



Revista de Investigación del Departamento de
Humanidades y Ciencias Sociales
ISSN: 2250-8139
rihumsoeditor@unlam.edu.ar
Universidad Nacional de La Matanza
Argentina

Esperón, Juan Pablo; Etchegaray, Ricardo
Heidegger vs. Hegel. Hegel vs Heidegger. Elementos para
elaborar una respuesta hegeliana a la interpretación heideggeriana
Revista de Investigación del Departamento de Humanidades y
Ciencias Sociales, núm. 17, 2020, Mayo-Noviembre, pp. 25-44
Universidad Nacional de La Matanza
Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=581963108002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org



Artículo

**Heidegger vs. Hegel. Hegel vs Heidegger.
Elementos para elaborar una respuesta hegeliana a la
interpretación heideggeriana**

Juan Pablo Esperón*
CONICET

Universidad del Salvador (USAL)
Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM)

Ricardo Etchegaray**
Universidad del Salvador (USAL)
Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM)
Argentina

"Trabajo original autorizado para su primera publicación en la Revista RIHUMSO y su difusión y publicación electrónica a través de diversos portales científicos"

Juan Pablo Esperón y Ricardo Etchegaray (2020) "Hegel vs. Heidegger. Heidegger vs. Hegel. Elementos para elaborar una respuesta hegeliana a la interpretación heideggeriana." en: RIHUMSO nº 17, año 9, (15 de Mayo de 2020 al 14 de Noviembre de 2020) pp. 25-44. ISSN 2250-8139

Recibido: 08-10-2019

Aceptado: 13-03-2020

* Es profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Ejerce la docencia en la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM) y en la Universidad del Salvador (USAL). Es Director de la Revista Académica de Filosofía "Nuevo Pensamiento" dependiente del instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad del Salvador, área San Miguel. Es miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la ANCBA. E-mail: jpesperon@hotmail.com

** Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Buenos Aires, Magíster en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Matanza y Doctor en Filosofía por la Universidad del Salvador. Se desempeña como docente e investigador en las Universidades Nacionales de La Matanza y Lomas de Zamora y en la Universidad del Salvador. Últimos libros publicados: Dominación y política, Ediciones Al Margen, La Plata, 2000; Introducción a los modelos de pensamiento dialéctico, fenomenológico, hermenéutico y existencial, Buenos Aires, UNLaM – Prometeo Libros, 2007; ¿Cómo no sentirme así? ¡Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología, Buenos Aires, Prometeo, 2009. E-mail: ricardoetchegaray@yahoo.com

Resumen

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. 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, Filosofía.

Abstract

Heidegger vs. Hegel. Hegel vs Heidegger. Elements to elaborate a Hegelian response to the Heideggerian interpretation

Heidegger sets out to delimit an interpretation of Hegelian onto-theo-logical philosophy, showing that Western metaphysics is carried out through the Hegelian system. But is it possible to argue that Hegel is a "metaphysical" philosopher in the sense that Heidegger gives the term? The aim of this article is to reconstruct and confront some relevant aspects of Heidegger's reading of Hegel's theoretical position to draw conclusions that pose new questions and lines of research for current philosophy.

Keywords: Heidegger, Hegel, Ontology, Confrontation, Philosophy.

El marco teórico desde el cual Heidegger¹ lee a Hegel.

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-teológico. Pero ¿es posible sostener que Hegel sea un filósofo “metafísico” en el sentido que le da Heidegger?

Contrapunto entre Heidegger y Hegel.

Heidegger se ocupa especialmente con el 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.² En las dos últimas oportunidades, en 1957 y 1960, propone un diálogo con Hegel, al parecer desde la seguridad de su propia posición^{3,4}.

¹Las 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.

²Consideramos en esta etapa los textos: 1. *Hegel*. GA 68, traducido como *Hegel.2.Hegels Begriff der Erfahrung*. GA 5, traducido como *El concepto de experiencia en Hegel*.

³ Consideramos en esta etapa: 1. *Hegel und die Griechen*. GA 9, traducido como *Hegel y los griegos*. 2. *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. GA 11, traducido como *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*.

