



Philosophia

ISSN: 0328-9672

ISSN: 2313-9528

philosophia@ffyl.uncu.edu.ar

Universidad Nacional de Cuyo

Argentina

ESPERÓN, Juan Pablo
El Hegel metafísico de Heidegger
Philosophia, vol. 79, núm. 1, 2019, pp. 63-97
Universidad Nacional de Cuyo
Mendoza, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=603968864003>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

EL HEGEL METAFÍSICO DE HEIDEGGER

The metaphysical Hegel of Heidegger

Juan Pablo ESPERÓN

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR / UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA MATANZA / CONICET
(ARGENTINA)

jpesperon@hotmail.com

Resumen: Heidegger es sin duda uno de los pensadores contemporáneos más importantes que ha leído y dialogado con la filosofía de Hegel. Pero, a nuestro entender, Heidegger se esfuerza por mostrar que en ella aparece un modo de pensamiento onto-teo-lógico. Este artículo parte de la siguiente pregunta: ¿es posible sostener que Hegel sea un filósofo "metafísico" en el sentido que le da Heidegger? En tal sentido, este trabajo se propone reconstruir algunos aspectos relevantes de la lectura que Heidegger hace sobre el sistema de pensamiento hegeliano para intentar esbozar una respuesta.

Palabras clave: Heidegger, Hegel, ontología, metafísica.

Abstract: Heidegger is undoubtedly one of the most important contemporary thinkers who has read and dialogue with the philosophy of Hegel. But, to our knowledge, Heidegger endeavors to show that an onto-theo-logical mode of thought appears in it. This article starts from the following question: is it possible to argue that Hegel is a "metaphysical" philosopher in the sense that Heidegger gives him? Thus, this paper intends to reconstruct some relevant aspects of the reading that Heidegger makes about the Hegelian system of thought in order to try to outline an answer.

Keywords: Heidegger, Hegel, ontology, metaphysics.

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. Entonces, por un lado, la cuestión fundamental inherente a esta actividad es: ¿qué es el ser del ente?, esto es: preguntarse por el ente en cuanto tal, es decir, qué es en general lo que mienta al ente en cuanto tal. Esta 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, equívocamente, a lo largo de la historia¹ 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 teológica del ente supremo. Por ello es que para Heidegger la filosofía y, más

1) 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 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 la que 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: nuestra época es metafísica, y estamos en ella, es decir, interpretamos todo lo 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.

específicamente, la metafísica occidental se ha constituido en íntima unión onto-teo-lógica.

En tal sentido, 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 conexiones² que no han sido problematizadas en sus raíces comunes. Cuestionarlas equivale a pensar lo in-pensado³ 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 mismo, en favor del ser como fundamento del ente. Por lo tanto, no debemos pensar que para Heidegger hay diferentes épocas⁴ históricas sino que hay una sola

2) Tal conexión es lo que en la tradición filosófica-metafísica se ha considerado como *principio de identidad* (vid. infra).

3) 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.

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

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 equívoco* porque se identifica al ser con aquel ente que fundamenta y causa toda existencia.⁵ Tal identificación es la que hace posible, a la vez, pensar al ser como fundamento. Pero *al identificar al ser como fundamento de lo ente se olvida la diferencia en cuanto tal, esto es, la diferencia entre ser y ente*. Aceptado esto, se abre el camino para que el ente supremo, y a través de la concatenación entre causas y efectos, se constituya en fundamento y, a la vez, causa primera de todo lo existente. Ello constituye el olvido de la diferencia y la imposibilidad de pensar la irrupción de la novedad en cuanto tal, pues lo nuevo siempre es explicado, atribuido o fundamentado por un ente supremo, que funciona como centro organizador, garante de la existencia de todo ente y dador de sentido, de acuerdo con el modo de pensar onto-teo-lógico explicitado aquí.

Cuando Aristóteles define al hombre como un ser dotado de razón, es decir, que su capacidad racional lo diferencia de los demás seres vivos, convierte en una exigencia racional que éste dé cuenta de los primeros principios o las primeras causas,⁶ asentando, de este modo, las bases de la metafísica como ciencia y planteando así el escenario sobre el cual la filosofía se constituirá en metafísica. El dar razones de sus afirmaciones es propio de esta ciencia que adopta la forma de demostración. Pero Aristóteles se da cuenta de que no todas las proposiciones la reclaman para sí o pueden serlo, puesto que caeríamos en una demostración circular de resolución indefinida lo que destruiría la esencia misma de la demostración.

relación y el modo de aprehender lo real manifestado a través del lenguaje. Es decir que lo que está siempre en juego, en toda época, es el "entre" (*zwischen*) de la proposición, el "es". Ello es lo que problematiza la pregunta: ¿qué y por qué la diferencia?

