

Comienzo, negatividad y experiencia en la confrontación de Heidegger y Hegel

LUIS MARIANO DE LA MAZA SAMHABER
Pontificia Universidad Católica de Chile
sdel4@uc.cl

Resumen

El artículo examina algunos de los principales textos de la obra tardía de Heidegger en los que se plantea la necesidad de un nuevo comienzo para la filosofía. Desde esta perspectiva entra en discusión con la pregunta por el comienzo y con los conceptos de negatividad y experiencia planteados también por Hegel. El autor concluye mostrando la contribución de ambos pensadores a una posible confluencia entre hermenéutica y especulación.

Palabras clave: Heidegger, Hegel, comienzo, negatividad, experiencia, hermenéutica.

Abstract

The article inspects some of the most important texts of the late work of Heidegger in which he established the necessity for a new beginning of philosophy. From this point of view he discusses with Hegel's question on beginning and with their concepts of negativity and experience. The author ended showing the contribution of both thinkers to a possible confluence between hermeneutics and speculation.

Key words: Heidegger, Hegel, beginning, negativity, experience, hermeneutics.

Doctor en Filosofía por la Ruhr-Universität (Bochum, Alemania). Profesor Adjunto en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Entre sus publicaciones cabe destacar los libros: *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes* (1998) y *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La «Fenomenología del Espíritu» de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa* (2004). En *Veritas* ha colaborado anteriormente con los artículos “La rehabilitación de la *Filosofía del Derecho* de Hegel en la filosofía hermenéutica” (2007) y “Hegel y Schleiermacher. Encuentros y desencuentros entre dialéctica especulativa y hermenéutica” (2008).

Este estudio forma parte de una investigación financiada por FONDECYT (Proyecto N° 1060664).

A lo largo del camino del pensar de Heidegger la confrontación con Hegel fue constante, aunque con énfasis diversos y saltos de continuidad. De las primeras etapas de esa confrontación, cuyo momento culminante se extiende desde 1925 hasta 1935, y que gira principalmente en torno a los conceptos de temporalidad y finitud/infinitud, me ocupó en otros estudios. A partir de 1929 Heidegger enfoca sus lecciones y escritos a la pregunta por el sentido de la metafísica, en el contexto de un viraje de su propio pensamiento hacia un nuevo comienzo. En este contexto cobra una importancia central la cuestión del comienzo del pensar, que remite de un modo directo al interrogante planteado por Hegel justo antes de iniciar la exposición de las categorías de su *Ciencia de la Lógica*: “¿Cuál debe ser el comienzo de la Ciencia?”. El mismo Heidegger escribiría muchos años después, en una carta del 2-XII-1971 citada por Gadamer, que su posición frente a la filosofía de Hegel «se conecta con la pregunta por el misterio del ‘comienzo’; esta es mucho más difícil, porque es más simple que la explicación que Hegel ofrece acerca de ello antes del comienzo del movimiento en su ‘Lógica’»¹.

El problema del comienzo se conecta, tanto en Hegel como en Heidegger, con la cuestión de la identidad y la diferencia entre el ser y la nada, pero también con la pregunta por el sentido de la negatividad en general. Esta es la principal razón por la que Heidegger se ocupa intensamente con la filosofía de Hegel en los años treinta del siglo pasado. En lo que sigue me propongo abordar el período que se inicia en 1938/9 con reflexiones fragmentarias recogidas en el volumen 68 de la edición de la *Gesamtausgabe* de Heidegger, que alcanzó a ser preparado por éste. El primer grupo de fragmentos, que lleva por título “La Negatividad”, estaba destinado, según informa el mismo Heidegger, a una exposición en el marco de un seminario de lectura sobre la *Lógica* de Hegel. De algunas anotaciones al margen se desprende que estos apuntes fueron retomados en 1941. El segundo grupo, que proviene del año 1942, es un comentario a la *Introducción de la Fenomenología del espíritu* de Hegel, estrechamente relacionado con el artículo publicado por Heidegger en *Holzwege* sobre “El concepto de experiencia en Hegel”, y con un Seminario de 1942/43 sobre la *Fenomenología* de Hegel y la *Metafísica* de Aristóteles.