⁴ 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, Midas, 2012, p. 18).

Heidegger sabía que los más grandes críticos de Hegel terminaron siendo “los más grandes de los hegelianos”⁵ 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”⁶, 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. 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

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 *Άλήθεια* 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 consiste en poner una filosofía frente a otra para compararlas u oponerlas entre sí. Pero Heidegger pone (interpretándola) 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 diálogo⁷, 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”.⁸ Desde su punto de vista, esta ‘proposición’ “dice el fundamento esencial de la

⁵ Heidegger, M. GA 9: 48. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 120.

⁶ Heidegger, M. GA 68: 9. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 25.

⁷ La relación de diálogo deja que cada uno de los *λόγοι* dé cuenta de sus propias posiciones, buscando traducirlas y acercarlas.

⁸ *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.

entidad del ente [der Seiendheit des Seienden]⁹, 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 la subjetivo es el doble efecto de la ‘interpretosis’, no de lo dicho por Hegel. Al interpretar, Heidegger fuerza y distorsiona la posición de Hegel, encontrando en la interpretación lo que él mismo había puesto de antemano.

En este artículo no proponemos una crítica de la ontología de Heidegger, como la realizada por Adorno, o una recuperación de la filosofía del idealismo alemán como fundamentación de los descubrimientos del psicoanálisis sobre la constitución del sujeto, como propone Žižek, sino (y éste es su aporte original) una ‘repetición’ de Hegel que permita leer los textos de este autor, no desecharlo la ontología heideggeriana sino volviendo a pensar lo que ésta ‘olvida’. ¿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 comprenderla 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 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”¹⁰.

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

⁹ Heidegger, M.GA 68: 38. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 29. Antes había dicho que lo que él llama ‘ser’, Hegel lo llama ‘realidad efectiva’. Sin embargo, ahora dice ‘entidad del ente’ y no ‘ser del ente’. Tal vez sería mejor traducir ‘el Ser de los seres’, en lugar de ‘entidad del ente’.

¹⁰ 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.

la]Con-ciencia (como ego cogito de la relación sujeto-objeto) y pensar en el sentido de la ratio y del *vouç* del animal *rationale*”¹¹ 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.¹²

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 dos 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 la historia en cuanto tal, de manera que en su rasgo fundamental ella tiene que ser filosófica.”¹³ 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’?”¹⁴ Para responder a estas preguntas, curiosamente, Heidegger no apela ni al comienzo ni a la culminación, ni a los griegos ni a Hegel, sino a Descartes. ¿Por qué? ¿No es esta ‘elección’ arbitraria o unilateral? 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. 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

¹¹ Heidegger, M.GA 68: 12. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 31.

¹² “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.

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

¹⁴ Heidegger, M. GA 9: 45. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 117.

objetos, sino que pone el centro de la cuestión gnoseológica, entendiendo al sujeto como sujeto de conocimiento y no como sujeto de acción o como 'existente'. Esta introducción injustificada del sujeto cartesiano 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**, en el mencionado proceder (proceso), y en cuanto tal, extrae su subjetividad, la produce”¹⁵. Esta es otra muestra de lo que hemos llamado la ‘interpretosis’¹⁶ heideggeriana.

Heidegger tiene razón al decir que la dialéctica es un movimiento concreto, en el sentido de “lo que crece conjuntamente (con-crescit)”¹⁷. 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”.¹⁸ 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”.¹⁹ Pero Heidegger identifica este proceso con “el más interno movimiento de la subjetividad”²⁰, 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.”²¹ 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

¹⁵ Heidegger, M. GA 9: 46. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016 p. 118.

¹⁶ Adorno la llama “la jerga de la autenticidad”.

¹⁷ Heidegger, M. GA 9: 46. Traducción española (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 118.

¹⁸ Heidegger, M. GA 9: 46. Traducción española (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 118.

¹⁹ Heidegger, M. GA 9: 47. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 119.

²⁰ Heidegger, M.GA 9: 47. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 119.

²¹ Heidegger, M.GA 9: 47. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 119. Cursivas nuestras.

