sup>113</sup> Éste “es el gran paso negativo [*negative*] hacia el verdadero concepto de la razón”.<sup>114</sup> 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*

<sup>111</sup> 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 de *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.

<sup>112</sup> “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, 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.

<sup>113</sup> “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).

<sup>114</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 44.

de los conceptos,<sup>115</sup> y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior.”<sup>116</sup> Aquí el significado de lo negativo está acotado a un contexto meramente epistemológico o gnoseológico. 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,<sup>117</sup> en la que lo negativo es un límite para el entendimiento y la ciencia.<sup>118</sup> 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.

<sup>115</sup> 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.

<sup>116</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 50.

<sup>117</sup> “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).

<sup>118</sup> “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, sensoriales 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).

## Conclusiones

La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo.<sup>119</sup>

Para Heidegger la metafísica occidental y específicamente la metafísica moderna 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). Esta última, comienza con Descartes y es consumada en la filosofía de Hegel; porque si el 'yo pienso' es concebido como fundamento, 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. 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. 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*, buscando encontrar y aproximarse a una dimensión originaria y diferente para pensar al ser y su relación con el ente alternativa a la lógica metafísica. Mientras esta última lógica intenta fundamentar y justificar la totalidad de lo ente en relación a su ser, Heidegger pretende abrir un nuevo camino en para pensar al ser, al tiempo y su relación con los entes. Se trata de postular una nueva 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. De este modo, las preguntas ¿Qué es el ser?, ¿Cuál es su sentido?, se convierten en los dilemas rectores que le permiten, 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* 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 artículo se determinan algunos puntos en la confrontación que Heidegger llevara adelante contra Hegel. El primero 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.

En segundo lugar, en *Die Negativität*, Heidegger discute en torno a esta determinación fundamental del 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. De este modo, Heidegger se aboca a mostrar que la determinación que aporta la negatividad es entidad (realidad efectiva), por lo cual Hegel no pensaría al ser mismo como diferencia 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 justificación del ser como fundamento del ente; y en este sentido, reproduce la misma lógica onto-teo-lógica que sus antecesores en la historia de la filosofía.

En tercer lugar, otro punto clave en la controversia relativa a la historia es respecto a la noción de tiempo. Desde la perspectiva de Heidegger, 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, según Heidegger, un aspecto metafísico en la comprensión hegeliana de tiempo. Pero 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*. Así afirma Heidegger en *Tiempo y Ser* que lo que "intentamos pensar es el Es de este *Es gibt Sein, Es gibt Zeit*, el Es que da ser y tiempo"<sup>120</sup> por ello el "*Ereignis ereignet*".<sup>121</sup> Este "Lo" (Es) que se dona al hombre en la forma de ser y tiempo, no debe confundirse con un ente fundamental que da 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 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 co-pertenencia en lo propio de ser y tiempo acaece como tal en la estructura del *Ereignis*.

En suma, como se mencionó, el pensamiento de Heidegger pasó por tres estadios sucesivos en su relación con Hegel: confrontación, diálogo, anonadamiento. El pasaje del primero al segundo parece tener que ver más con una mayor seguridad de su

<sup>120</sup> Heidegger, M. GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

<sup>121</sup> Heidegger, M. GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

<sup>119</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, Prólogo.

propia posición que con un nuevo descubrimiento, mientras que la última posición no se expresa en los textos sobre Hegel sino en alguna referencia epistolar en la que después de constatar que 'todo se ha derrumbado' se sorprende de que 'solo Hegel permanece en pie'. Aquí es donde quisiéramos situarnos para hacer algunas observaciones finales a modo de conclusión.

El problema planteado por Heidegger se refiere a la pregunta por la diferencia entre ser y ente. Pero poner la pregunta en el 'entre' ¿no supone todavía un punto de vista dualista aunque pretenda situarse en una instancia previa? El dualismo ser-ente se presenta como una versión nueva del dualismo sujeto-objeto o incluso del más antiguo dualismo entre pensamiento y ser. Hegel pone la diferencia no en el 'entre' sino en el ser mismo. El ser tiene/les en sí la diferencia consigo mismo. Lo diferente del ser es el no ser. El ser contiene el no ser, así como el no ser contiene el ser (como lo negado). En una concepción dualista se pone el acento en la separación, en lo diferenciado. En la concepción hegeliana se pone el acento en la relación del ser al ente y del ente al ser. Ser es ser de lo que es. Ente es lo que es, aquello de lo que se predica el ser. Ser es un predicado de lo que es. El ser se dice de lo que es como existencia pero también se dice como esencia, significado o sentido. *Ser es acaecer y acontecimiento del acaecer; acaecer absoluto*. Hegel no se limita a anteponer lo uno a la dualidad o a la multiplicidad, ni a postular una dualidad originaria, ni a reducir la diferencia a la identidad. En este sentido, ¿es posible sostener la lectura que Heidegger hace sobre Hegel? La diferencia heideggeriana ¿no parece ser una versión más de un modo de pensar onto-teo-lógico?