Poco más de una década más tarde Heidegger retoma la confrontación con Hegel. En el semestre de invierno de 1955/56 dicta un seminario sobre la *Lógica* de la Esencia de Hegel, y al año siguiente 1956/57 vuelve a ocuparse de la *Ciencia de la Lógica*, a propósito de la

¹ H.-G. GADAMER: “Das Erbe Hegels”, en *Gesammelte Werke* IV, Mohr: Tübingen 1987, 476, nota 21.

pregunta inicial acerca del Comienzo de la Ciencia. A esta etapa corresponde la conferencia sobre “La constitución ontoteológica de la metafísica”, publicada en *Identidad y Diferencia* (1957), y la conferencia “Hegel y los griegos”, leída en 1958 en la Academia de las Ciencias de Heidelberg, y publicada en los *Wegmarken*.

Si en las primeras etapas de la ocupación de Heidegger con el pensamiento de Hegel la cuestión del tiempo ocupaba un lugar central, el período que se inicia en la segunda mitad de la tercera década del siglo pasado se enfoca hacia la historia de la filosofía en tanto que inseparable de la historia del ser. Para Heidegger, el principal significado de Hegel a este respecto consiste en pensar por primera vez la historia de la filosofía en su totalidad, y sobre todo en llevar a su consumación la respuesta que en el comienzo de la filosofía dieron los griegos a la pregunta por el sentido del ser, una respuesta que remite a algo que no es el ser, sino aquello en lo que el ser se ejerce compareciendo y a la vez ocultándose: el ente, recogido como totalidad en la unidad del *logos*, interpretado por Hegel como saber absoluto².

El olvido de la diferencia entre el ser y el ente es, según Heidegger, lo que caracteriza esencialmente a la filosofía como metafísica, y en ese sentido la historia de la filosofía ha sido desde su comienzo con los griegos hasta su consumación en Hegel la historia de la metafísica.

Frente al primer comienzo de la filosofía como metafísica, Heidegger se propone explorar los caminos que llevan a otro comienzo del filosofar, entendido ahora como un pensar no-metafísico. Este intento exige realizar, a su juicio, un salto fuera de la tradición del pensar representativo-conceptual que determina esa tradición, y, junto con ello, dar un paso atrás, al origen de la constitución ontoteológica de la metafísica, es decir al origen de la vinculación entre ontología y teología implicada en la pregunta por el ente en cuanto tal, que es a la vez el ente indeterminado en general y el ente supremo que unifica como fundamento la totalidad de los entes³. En *Identidad y Diferencia*, Heidegger afirma que el «paso atrás» (*Schritt zurück*) y no la superación (*Aufhebung*) de lo anterior, como en Hegel, determina el carácter de su diálogo con la

² M. HEIDEGGER: *Wegmarken (1919-1961)*. Gesamtausgabe (GA) 9, edit. por Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Klostermann, Frankfurt a. M. 1996 (3a.ed.). Trad. al español por H. Cortés y A. Leyte: *Hitos*. Alianza, Madrid 2000, 428, 432-438.

³ M. HEIDEGGER: *Identität und Differenz*. Neske: Pfullingen 1957. Trad. al español en edición bilingüe de H. Cortés y A. Leyte: *Identidad y Diferencia*. Anthropos, Barcelona 1990, 120/121. Cfr. al respecto el comentario de D. JANICAUD: “Heidegger-Hegel: An Impossible ‘Dialogue’?”, en R. COMAY y J. MCCUMBER (eds.): *Endings. Questions of Memory in Hegel and Heidegger*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois 1999, 26-44.

historia del pensar occidental, en tanto que apunta a pensar lo que hasta ahora no ha sido pensado en esta historia: «A diferencia de lo que ocurre con Hegel, éste no es un problema heredado y ya formulado, sino precisamente lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar»⁴.