5) Tal identificación es posible porque está supuesta y opera la lógica de la identidad y de oposición metafísica (vid. infra.).

6) Cf. Aristóteles, *Metafísica*. (Gredos, Madrid, 1998) L. alfa, p.74, 982^a.

Dado que la demostración absoluta es imposible, podemos, sin embargo, proceder a través de una más restringida, a partir de proposiciones privilegiadas que no requieren ser demostradas, porque estas proposiciones son absolutas, universales y necesarias; además, deben ser inmediatamente verdaderas, es decir, evidentes: “La metafísica se constituye como tal al adoptar los principios que han de guiar la reflexión y explicación del ente en cuanto ente y sus atributos esenciales”.⁷ Queda, así, fundada la metafísica como ciencia que estudia al ente en cuanto ente, es decir, lo que es en cuanto que es y las propiedades que por sí le pertenecen. En este sentido, se piensa al ser en miras al fundamento de los entes.

De acuerdo con esta sistematización, la metafísica ubica en un lugar privilegiado a ciertas proposiciones (principios evidentes), que permiten un modo peculiar de acceso e inteligibilidad de lo real en cada etapa de la historia del ser.⁸ En el caso de la etapa antigua, el ser (como fundamento de lo ente) es comprendido como elemento determinante (principio evidente) con respecto al pensar: “*El ser es*”,⁹ afirma Parménides. Dado que fuera del ser nada hay y solo es posible pensar lo que es, necesariamente, el pensar tiene que identificarse con el ser. La verdad se presenta en cuanto adecuación (*adaequatio*) del pensamiento y lo enunciado en la proposición con respecto al ser. Así, ser y pensar son idénticos, en sentido lógico, y forman una unidad, en sentido óntico.

7) Enrique Corti, “La inteligencia y lo inteligible”, en *Pensamiento y Realidad*, Revista de filosofía, Usal, Bs. As., (1985) 43.

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

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

Por otro lado, en la etapa moderna, el pensar se determina a sí mismo (principio evidente) como elemento determinante con respecto al ser que, a su vez, implica la disposición de una nueva concepción de la verdad definida como certeza; certeza que tiene el yo-sujeto ante la objetividad del objeto (certeza de la representación). “*Pienso, luego soy*”,¹⁰ afirma Descartes, dado que fuera del pensamiento nada hay; el ser, necesariamente, tiene que identificarse con el ser pensamiento. El pensamiento mismo garantiza para sí la certeza de ser. El pensar se presenta idéntico al ser, en cuanto conciencia de ser (lo pensado) y autoconciencia de sí (el pensamiento). Si el rasgo fundamental del ser del ente es ser fundamento; y si el yo ocupa el lugar del ser como fundamento, entonces, éste se constituye en fundamento de lo real efectivo, es decir, de todo lo ente en general en cuanto que es el ente privilegiado, entre todos los entes restantes, porque satisface la nueva esencia de la verdad decidida en cuanto certeza.¹¹ Y si su fundamentar (representar claro y distinto) es cierto, entonces, todo representar es verdadero; y si todo representar es verdadero, todo lo que el sujeto-yo represente es real. Observamos, por lo tanto, que la identidad entre el fundamento y lo fundamentado es subjetiva porque la verdad del representar cierto depende del *ego-cogito*.

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

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

Como se ha expuesto *ut supra*, Heidegger¹² muestra que, en esta sistematización aristotélica y a lo largo de la historia del pensamiento occidental siempre se ha pensado presuponiendo¹³ el principio de identidad. ¿Qué entendemos por tal principio y cómo opera en la lógica filosófica occidental? El principio de identidad¹⁴ afirma que “todo ente es idéntico a sí mismo”. La fórmula usual del principio es expresada de la siguiente manera: $A = A$.¹⁵ Este principio es considerado la suprema ley lógica del pensar.¹⁶ La tradición filosófica convirtió en principio de identidad los principios aristotélicos de no contradicción y tercero excluido; el primer principio señala que cualquiera sea el ente en cuestión no puede ser y no ser al mismo tiempo y bajo un mismo respecto, y el segundo, señala que todo ente es o no es, no es posible la formulación de una tercera posibilidad. Ambos principios fueron asociados a la frase donde Parménides señala la mismidad entre ser y pensar, a saber, “*ser y pensar son lo mismo*”.¹⁷ Lo que expresa el principio de identidad, en la historia de la metafísica, es que la unidad de

12) Las obras de Heidegger se citan según las *Gesamtausgabe*, ‘*Wege: nicht Werke*’, 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.