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.”²² Hegel se propuso comprender los problemas de la modernidad para que pudiéramos enfrentarlos y resolverlos, pero Heidegger cree que Hegel terminó atrapado por este modo de pensar y condenado a su temporalidad. Aquí no proponemos una crítica de la ontología de Heidegger o de su interpretación de la filosofía de Hegel sino prestar mayor atención a lo dicho por Hegel que permanece olvidado en la interpretación heideggeriana.

¿Qué es, para Hegel, la dialéctica? Para dar respuesta a esta pregunta veamos brevemente algunos textos hegelianos²³: “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 la incluye. “...Es

²² Heidegger, M. GA 9: 47. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 119.

²³ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, Prefacio a la primera edición, p. 29. Subrayado nuestro.

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”.²⁴ 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.

²⁴ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, Prefacio a la primera edición, p. 29. Subrayado nuestro.

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.

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.”²⁵ Marcuse²⁶ 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. 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”²⁷, 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 sombra²⁸ 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”.²⁹ 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”.³⁰ En consecuencia, la Ἀλήθεια, la verdad como

²⁵ Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 119.

²⁶Cf. Marcuse, H., *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1972.

²⁷ Heidegger, M.GA 9: 48. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 120.

²⁸ Cf. Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

²⁹ Heidegger, M.GA 9: 52. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 124.

³⁰ Heidegger, M.GA 9: 53. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 125.

“desocultamiento y desalbergamiento”³¹ permanece impensada para Hegel cuando es “el enigma mismo, el asunto del pensar”.³² Así, el asunto mismo del pensar queda impensado e impensable para la filosofía desde los griegos hasta Hegel.

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.³³

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 pensarla 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 adulterez 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.³⁴

Desde esta perspectiva, la filosofía antigua de los griegos no es comprendida como la infancia de la razón (Ilustración) o como el comienzo de la filosofía (Hegel) que ‘todavía no’ se ha desarrollado completamente a sí misma, sino como lo enigmático, lo todavía por pensar, lo

³¹ Heidegger, M.GA 9: 53. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 125.

³² Heidegger, M.GA 9: 54. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 126.

³³ Heidegger, M. GA 9: 56. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 129.

³⁴ Heidegger, M. GA 9: 56. Traducción española. Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, 2016, p. 129.

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, conóctete 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.³⁵

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. En este artículo quisiéramos destacar una cuestión, que está presente en la confrontación y el diálogo entre Hegel y Heidegger, pero sobre la que no se ha avanzado lo suficiente (a pesar de los avances de la Dialéctica de la Ilustración de Adorno y Horkheimer o de los aportes del postmodernismo: el pensamiento de la Ilustración. Así como Heidegger advierte que hay algo que permanece impensado respecto al ‘asunto del pensar’, quisiéramos insistir aquí sobre lo impensado en el pensamiento de la Ilustración, advirtiendo al mismo tiempo que una repetición de la filosofía hegeliana ofrece sendas no transitadas para pensar esa cuestión.

Heidegger focaliza su confrontación en el concepto de negatividad.³⁶ Desde su interpretación, la ‘negatividad’ hegeliana se reduce a “una diferencia de la conciencia”³⁷, o sea, una diferencia óntica. La base de su interpretación la encuentra en la afirmación de que ‘toda determinación [= diferencia, para Heidegger] es negación’³⁸ y solo el ‘algo’ es ‘ser determinado’, mientras que el puro Ser es indeterminado,³⁹ no es algo y en eso idéntico a la Nada. Para Heidegger, “la negatividad no puede ser determinada a partir de la nada hegeliana”, ya que al ser indeterminada, excluye la negatividad, aunque parezca “ser la ‘encarnación’ de la noedad

³⁵ Hegel, G. W. F., *Filosofía del arte o estética*, Madrid, Adaba-UAM, 2006, p. 227.

³⁶ Es por lo menos curioso que Heidegger no emplee el término ‘dialéctica’ en ninguna parte de sus notas sobre Hegel.

³⁷ “Pero diferencia es el diferenciarse del yo [respecto] del objeto [Habrá 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: 26Hegel, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

³⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 146-7.