Desde esta perspectiva cobran una nueva importancia, junto con la cuestión del comienzo, el sentido de la negatividad y de la experiencia, que producen justamente la apertura del pensar a posibilidades todavía no exploradas.

1. Comienzo

En el fragmento sobre “La Negatividad”, Heidegger se refiere a la filosofía de Hegel como un hito de la historia del pensar, que como tal no significa solamente una posibilidad a confrontar entre otras, sino que plantea una exigencia ineludible para todo pensar posterior, y particularmente para aquel que quiera o se vea impelido a proponer otro comienzo⁵. En ese sentido cita un texto de *La ciencia jovial* de Nietzsche en el que éste afirma que «nosotros los alemanes somos hegelianos, aún cuando nunca se hubiera dado un Hegel».⁶

Heidegger se refiere a la filosofía de Hegel con las palabras que éste último usa en el Prefacio a la primera edición de la *Ciencia de la Lógica*: «El

⁴ M. HEIDEGGER: *Identidad y Diferencia*, 112/113; cfr. 110/111.

⁵ M. HEIDEGGER: *Hegel, 1. Die Negativität*, (1938/39, 2. *Erläuterung der “Einleitung” zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”*). GA 68, edit. por Ingrid Schüssler. Klostermann, Frankfurt a. M. 1993. Trad. al español en edición bilingüe de D. V. PICOTTI: *Hegel*. Editorial Almagesto, Buenos Aires 2000, 12/13. Las reflexiones de Heidegger sobre un primer comienzo y otro comienzo del pensar se remontan a sus primeras lecciones y publicaciones al asumir como profesor en Friburgo. En ellas se prepara el desarrollo en profundidad de este tema, que se inicia con los manuscritos *Aportes a la Filosofía* de 1936-38. Heidegger distingue allí los dos comienzos siguiendo el hilo conductor de dos preguntas. El primer comienzo está orientado por la «pregunta conductora» *¿qué es el ente?* En cambio al otro comienzo se llega a través de la «pregunta fundamental» *¿qué es la verdad del Ser [Seyn]?* Esta última pregunta ya se sitúa, según Heidegger más allá de la metafísica. Cfr. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1936-38. GA 65, edit. por Friedrich Wilhelm von Herrmann, 1988. Trad. al español en edición bilingüe de D. V. Picotti: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Editorial Biblos, Buenos Aires 2006, 171.

⁶ F. NIETZSCHE: *Die fröhliche Wissenschaft*, en *Werke* II, edit. por K. Schlechta, Hanser, München 1966, n. 357. No es casual que Heidegger cite a Nietzsche al lado de Hegel, pues a su juicio ambos llevan la tradición metafísica anterior a su culminación y con ello también a su fin: “El primer comienzo y su fin. Hegel-Nietzsche” (*Hegel*, p.116/17). Sobre Nietzsche como último metafísico se explora Heidegger especialmente en los dos volúmenes publicados en 1961, con su nombre como título.

punto de vista más elevado, que la autoconciencia del espíritu [...] ha alcanzado sobre sí [...]»⁷. «Punto de vista» designa, según Heidegger, en general, lo que hace accesible al pensar lo suyo por pensar, es decir el ser. Para el idealismo alemán, en particular, lo por pensar o el ser sería el «pensar incondicionado», entendido como lo que no necesita de ningún punto de vista, porque todo le es accesible por completo y por doquier⁸. En otras palabras: «El punto de vista es el absoluto mismo»⁹.