Siguiendo el proyecto nietzscheano, Heidegger se propuso volver al punto en que se había perdido la senda, a los orígenes de la filosofía con los pensadores presocráticos, al momento en que se hubo 'olvidado' la pregunta ontológica. Por eso, se ha hablado de un 'segundo Heidegger': el de la *Kehre* [vuelta, retorno]. También se ha hablado de otras vueltas o retornos: vuelta a Marx (Althusser) o retorno a Freud (Lacan). Incluso, algunos autores como Marx y Lenin han ensayado una vuelta a Hegel. El mismo Heidegger vuelve sobre Hegel en varias oportunidades pero, como se ha mostrado, forzando y distorsionando la interpretación desde su propio marco.

Se trataría de volver a Hegel no como la consumación y el cierre de la historia de la metafísica sino como la filosofía del advenimiento de lo nuevo. Se trata de retornar no al olvido de la diferencia ontológica sino a la compleja identificación de la lógica y la ontología. Se trata no de la reducción de la verdad a certeza sino de la concepción de la verdad como revelación, manifestación y encarnación de lo absoluto. No se trata de volver al Ser subsumido en el sujeto sino de un devenir sujeto como realización de lo negativo. No se trata de volver al Hegel que eludiría la nada de la negatividad sino del que se demora ante lo negativo.

O, tal vez, haya llegado el momento de volver a Heidegger... con Hegel.

## Referencias bibliográficas

- Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014.
- Deleuze, G.-Parnet, C., *Didlogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980.
- Duque, Felix; *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica*; Ediciones AKAL.
- Espinoza, R. (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales*, Valparaíso, Midas, 2012.
- Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*; ED. Sudamericana; 1969.
- Feuerbach, L., "Tesis provisionales para la reforma de la filosofía", en *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pleyade, 1974.
- Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones de la Piqueta, 1980.
- Gadamer, H., "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981.
- Guattari, F., *Política y psicoanálisis*, México, Terra, 1980.
- Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, Bs. As., 1966.
- Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974.
- Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o estética*, Madrid, Adaba-UAM, 2006.
- Hegel, G. W. F., *Principios de la filosofía del derecho*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975.
- Heidegger, M., *Identidad y Diferencia*, ed. Anthropos, Barcelona.
- Heidegger, M., *La fenomenología del Espíritu de Hegel, curso del semestre de invierno, Friburgo, 1930-1931*; Ed. Alianza; 1995.
- Heidegger, M., Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016.
- Heidegger, M. *Gesamtausgabe, 'Wege-nichtWerke'*, editada por Vittorio Klostermann Frankfurt an Main., Veröffentlichte Schriften (1914-1976), Vorlesungen (1923-1944), Unveröffentlichte Abhandlungen (1919-1967).
- Heidegger, M., *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.
- Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- Leyte, A. Introducción a *Identidad y Diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990.
- Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970.

Zan, J., *Para leer la filosofía del derecho de Hegel*, Tópicos, n.18, Santa Fe, jul./dic. 2009.

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.

Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015.

Fecha de recepción: 16 de marzo de 2019

Fecha de aprobación: 20 mayo de 2019

## Conversión pastoral a los signos de los tiempos

*Pastoral conversion to the signs of the times*

Jorge Costadoat\*

### Resumen

Esta investigación tiene por objeto establecer criterios derivados de una conversión de la Iglesia a la acción de Dios en los acontecimientos históricos actuales con el propósito de orientar las pastorales. El artículo comienza con un preámbulo que lo ubica entre otras publicaciones latinoamericanas sobre el tema. Enseguida, se adentra en la fundamentación teológica de la misión de la Iglesia de atender al habla actual de Dios a través de los signos de los tiempos. Y, por último, saca las consecuencias pastorales.

**Palabras clave:** conversión pastoral, signos de los tiempos, teología pastoral, *aggiornamento*, nueva evangelización, revelación

### Abstract

The purpose of this investigation is to establish derived criteria of a Church conversation of the action of God in the current historical events aiming to guide the pastorals. The article begins with a preface, placing it among other Latin-American publications on the subject. Promptly delving into the theological basis of the Church mission to look after the current word of God through signs of the times. And lastly, concluding with pastoral consequences.

**Keywords:** pastoral conversión, signs of the times, pastoral theology, *aggiornamento*, new evangelization, revelation

---

\* Doctor en Teología por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma. Investigador del Centro Teológico Manuel Larrain. Correo electrónico: jcostadoat@gmail.com.