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

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

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

16) El principio de identidad no lo formula Aristóteles, pero él supone la auto-identidad de cada ente consigo mismo; sobre todo en la formulación canónica del principio de no contradicción. Estamos hablando, naturalmente, del principio de identidad de la llamada “lógica de predicados”, esto es, $(x) (x = x)$, donde x es una variable de individuo. Igualmente, esto no está formulado de este modo en Aristóteles; y menos aún aparece formulado en el corpus que una proposición es idéntica a otra proposición ($A = A$), donde la letra A es una variable proposicional.

17) Conrado Eggers Lan y Victoria Juliá, *Los filósofos presocráticos*, (Editorial Gredos, Madrid, 1994; tomo I) 436-438.

la identidad constituye un rasgo fundamental del ser de lo ente, y se constituye como supuesto de todo pensar, en la medida en que es una ley que dice, que a cada ente, le corresponde la unidad e igualdad consigo mismo.¹⁸ Igualdad y unidad pertenecen a todo ente en cuanto tal, siendo un rasgo fundamental del ser del ente. Si los rasgos fundamentales del ser son la unidad y la igualdad, éstos rasgos son concebidos como fundamentos de todo lo ente (unificados por el principio de identidad), posibilitando su aparición y su permanente presencia en la unidad de la identidad¹⁹ de sí mismo. Pues en toda fundamentación, presuponer al principio de identidad permite poner en marcha la lógica de oposición disyuntiva que se despliega a lo largo de la metafísica occidental. ¿Por qué? Porque si lo mismo, *to autó*, en griego; *idem*, en latín; *das Selbe*, en alemán, se comprende como igualdad lógica y unidad onto-lógica; la frase de Parménides dice, por un lado, idénticos son ser y pensar; y por el otro, ser y pensar forman una unidad. Pues *al identificar al ser del ente en cuanto tal como fundamento de cada ente, como lo fundado, se olvida al ser mismo en cuanto a su diferencia ontológica*.

Entonces, cuando la filosofía ha contestado con la idea a la pregunta “¿qué es el ser?”, ha respondido con el planteamiento de otra diferencia, no centrada en la problematización del ser²⁰ y el ente, sino “lo ente que es

18) Cf. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Alianza, Madrid, 1986) 154.

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

20) El ser fue concebido como presencia de lo presente. En este caso, el ser se manifiesta en el ente y se identifica con dicha revelación. Tal cosa aconteció en los albores de la filosofía occidental. Los primeros pensadores griegos concebían al ser como *phýsis*, entendiendo por ella la fuerza o el poder que impera sobre todas las cosas, regulándolas y manteniéndolas en lo que son. A la esencia de esta fuerza le corresponde un mostrarse o exhibirse; por eso, la *phýsis* es fuerza imperante en cuanto que brota, emerge o nace, es decir, en cuanto se muestra o se manifiesta. En semejante mostrarse se revela, justamente, como fuerza imperante. El ser es apareciendo. Pero si el ser es siendo, tendrá que aparecer en lo que es, o sea, en un ente. Lo que no aparece, lo oculto, está fuera de la *phýsis* y no es. Al des-ocultamiento del ser en el ente, los griegos lo denominaron *a-lethéia*, des-ocultamiento. Este salir del estado de des-ocultamiento,

verdaderamente ente (la idea), esto es, aquel ente privilegiado entre todos los demás entes, que cumple la exigencia de la determinación del ser, en cuanto fundamento que fundamenta a los entes restantes en su totalidad, y lo ente que no es verdaderamente ente (las cosas sensibles)".²¹ Por medio de esta última diferencia, han ocurrido dos cosas: primero, se ha dado un olvido de la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente; y segundo, se ha remitido la verdad a uno de los lados en que ahora está dividida la realidad (lógica binaria y de oposición), con lo cual se ha identificado (principio de identidad) la verdad con lo que las cosas tienen en general y en común,²² las ideas; y que a su vez, ellas son condición de posibilidad de todos los entes porque de ellas dependen (onto-teo-logía), pues las ideas están más allá de lo físico (en el ámbito supra-sensible cuya característica es la permanente presencia y la inmutabilidad).²³ Lo dicho da cuenta de por qué la metafísica²⁴ es comprendida en la tradición occidental como onto-teo-logía.