El pensar incondicionado o el absoluto es, en la filosofía de Hegel, autoconciencia pura o idea absoluta. Esto significa que no hay contraposición entre el sujeto o la conciencia que piensa y el objeto pensado, pues en tal caso el pensamiento estaría condicionado por aquello que le resulta ajeno o extraño en el objeto. Ahora bien, la incondicionada referencia correlativa de sujeto y objeto, tal como se expresa en las categorías de la *Ciencia de la Lógica*¹⁰, no es algo simplemente dado, sino el resultado de un proceso, es un llegar a ser o devenir del yo pensante que realiza su identidad con su objeto. Pero este devenir es en realidad, según Heidegger, un des-devenir, que se lleva a cabo en la forma de un des-prendimiento (*Los-lösung*) de todo lo condicionado, es decir de todo lo que no es pensar puro o absoluto, y como tal, el pensar es negatividad¹¹.

¿Porqué dice Heidegger que el devenir del pensamiento en Hegel es en realidad un des-devenir, y qué tiene que ver la negatividad con este proceso? Devenir significa en Hegel que algo llega a ser lo que verdaderamente es, es decir su esencia, o que retorna a su fundamento. Lo que deviene en el sistema de Hegel es el absoluto, pero para poder desarrollar en plenitud su carácter absoluto debe comenzar por despojarlo de cualquier contenido determinado¹².

En el comienzo del sistema de la filosofía de Hegel, es decir en el comienzo de la Lógica, el pensar puro ha reducido la realidad efectiva a la nada, enajenando de sí todo lo que no sea él mismo, es decir toda diferencia con otro, y reduciéndolo a un vacío indiferenciado¹³. Ello obedece, según Heidegger, a que Hegel considera que la condición de posibilidad para que el pensar llegue a ser incondicionado es la renuncia a la diferenciación entre ente y ser, es decir la enajenación (*Enttäusserung*) en la

⁷ G. W. F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein*. (1812). *Die Lehre vom Wesen* (1813). *Gesammelte Werke* (GW) 11, edit. por Walter Jaeschke y Friedrich Hogemann, 5.

⁸ M. HEIDEGGER: *Hegel*, 30 s./31s., 70/71.

⁹ *Ibid.*, 70/71.

¹⁰ *Ibid.*, 108/09.

¹¹ *Ibid.*, 72/73.

¹² *Ibid.*, 110/11.

¹³ *Ibid.*, 120/21.

ausencia de pensamiento o el ser como una «reducción» (*Ab-ban*) y una renuncia (*Ab-sage*)¹⁴.

En ese sentido, el comienzo de la filosofía de Hegel está en correspondencia con el comienzo de la metafísica como historia del ser, que olvida la diferencia entre ente y ser. Heidegger considera que lo que Hegel denomina “ser” no es más que una determinación unilateral de aquello que en el pensamiento occidental se piensa como ser, que corresponde a lo que Hegel llama realidad efectiva, *Wirklichkeit*, y que en el Prólogo de su *Filosofía del Derecho* éste identifica con lo racional por antonomasia. *Wirklichkeit* deriva del verbo *wirken*, que significa efectuar, hacer efectivo. La historia de la metafísica pensaría desde sus orígenes griegos hasta su consumación en Hegel y Nietzsche el ser como lo que es efectivo, lo que produce un resultado predeterminado. No por casualidad la realidad efectiva de Hegel estaría en continuidad con la *enérgeia* de Aristóteles y la voluntad de poder de Nietzsche, desembocando finalmente en la era de la disposición técnica de todas las cosas¹⁵.

En el comienzo del sistema de Hegel no hay diferencia, el ser no se diferencia de la nada. Pero por otra parte -sostiene Heidegger- la filosofía en tanto que pensar exige poder pensar la diferencia entre ente y ser¹⁶, pues el olvido de la diferencia justamente la presupone como la condición que hace posible la historia de tal olvido. También en la filosofía de Hegel el pensar tiene que hacerse cargo de la diferencia como diferencia superada, y para ello recurre al concepto del devenir. El devenir es la diferencia entre el ser y la nada que no es tal diferencia¹⁷. Con ello entra en juego la negatividad como hilo conductor de la interpretación metafísica del ser expuesta por Hegel¹⁸.