³⁹ Aquí estriban las críticas de Hegel a la filosofía de Spinoza, quien concibe a la Substancia como indeterminada.

[*Nichtheit*]”.⁴⁰ 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.

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.”⁴¹ Heidegger tiene razón al considerar al devenir como la primera verdad, pero no es ‘ente’ sino acaecer, motilidad.⁴² Heidegger entiende el devenir como ‘in-estabilidad’ [*Un-beständigkeit*], pero Hegel dice: “El devenir es una inquietud irremediable [*haltungslose Unruhe*], que se hunde/desvanece en un resultado quieto/tranquilo/calmo”.⁴³

“La negatividad es sólo para el pensar metafísico [de Hegel] absorbida en la positividad; la nada es el abismal *contra* el ser [*Seyn*], pero, *en tanto esto, su esencia*. [...] Pensar la nada significa: interrogar a la verdad del ser [*die Wahrheit des Seyns*] y experimentar la indigencia⁴⁴ del ente en totalidad.”⁴⁵ En tanto la negatividad es absorbida en la positividad –piensa Heidegger-, *no es tomada en serio*. Ya sea que se la piense como vacío en la naturaleza, o como mal en la moralidad, o como pecado en la religión, o como injusticia en la sociedad y el Estado, siempre es reabsorbida en la positividad de la naturaleza, del bien, de la salvación o de la justicia. Incluso cuando se la piensa como la muerte resulta finalmente reabsorbida en la vida:

La negatividad como desgarramiento y separación es la ‘muerte’ — *el señor absoluto, y ‘vida del espíritu absoluto’* no significa otra cosa⁴⁶ que *soportar y solventar la muerte*.⁴⁷ (Pero esta ‘muerte’ no se puede tomar nunca en serio; ninguna *καταστροφή* posible,

⁴⁰ 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*.

⁴¹ Heidegger, M., GA 68: 17. Traducción española. *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 41.

⁴² Cf. Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 21.

⁴³ Das Werden ist eine *haltungslose Unruhe*, die in ein ruhiges Resultat zusammensinkt. Cf. Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 97.

⁴⁴ Esta indigencia del ente ¿no hace referencia al viejo tema cristiano de las criaturas dependientes del Creador?

⁴⁵ 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 ¿no revela la indigencia del ser mismo?

⁴⁶ Este es un significado extremo, que evidencia el poder del espíritu en tanto capaz de afrontar la muerte y sostenerse ante ella.

⁴⁷ Nuevamente, Heidegger se sostiene en la *Fenomenología del espíritu* y no considera las referencias al texto de la *Lógica*.

ninguna caída y subversión posible; todo amortiguado y allanado. Todo está ya *incondicionalmente asegurado y acomodado*).⁴⁸

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.”⁴⁹ Este camino está vedado para la metafísica y, por lo tanto, para Hegel. Heidegger entonces consigue definir el significado de la negatividad como diferencia en Hegel:

La *diferencia* es el esencial *triple diferenciarse* del saber absoluto, es decir, el referir-se-a-sí-mismo como inclusión de lo diferente. 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.⁵⁰

La negatividad que no se toma en serio muestra su verdadera cara: reducción óntica, reducción de toda diferencia a identidad, a lo uno, a lo positivo. Expresado con ‘claridad’ heideggeriana: “El *no* de la apropiación verdadera, es decir, precisamente re-presentativa de modo incondicional, de lo sabible en su plena sabiduría del incondicionado saberse-a-sí-mismo.”⁵¹

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.”⁵²

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

⁴⁸ 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.

⁴⁹ Heidegger, M., GA 68: 37. Traducción española. *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 81.

⁵⁰ Heidegger, M., GA 68: 26. Traducción española. *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

⁵¹ Heidegger, M.GA 68: 26. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 59.

⁵² Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, traducción de F. Duque, Abada Editores-Universidad Autónoma de Madrid, 2010, p. 151.

señala un límite infranqueable sino una oposición superada, una unidad de momentos opuestos. 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 implica que han perdido su autonomía y unilateralidad para ser-en-relación.