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

Como hemos mencionado en el apartado anterior, Heidegger sostiene que con Hegel y Nietzsche se consuma la metafísica entendida como onto-

se igualará al ser, entendido como *phýsis*, y también con la apariencia. Semillante triple identificación (ser, verdad y apariencia) muestra la experiencia radical que los griegos tuvieron del ser. La metafísica nació, pues, con el simultáneo olvido del ser.

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

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

23) Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia* (Anthropos, Barcelona, 1990) 17-18.

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

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.

Ahora bien, en occidente, el acontecimiento esencial que condiciona tanto a la metafísica como a la historia es que se piensa al ser del ente como fundamento mientras que el ser mismo y la diferencia como tal se sustraen. Es decir, Heidegger piensa que en esta historia hay un “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*). Esta noción puede ser comprendida desde dos elementos relevantes: por un lado, tal ocultación está dada por el ser mismo; pero por otro lado, el hombre olvida el acontecimiento de dicha 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. Pero la filosofía moderna adquiere una relevancia distintiva para Heidegger porque: por un lado, (a) la verdad es comprendida como certeza (de la representación), y por otro lado, (b) la substancia deviene sujeto y es entendida como ego. Aquí se prepara el marco conceptual para que luego, Hegel logre la construcción de un sistema donde todas las diferencias entitativas sean superadas a través de la mediación dialéctica y llevadas hacia el saber absoluto.

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

Según Heidegger, en la época moderna aparece una nueva concepción de la verdad: la certeza. El nombre expresa que la verdad es un

saber que se funda en la conciencia. La certeza designa la conciencia de lo sabido y a la vez auto-consciente de sí. Este es el modo determinante del conocimiento científico moderno.

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

En la Edad Media la verdad es concebida como *adaequatio*: adecuación del intelecto a la cosa, según la fórmula corriente. Pero ésta es ambigua. En “De la esencia de la verdad”,²⁵ Heidegger distingue dos sentidos diferentes que se expresan en fórmulas diversas. Según el primer sentido, la verdad es la adecuación de la cosa al intelecto. El intelecto es aquí intelecto divino. La cosa, es el ente creado. Según el segundo sentido, la verdad es la adecuación del intelecto a la cosa. La cosa es aquí la cosa tal como se da al hombre. El intelecto, a su vez, es la facultad humana. Esta otra fórmula no habla pues, de la verdad de la cosa, sino de la verdad del juicio. Heidegger se pregunta cómo es posible tal concordancia. El hombre es también creatura, y a diferencia de los otros entes, ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, quien ha puesto en él un entendimiento análogo al suyo. Gracias a esta analogía, el entendimiento humano puede encontrar, en la cosa, la idea divina creadora, concordando así indirectamente con el entendimiento divino. Por lo tanto, la verdad de la cosa, como la verdad del juicio, tiene su último fundamento en Dios.

Si se aceptara semejante concepción teológica de la verdad tal como la interpreta Heidegger, el saber sería incapaz de alcanzar la indubitabilidad. Pues Dios, fundamento del saber, es también algo sabido por el saber. Para que este saber respecto de Dios fuese indubitable, sería preciso que tuviera

25) Martin Heidegger, GA 9. Traducción Española: “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, (2000).

ya una garantía de su verdad distinta de Dios. Mientras no posea tal garantía, Dios es vulnerable a la duda, y no puede, por ello, convertirse en fundamento de la certeza. Si se habla de una continuidad en la comprensión de la verdad, ¿en qué consiste, entonces, el paso de la concepción teológica de la verdad a la de Descartes? Heidegger nos da una respuesta a esta pregunta mostrando que en la edad media actúa ya una tendencia hacia una cierta certeza, la cual, al desarrollarse históricamente, desemboca en la certeza cartesiana. Esta evolución tiene a la vista la concepción medieval del hombre. Éste, gracias al cristianismo, centra su existencia en relación con Dios. Su vinculación con el mundo la considera como algo que tiene que superar para conquistar su esencia, es decir, su cercanía con Dios. Por ello, el interés primordial del hombre radica en buscar una certeza, una seguridad que le garantice el cumplimiento de dicha tarea. Pero, semejante certeza, no puede adquirirla por medio de su propio saber, sino por medio de la fe, que le ayuda a encontrarla en Dios, fuente de toda verdad, y en la Iglesia, guardiana y administradora de la verdad revelada.²⁶