2. Negatividad

Heidegger distingue el concepto hegeliano de la negatividad del suyo propio. La negatividad en Hegel se relaciona, según Heidegger, con la inquestionabilidad del pensar, que no se daría solamente en la filosofía de aquél en tanto que consumación de la metafísica occidental, sino que

¹⁴ Ibid., 70/71. Traduzco *Ab-sage* por renuncia, en vez de hacerlo por negativa como propone Dina Picotti. En general, al citar traducciones al español, introduzco cambios según mi propio criterio.

¹⁵ Ibid., 24/25-27/29, 106/107.

¹⁶ Ibid., 46/47.

¹⁷ Ibid., 40/41.

¹⁸ Ibid., 114/115-116/117.

determinaría la historia de la metafísica en general¹⁹. La historia de la metafísica se basa en la idea de que el pensar tiene que alcanzar la evidencia y de que siempre tiene que haber algo indudable que pensar para que éste se realice como tal pensar. Lo indudable es, ante todo, la referencia del pensar al ser que le determina y otorga su horizonte de pensabilidad²⁰.

La negatividad en Hegel tiene un origen y un contenido incuestionable, porque está presupuesta con el pensar como representar algo en general²¹. «Lo negativo es la *energía del pensar (absoluto)*»²². En efecto, en la medida que el pensar se expresa en juicios conlleva la negación, pues el juicio (*Ur-teil*) significa, según Hegel, una partición del concepto²³, es decir una negación de su unidad. La negación remite la conciencia desde algo hacia otra cosa. De este modo, la conciencia se vuelve relativa al objeto, del que está separada, y queda mediatizada por él. La diferencia que así surge es negada a su vez por el condicionamiento recíproco de lo diferenciado, y queda recogida en lo incondicionado. En este sentido no cabe decidir qué es primero, si la diferencia o la negatividad²⁴. «No' y conciencia son igualmente originarios»²⁵.

Recordemos en este punto que la concepción hegeliana de la negación nace de la reflexión en torno al sentido e implicaciones del predicado negativo (no-B), contenido en una predicación negativa del tipo A es no-B²⁶. La función de este predicado es excluir, pero esta exclusión no es unilateral sino recíproca, pues no solo excluye el predicado del sujeto, sino que con ello determina a la vez al sujeto en relación al predicado. En este sentido, el sujeto es lo que no es. Los conceptos forman de este modo un ámbito relacional en el que no pueden ser interpretados aisladamente, sino como diferenciaciones al interior de este ámbito presupuesto. Esta relación de mutua exclusión y complemento de dos extremos en un ámbito relacional corresponde a lo que Hegel llama «contradicción». Hegel sostiene que el entendimiento humano finito al que se atiene la tradición metafísica anterior solo atiende a los extremos aislados de la relación y los excluye, sin considerar el ámbito o concepto unitario que la fundamenta. La contradicción y su

¹⁹ *Ibíd.*, 84/85.

²⁰ *Ibíd.*, 82/83, 86/87.

²¹ *Ibíd.*, 80/81.

²² *Ibíd.*, 60/61; cfr. también 68/69, 88/89.

²³ *Ibíd.*, 56/57, 108/109.

²⁴ *Ibíd.*, 56-58/ 57-59.

²⁵ *Ibíd.*, 60/61.

²⁶ Me baso, con algunas modificaciones, en la exposición de D. BRAUER: "Die dialektische Natur der Vernunft", en *Hegel-Studien* 30 (1995), 100-104.

resultado son lo mismo que Hegel designa como «negación de la negación». La confrontación de dos conceptos que se excluyen mutuamente conduce a una tercera negación, cualitativamente nueva, que ya no es la de un concepto por otro, sino la negación de la exclusión misma, dando origen a una unidad más fundamental.