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'⁵³ se apoderó de la filosofía convirtiéndola en un procedimiento de abstracción, separación, definición y fijación. 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*, yante 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.⁵⁴

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 de la ciencia, lo negativo consiste en "elevarse sobre aquellas determinaciones, hasta alcanzar a conocer el antagonismo contenido en ellas". En otras palabras, lo negativo

⁵³'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).

⁵⁴Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, pp. 43-44.

consiste en superar las contradicciones del entendimiento científico. Éste “es el gran paso negativo [negative] hacia el verdadero concepto de la razón”.⁵⁵ Se trata de un nuevo concepto de razón, “un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior.”⁵⁶ 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, en la que lo negativo es un límite para el entendimiento y la ciencia. Cuando Hegel dice que el verdadero elemento dialéctico, esto es, lo negativo es “aquello por cuyo medio el concepto se impone 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. Pensar la negatividad como sentido del Ser en el contexto del replanteo del pensamiento de la ilustración es la cuestión que este artículo quiere proponer como problema olvidado y todavía irresuelto para la filosofía del porvenir.

Conclusiones

Para Heidegger, entonces, 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

⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 44.

⁵⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar-Hachette, 1974, I, p. 50.

propia de la metafísica occidental. Así, uno de los elementos relevantes que hemos alcanzado refiere a que el acontecimiento, cumple una función crítica; pues, por un lado, Heidegger piensa de un nuevo modo la relación esencial que aparece entre el acontecimiento y la historia ya no concebida como historiografía (*Historie*) sino como acontecimiento histórico (*Geschichte*). De este modo, el acontecimiento permite delimitar a la historia de la filosofía occidental como onto-teo-lógica; pues Heidegger muestra lúcidamente, que el acontecimiento decisivo de occidente es la destinación del ser y la reunión o recogimiento de este por parte del hombre de un modo metafísico. Este acontecimiento determina la historia occidental de un modo peculiar; pues el modo de comprensión y fundamentación que el hombre recoge en el devenir histórico se resuelve en torno a una fundamentación onto-teo-lógica. Es decir, Heidegger piensa que en esta historia hay un “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*). 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, y cuyo epicentro resulta ser el giro copernicano desplegado en la modernidad.⁵⁷

También, en este artículo se determinaron algunos puntos en la confrontación que Heidegger lleva 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 consuma 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 (*Αλήθεια*) 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

⁵⁷ Para un estudio detallado sobre esta cuestión véase el capítulo II del libro titulado *El Acontecimiento, la Diferencia y el “Entre”*, Esperón, J. P., Ed. Anthropos, Barcelona 2019.

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.

Sin embargo, 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/es 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. El 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?

El mismo Heidegger vuelve sobre Hegel en varias oportunidades pero, como se ha mostrado, forzando y distorsionando la interpretación desde su propio marco; pero nosotros postulamos 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.

Para finalizar, creemos que el aporte original de este artículo radica en que ha logrado una relectura de algunos elementos relevantes de la filosofía de Hegel no desecharlo la ontología heideggeriana, pero volviendo a pensar lo que ésta (la interpretación de Heidegger) ‘olvida’ de aquella.

Bibliografía

- Carew, J., *Ontological Catastrophe: Žižek and the Paradoxical Metaphysics of German Idealism*, University of Michigan Library, Open Humanities Press, 2014.
- Deleuze, G.-Pernet, C., *Diálogos*, Valencia, Editorial Pre-Textos, 1980.
- Duque, Felix; Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica; Ediciones AKAL.
- Esperón, J. P., *El Acontecimiento, la Diferencia y el “Entre”*, Ed. Anthropos, Barcelona 2019.
- Espinoza, R. (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales*, Valparaíso, Midas, 2012.
- Ferrater Mora; Diccionario de Filosofía; ED. Sudamericana; 1.969.
- 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, La 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, 1.930-1.931; Ed. Alianza; 1.995.
- 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.



Scannone, J. C. Comp.; *Un nuevo pensamiento para otro mundo posible*, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, Córdoba, 2010.

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.