Lo verdaderamente real (*actus purus*) es Dios: realidad efectiva (*actualitas*), él es la causalidad eficiente. La causalidad suprema es el *actus purus* como *summum bonum*, y en cuanto fin último, fija en la causa primera toda realidad de lo real. Mediante la fe, el hombre tiene certeza de la realidad de lo supremo. La causalidad de lo supremo asigna así al hombre una determinada especie de realidad, cuyo rasgo fundamental es la fe. En la fe reina la certeza. El hombre sólo puede estar en ese vínculo de la fe si, al mismo tiempo, desde sí y en cuanto él mismo, se inclina hacia lo vinculante; y en tal inclinación se libra a lo creído, y, de ese modo, es libre. La libertad del hombre reina en la fe y en su certeza.²⁷

Pero el hombre no sólo se relaciona con Dios y el mundo creado por él de manera creyente. También se relaciona con lo real en virtud del *lumen*

26) Danilo Cruz Velez, *Filosofía sin supuestos* (Sudamericana, Bs. As., 1970) 127-129.

27) Cf. Martin Heidegger, GA 6.2, p. 387-388, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 347-348.

naturale. Todo comportamiento y todo obrar humano natural tiene tanto más que basarse necesariamente en una certeza llevada a efecto por el hombre mismo y para él mismo, cuanto que lo sobrenatural se funda, de cierto modo, en el comportamiento natural de acuerdo con la proposición: *gratia supponit naturam*. La esencia de la verdad del comportamiento natural del hombre tiene que ser la certeza. Esta exigencia de un auto-aseguramiento de la consistencia natural del hombre llevado a cabo por él mismo, no surge de un alzamiento en contra de la doctrina de la fe, sino que es, por el contrario, la consecuencia necesaria de que la verdad suprema tenga el carácter de certeza de salvación. Entonces, la transformación esencial de la verdad en certeza del representar está determinada por la esencia del ser como *actus purus*.²⁸

Sin embargo, esta certeza no es absoluta. No todo hombre posee la fe. Esta puede perderse o no recibirse nunca. Pero, aún en este caso, la necesidad de seguridad no desaparece. Fuera de la religión, desligado de Dios, el hombre sigue afanándose en torno a la seguridad, pero ya no respecto de la salvación como acercamiento a Dios, sino respecto de sí mismo y del mundo, que es lo que queda después de la desligación. Para ello sólo posee ahora su propio pensar, para el cual tiene que buscar una garantía de su certeza sin salirse de él hacia una instancia extraña. Así, la verdad se convierte en la certeza, la verdad del hombre que ha perdido la fe, es decir, en la indubitabilidad del saber que se sabe así mismo y por sí mismo como inconmovible.²⁹

Si, de este modo, la representación natural de lo real, llevada a efecto por el hombre mismo, también es sustentada y guiada por la verdad como certeza, entonces todo lo real, todo ente verdadero tiene que ser un ente cierto. Algo verdadero es algo que el hombre lleva ante sí de modo claro y distinto, y que, en cuanto así llevado ante sí (representado), se lo remite a

28) Martin Heidegger, GA 6.2, p. 387-388, Traducción española: *Nietzsche II*, p. 348.

29) Danilo Cruz Velez, op. cit. pp. 129-130.

sí, para, en tal remisión, poner en seguro lo representado. La seguridad de tal representar es la certeza. Lo verdadero, ahora, es lo efectivamente real. El representar libre de dudas es el representar claro y distinto. La realidad es la objetividad guiada por y para el representar cierto.³⁰

En suma, la certeza reivindica desde sí, en cuanto esencia de la verdad, que lo que se puede saber y lo sabido sea verdaderamente real, y de ese modo puesto en seguridad. La certeza es la seguridad de todo lo representado. Por eso, la certeza exige una infraestructura que la satisfaga, que expresamente yazca allí delante, de modo constante, como fundamento del representar. Tal exigencia de la certeza apunta a un *fundamentum absolutum et inconcussum*, a un cimiento que no dependa de una referencia a otro, sino que esté de antemano desligado de esa referencia y descanse en sí mismo. Entonces Heidegger se pregunta cuál es el ente capaz de adecuarse a la esencia de la verdad, entendida ahora, como certeza.³¹

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

El término sujeto viene del latín *subjectum* que, a su vez, es traducción del vocablo griego *hypokeímenon*.³² Este es un concepto que proviene de la ontología aristotélica. Etimológicamente, *hypokeímenon* significa lo subyacente. Etimológicamente, *subjectum* significa lo arrojado a la base, lo subpuesto; y ontológicamente, el *esse in se*, en el que reposa y se fundan las propiedades. *Subjectum* es el nombre para ser del ente, y asimismo, se lo piensa como independiente del yo. *Subjectum*, por ejemplo, es la casa y el árbol, la tierra y el cielo. En cambio, lo que en la edad media se llamó *objectum*, sí está íntimamente vinculado al yo. Etimológicamente, *objectum* es lo puesto delante; ontológicamente, es lo proyectado por el yo, el producto de su actividad representante. No designa lo real sino lo

30) Martin Heidegger GA 6.2, p. 388-389, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 348-349.