Este proceso conduce, desde el punto de vista de la conciencia, al saber absoluto, la negación incondicionada o absoluta de todo lo que se contrapone a la conciencia. Ahora bien, Heidegger sostiene que mientras en Hegel el concepto de negatividad remite a la triple diferencia de conciencia inmediata, mediata e incondicionada, es decir a un yo que representa algo de un modo incuestionable, para él apunta más bien al ámbito de lo que es cuestionable. Heidegger pone en entredicho la absolutez de la concepción de la diferencia como negación de la negación, y con ello problematiza también el ámbito del juicio y de lo lógico, que se apoya en la afirmación y la negación. La consecuencia de la asociación de la negatividad con el pensar es, a juicio de Heidegger, que no se la toma verdaderamente en serio, así como no puede tomar en serio la muerte quien cree que la vida está asegurada.

«La filosofía como *ab*-soluta, como *in*-condicional tiene que contener en sí la negatividad de modo peculiar, y sin embargo, en el fondo *no* tomarla *en serio*. La di-solución (*Los-lösung*) como conservación, la completa compensación de todo»²⁷.

Heidegger considera necesario poner en cuestión aquello que la indubitabilidad metafísica de la negatividad como indubitabilidad de la esencia y la función del pensar deja sin resolver, a saber: 1) la relación del hombre con el ser, y 2) la diferencia entre el ser y el ente. La pregunta por lo que no está resuelto plantea, entonces, la necesidad de una preparación en la cual se produzca un reblandecimiento de lo indudable, que lo convierta en algo cuestionable, y esta preparación consiste, para Heidegger, en «ver unitariamente la esencia del pensar»²⁸.

Según esta nueva forma unitaria de considerar el pensar, la diferenciación (*Unterscheidung*) de ente y ser no es una mera división o partición de algo dado en la representación, sino de-cisión (*Ent-scheidung*). ¿Pero qué o quién decide? Heidegger responde que la decisión no es de algún filósofo o sistema, sino del mismo Ser (*Sein*):

²⁷ M. HEIDEGGER: *Hegel*, 54/55, cfr. 100/101.

²⁸ *Ibíd.*, 90/91.

«El Ser (*Sein*) mismo es la *decisión* –no un *diferente* con respecto al ente para una diferenciación representativa sobrevenida objetivante y que la allana»²⁹.

Heidegger afirma que el comportamiento representativo de la metafísica respecto del ente representa algo «como» algo, por ejemplo como utensilio, animal u obra a la luz de la entidad, es decir como tal o cual género o especie de ente. Pero esta estructura del representar algo como algo a la luz de... (*im Lichte von...*) presupone el claro (*Lichtung*) en el que lo que representa, es decir el hombre, *está* de un modo que determina en general su esencia de hombre. Este claro no puede ser explicado desde el ente, sino que es *entre* el ente y el ser, el abismo, el fundamento no fundado de todo ente, la nada que es el mismo Ser, pero en un sentido muy distinto al defendido por Hegel³⁰. La nada en tanto que abismo o renuncia al fundamento no es para Heidegger lo meramente nulo en el sentido de lo ausente, ineficaz y carente de valor, sino el Ser mismo en tanto que realiza su esencia como lo anonadante abismal y abismado, posibilitando así la diferenciación entre ente y ser³¹.

«El a-bismo (*Ab-grund*): la *nada*, lo más a-bismal –el Ser (*Sein*) mismo; no porque éste [sea] lo más vacío y general, más descolorido, el último vaho, sino lo más rico, único, el centro, que no [es] mediado y por eso nunca revocable»³².

Heidegger retoma aquí el enfoque que ha comenzado a desarrollar en sus manuscritos de 1936-38 a los que tituló *Aportes a la Filosofía* y que giran en torno al Ser como *Ereignis*. Este concepto no puede traducirse simplemente como evento, acontecimiento o suceso, pues su sentido profundo apunta a la correspondencia entre el hombre y el ser, según la cual el hombre se determina como el existente en el que se clarifica el ser

²⁹ *Ibid.*, 92/93. Llama la atención que la invocación heideggeriana de la decisión como criterio diferenciador respecto de la concepción hegeliana del ser recurra al mismo concepto que Hegel usa para exponer el paso de la idea absoluta desde la Lógica hacia la Filosofía de la Naturaleza, donde adquiere la forma del espacio y el tiempo. En efecto, Hegel sostiene, en el pasaje correspondiente de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que la conclusión (*Schluss*) de la *Ciencia de la Lógica* constituye al mismo tiempo el momento en que la idea «se decide (*sich entschliesst*) a desprender libremente de sí, como naturaleza, al momento de su particularidad [...] y ser otro [...] como su propia contraimagen». Cfr. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Edit. por Friedhelm Nicolín y Otto Pöggeler. Meiner: Hamburg 1969. Traducción al español de Ramón Valls-Plana: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza, Madrid 1997, § 244.

³⁰ *Ibid.*, 96/97.

³¹ *Ibid.*, 100/101.

³² *Ibid.*, 98/99.

como tal. En *Identidad y Diferencia* lo define como «el ámbito, en sí 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»³³. En otras palabras, pensar el *Ereignis* es pensar al hombre y al ser como co-pertencientes, pensar al hombre como esencialmente referido al ser, como *Dasein*, el ahí del ser, y correlativamente pensar al ser como esencialmente referido al hombre.

En el hombre se da la apertura al ser en la que consiste el claro, el lugar despejado que deja al ser mostrarse como es. La *Lichtung* no es la luz del ser, como parece sugerirlo la etimología *Licht*, luz, sino el espacio abierto o libre en el que puede expandirse la luz. Pero así como hace posible la luz, el claro posibilita también lo oscuro, lo desconocido y misterioso. Justamente la diferencia de ser y ente es una diferencia en la que el ser se desoculta pero también se oculta. Heidegger llama a esta diferencia *Austrag*, que puede traducirse como llevar fuera o desplegar, pero también como ajustar o poner en correspondencia. Lo que se despliega es la inter-cisión (*Unter-schied*), el *entre* de ser y ente como un sobrevenir y llegar del ser al ente y como un desocultarse y ocultarse del ser en el ente. En tanto que sobreviniente, el ser se manifiesta en el ente sin quedarse en él, sino sobrepasándolo, pero a la vez sin que nada del ente le sea ajeno.

La diferencia pensada como *Austrag* que tiene lugar en la inter-cisión de ser y ente remite al *Ereignis*, el acontecimiento inicial de correspondencia entre el hombre y el ser o el pensar y el ser que inaugura la historia del ser, pero que también condiciona el inicio de la metafísica que piensa el ser desde el ente y olvida la diferencia³⁴. El *Ereignis* es así también el inicio de las épocas de la historia, en tanto que períodos de expansión de la verdad del ser, los que no se suceden simplemente de una manera cronológicamente mensurable, sino que pueden superponerse o comenzar cuando otros todavía no han acabado.

3. Experiencia

No obstante la crítica antes señalada al concepto hegeliano de la negatividad, Heidegger considera que Hegel apunta en la dirección correcta cuando en su *Fenomenología del espíritu* pone a la negatividad en relación con la experiencia como un proceso en el que la conciencia tiene que «pasar por» (*Durchmachen*) el desgarrar y el dolor de tener que

³³ M. HEIDEGGER: *Identidad y Diferencia*, 88/89.

³⁴ Cfr. *Ibíd.*, 147.

abandonar una y otra vez las certezas a las que se ha aferrado en el curso de su camino hacia la plenitud del saber³⁵. Pero por otra parte, sostiene que la forma concreta en la que Hegel aborda el concepto de la experiencia está determinado, al igual que su tratamiento de la negatividad, por el pensamiento representativo de la subjetividad absoluta. Según Heidegger, la representación está presente en la idea de que el camino hacia el saber absoluto consiste en un absolver al saber relativo de su relatividad: «La unidad de absolvencia (desprendimiento de la relación), absolver (integridad del desprendimiento) y absolución (liberación desde esta integridad) caracterizan la absolutez del absoluto. Todos estos momentos de la absolutez tienen el carácter de la representación»³⁶.