31) Martin Heidegger, GA 6.2, p. 389-390, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 349-350.

32) Del griego antiguo ὑποκειμενον.

representado. Por ejemplo un lago de oro es un *objectum*. Es algo meramente subjetivo en sentido moderno.

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

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

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

Las meditaciones cartesianas buscan una nueva ciencia del ser del ente, esto es una ciencia estricta cuyos fundamentos sean claros y distintos,

para lo cual se vale del concepto de *substantia*. En este sentido, Descartes opera con la misma idea del ser que los griegos. Lo sustantivo es el substrato permanentemente presente en la cosa, en la cual los accidentes aparecen y desaparecen. *Substantia* es, pues, permanente presencia.³³ Sin embargo, la pregunta por el *hypokeimenon* o *subjectum* se modifica en Descartes. Según Heidegger, este cambio de dirección se produjo gracias a la aparición de una nueva idea de verdad que posibilita al *ego cogito* representarse como lo que yace delante constantemente, es decir, ser *subjectum*, esto es, la seguridad de aquello sobre lo cual no puede haber nunca una duda en ningún acto del representar. El *ego*, las *res cogitans*, es el *subjectum* eminente cuyo *esse* satisface a la esencia de la verdad en cuanto certeza. De este modo, las meditaciones se designan a sí mismas como meditaciones de *prima philosophia*, es decir, como meditaciones que se mantienen en la esfera de la pregunta por el *ens qua ens*. De este modo, la *mens* humana, de acuerdo con esta distinción de yacer delante como *subjectum* reivindicará exclusivamente para sí el nombre de sujeto, de manera tal que *subjectum* y *ego*, subjetividad y yo, se volverán sinónimos.³⁴

Ahora bien, el *subjectum* tiene el carácter de fundamento. De modo que la pregunta cartesiana por el *fundamentum primum* es la pregunta por el *subjectum primum*. Entonces, la primera pregunta de la *philosophia prima* es cuál es el *subjectum* que satisface las exigencias de la verdad como certeza, cuál es el *subjectum* indubitable. El método para encontrarlo está ya prefijado en la idea de la verdad como certeza, ¿qué impulsa a buscarla?: la duda. Descartes recorre en las primeras meditaciones todas las cosas, desde el trozo de cera hasta Dios, sin poder encontrar en ellas lo buscado. Ninguna de ellas resiste los ataques de la duda. Lo único que queda como indubitable es la duda misma. Pero el dudar es un modo de pensar. Por lo tanto, el *egocogito* es el *subjectum* por excelencia. En él tienen que

33) Martin Heidegger, GA 6.2, p. 132-133, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 126-127.

34) Cf. Martin Heidegger, GA 6.2, p. 392-394, Traducción española: *Nietzsche II*, pp. 352-354.

reaparecer las notas del *hypokeímenon*. En efecto, el *ego* es el único ente que, en sentido estricto, reposa en sí mismo. Sus propiedades, es decir, sus *cogitationes*, reposan en él, pues son actos suyos. El yo, es el que subyace a todos los actos, el soporte.³⁵ Así, todos los entes restantes tienen a la base el yo como su fundamento. Si llevamos esto hasta sus últimas consecuencias, es inevitable la conclusión: el único *subjectum* es el yo.³⁶

La metafísica moderna saca esta consecuencia implícita en el punto de partida cartesiano. Pero esto no ocurre de un golpe, sino en una lenta evolución. Descartes emplea, aún en las meditaciones, el término *subjectum* medieval.³⁷ En Kant encontramos una completa identificación de sujeto y yo, aún cuando algunas veces, muy pocas, usa al primero en el viejo sentido. A partir de Hegel la identificación es total. El sujeto y el yo son idénticos. En este sentido, el yo-sujeto es la condición de posibilidad no sólo de todas sus representaciones, sino también de la realidad efectiva y su devenir histórico.

3. 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

35) Cf. Danilo Cruz Velez, op. cit. 131-132.

36) Ídem.

37) Para Heidegger en la metafísica de Descartes no hay un nuevo comienzo del pensar porque la noción de sujeto tiene sus raíces en la metafísica antigua. Para acentuar este aspecto de continuidad, Heidegger distingue una metafísica de la subjetividad y de una metafísica de la subjetividad. La anterior a Descartes, se llama metafísica de la subjetividad, porque se determina al ser desde el *subjectum* (*hypokeímenon*). La moderna es una metafísica de la subjetividad, en cuanto se determina al ser desde el sujeto (yo). En ambas el concepto fundamental es el de sujeto. Pero éste recibe en la segunda una nota específica: su identidad con el yo, pero conservando las notas genéricas de la antigua tradición filosófica.³⁷

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

1. *Hegel*. GA 68, traducido como *Hegel*.
2. *Hegels Begriff der Erfahrung*. GA 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.³⁸ 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 precomprensión de la totalidad de los entes.³⁹ 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.⁴⁰ 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.⁴¹ Esto da una pista sobre los tres autores que considera 'fundamentales': Aristóteles (antiguo), Descartes (católico) y Kant

38) "...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).

39) Verdad fenoménica = verdad del ente = verdad científica
 Verdad nouménica verdad del ser verdad metafísica

40) Esta 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.

⁴¹ 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*." Hans Georg Gadamer, "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (Madrid, Cátedra, 1981) 130.

(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’.⁴² 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.

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,⁴³ 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

42) “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>

43) Cf. Fenomenología del espíritu, Introducción.

mundo que se disuelve.⁴⁴ La 'indubitabilidad del pensar'⁴⁵ se sostiene en el pensar como *ratio*,⁴⁶ 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 huída de la filosofía (metafísica) de la ausencia de sentido y la manera en que sea posible preguntar por esta ausencia, deteniéndose ante el Abismo.⁴⁷

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

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

45) "...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" (Martin Heidegger, GA 68: 38. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 83).

46) "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 cuanto el percibir (*vouç*) se determina como pensar (*lóγος* — *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—. Martin Heidegger, GA 68: 39. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 85

47) "...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 abismal —el ser [*Seyn*] mismo; no porque éste [sea] lo más vacío y general, más descolorido, último vaho, sino lo más rico, único, el centro, que no [es] mediado y por eso nunca revocable" (Martin Heidegger, GA 68: 45 y 46. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, pp. 97 y 99).

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 oculto⁴⁸, indagar por la ruptura y la discontinuidad. Pero ya Hegel había advertido esta imposibilidad: nadie puede saltar por sobre su propia sombra.⁴⁹ Por eso Heidegger advierte que no se trata de saltar, sino detenerse ante el abismo.⁵⁰

Indudablemente, la filosofía no ha dejado de preguntarse por el ser, por el sentido, por la razón y por la verdad, pero no ha podido desarrollar la fuerza suficiente (la ‘voluntad’, diría Nietzsche) para aceptar la pérdida de la Verdad antigua (*μύθος*) y la pérdida de la Verdad cristiana (*revelationis*),⁵¹

48) “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 habladuría, 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”. Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid, La ediciones de la piqueta, 1980) 10-11.

49) “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” G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho* (Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1975) 24.

50) “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).

51) “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”. Hans Georg Gadamer, “Hegel y Heidegger”, en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos* (Madrid, Cátedra, 1981) 136-137.

sin reemplazarla por sucedáneos. Desde este ‘punto de vista’⁵² 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’.⁵³ La pregunta decisiva es: “¿Qué sucede con el ser [*Seyn*] si no ‘es’ un ente ni el máximo ente, pero tampoco un mero suplemento del ente?”⁵⁴

¿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 lecciones⁵⁵ 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’.⁵⁶ 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

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

53) “¿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*.” Martin Heidegger, M. GA 68: 50. Traducción española *Hegel*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007, p. 107.

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

55) 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.

56) “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*” (Martin Heidegger, 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.

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".⁵⁷ 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*)⁵⁸ en Hegel; para ello se aboca a interpretar la introducción de la Fenomenología⁵⁹ del Espíritu⁶⁰. Como es sabido, para Heidegger, en la tradición metafísica se comprende al ser como fundamento de lo ente, por lo cual el ser es

57) Hans Georg Gadamer, "Hegel y Heidegger", en *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, (Madrid, Cátedra, 1981) 135-136.

58) El término experiencia en alemán es *Erfahrung* (Del Griego Πείραω 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. Estar cierto de algo es hacer la experiencia, ponerse uno mismo a prueba en ella. Esta acción se muestra en el sufijo *Ung-*, este da contenido concreto a algo, literalmente en el acto. 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.

59) La voz fenomenología, nos remite a un neologismo que parece griego, pero no pudo serlo bajo ningún punto de vista. Φαινομενολογια "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 νοούμενον, su soporte o sustancia, quedando estos desechados. Del fenómeno no hay saber científico para los griegos.

60) 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) 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 devenirse 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.

presentarse (*anwesen*). Ahora bien, la entidad de la consciencia es presentarse, aparecer (*Erscheinen*). En Hegel la consciencia⁶¹ 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 consciencia 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 consciencia se comporta pasivamente frente a él), y haber-sabido-algo (primacía del lado subjetivo, consciente, algo ha quedado interiorizado, constituyendo el pasado de la consciencia). 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 consciencia 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

61) Conciencia, deriva del latín *conscientia* (una traducción del vocablo griego συνείδησις cuyo 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 consciencia empírica (psicológica) y la consciencia 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 consciencia 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) 323.

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.⁶² El paso entra ambos, la mediación o fundamento, del doble movimiento es la “Experiencia”. La conciencia sensible aparece para ir interiorizando (recordando) esa supuesta exterioridad e independencia. Lo que así va emergiendo es el espíritu tal como aparece a la conciencia, a la vez que la conciencia se va compenetrando, con él (aunque ella no lo sepa, es desde el inicio espíritu aparecido); hasta que la progresiva fusión de experiencia y aparición llega a la perfecta conjunción de conciencia y espíritu, en el saber absoluto.⁶³

Por otro lado, fenómeno para Hegel significa aparecer, presentarse. Fenomenología del Espíritu⁶⁴ 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”.⁶⁵

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

62) Cf. Felix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica* (Ediciones AKAL) 507-508.

63) Cf. Felix Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la Crítica* (Ediciones AKAL) 511.

64) 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.

65) Martin Heidegger, 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

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.”⁶⁶ Así, el espíritu es fundamento onto-teo-lógico.

Desde la perspectiva onto-teo-lógica de la historia, entonces, Heidegger hace coincidir el despliegue de la metafísica de Hegel como ontología en la Fenomenología del Espíritu y como teología, en la ciencia de la Lógica. Y la unidad del sistema desplegado es la Ciencia de la Lógica. En Hegel, la filosofía no llegó a ser la ciencia porque en ella tenga lugar la última justificación de las ciencias y de todo saber; sino que la filosofía llegó a ser la ciencia, porque se trata de superar el saber finito al alcanzar el saber infinito. La ciencia, en Hegel, se presenta como saber absoluto. La ciencia en cuanto saber absoluto es en el interior de sí, en su interna esencia, sistema. El saber absoluto solo se sabe a sí mismo cuando se despliega y se exhibe en el sistema y como sistema.⁶⁷ 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

66) Martin 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.

67) Cf. Martin 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.

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 de 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 de 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 de 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".⁶⁸ De este modo, para Heidegger, el movimiento de retroceso (paso atrás) y avance (salto) respecto de la metafísica, sitúan, su historia, en cuanto despliegue tecnocientífico, como una época acabada.⁶⁹

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*.

4. Conclusiones

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

68) Martin Heidegger, GA 11, 46. Traducción Española: Identidad y Diferencia, ed. Anthropos, Barcelona p. 89.

69) Cf. Introducción de Arturo Leyte a *Identidad y Diferencia* (Anthropos, Barcelona, 1990) 42.

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 con su ser, Heidegger pretende abrir un nuevo camino 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 de 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 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 (*alétheia*) 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 *enérgeia* 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, así, 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 aquel respecto de 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”⁷⁰; por ello el “*Ereignis ereignet*”.⁷¹ 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*.

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

70) Martin Heidegger, GA 14, 23, Traducción española: *Tiempo y Ser*, Madrid, Tecnos, 2006, p. 24.

71) Martin Heidegger, GA 14, 28, Traducción española, p. 43.

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?

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 habría ‘olvidado’ la pregunta ontológica. Pero el mismo Heidegger vuelve *sobre* Hegel en varias oportunidades forzando y distorsionando la interpretación desde su propio marco teórico.

A nuestro entender, podemos 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.

El autor es Profesor y Doctor en Filosofía, e Investigador del CONICET. Es profesor de Metafísica II en la Universidad del Salvador (USAL) y profesor de Filosofía en la Universidad Nacional de La Matanza

(UNLaM). 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 Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Ha publicado recientemente la obra *El Acontecimiento, la Diferencia y el "Entre"*, Ed. Anthropos, Barcelona 2019, además de numerosos artículos en libros y revistas científicas nacionales e internacionales sobre la filosofía de Hegel, Nietzsche, Heidegger y Deleuze.

Recibido: 28 de octubre de 2018.

Aprobado para su publicación: 30 de noviembre de 2018.