Si el absoluto solo aparece en la absolución integral de sus grados deficientes de manifestación, es decir de la mera apariencia, entonces el conocimiento del absoluto no es un mero medio, sino «el rayo mismo, a través del cual la verdad nos toca», y a la vez un «camino»³⁷. Justamente a ese camino se refiere Hegel con el concepto de experiencia. Este concepto tiene importantes antecedentes en la metafísica occidental, entre los cuales Heidegger destaca a Aristóteles y Kant. Ambos concuerdan en que la experiencia se refiere al ente accesible en forma cotidiana, pero mientras Aristóteles distingue la experiencia como capacidad de anticipar, sobre la base de observaciones anteriores, una relación constante entre dos hechos sin determinar el porqué de esta relación, para Kant solo merece propiamente la denominación de experiencia aquel saber que, más allá de la mera percepción, establece una conexión causal objetiva, es decir necesaria y universal³⁸.

El concepto hegeliano de experiencia difiere, sin embargo, de un modo esencial del de sus antecesores. Por de pronto, no se trata de acceder simplemente al ente como se da cotidianamente, sino más bien hacer surgir un «nuevo verdadero objeto», que anula el objeto anterior. Esto quiere decir que el objeto tal como se da primariamente «en sí» a la conciencia no es propiamente verdadero, porque el verdadero objeto de la experiencia de la conciencia es la «objetividad», es decir objeto *para un sujeto*³⁹, o el ser del ente en tanto que aprehendido desde el ente:

³⁵ M. HEIDEGGER: *Hegel*, 204-06/205-07.

³⁶ M. HEIDEGGER: *Holzwege (1935- 1946)*. GA 5. Klostermann, Frankfurt a. M. 1980, 6a. ed. Trad. al español por A. Leyte y H. Cortés: *Caminos del bosque*. Alianza, Madrid 1998, 132.

³⁷ M. HEIDEGGER: *Hegel*, 166/67, 196 s./197 s.

³⁸ *Ibíd.*, 212-16/213-215.

³⁹ *Ibíd.*, 218-22/219/223.

«¿Qué nombra Hegel con el término experiencia? Nombra el ser del ente. El ente ha devenido entretanto sujeto y con éste ha devenido objeto y objetividad [...] La experiencia es ahora el término del ser, en tanto que éste es aprehendido como tal desde el ente. La experiencia nombra la subjetividad del sujeto»⁴⁰.

El concepto hegeliano de la conciencia exige una «inversión» de la conciencia, lo que según la interpretación de Heidegger significa dos cosas: por una parte, el giro —propio de la subjetividad trascendental— del objeto a su objetividad en tanto que determinada subjetivamente; y por otra, el alienarse, como condición exigida para poder dirigir la mirada de la conciencia a lo incondicional, es decir para allanar el camino hacia el nuevo objeto como un regreso desde su figura más externa, que en el caso de la *Fenomenología del espíritu* es la «certeza sensible»⁴¹. En la inversión de la conciencia domina, entonces, una «intervención» que posibilita la mirada recta y pura del objeto absoluto como absoluta subjetividad. Así concebida, la recta mirada es esencialmente «especulación»: «El pensamiento especulativo hace mostrarse sistemáticamente a la conciencia en su verdad trascendental incondicionada y en este sentido es un ‘acusar’ (*Aufzeigen*), una indicación de la verdadera objetividad»⁴².

En los dos títulos de la obra de Hegel, “Ciencia de la experiencia de la conciencia” y “Ciencia de la Fenomenología del espíritu”, el genitivo tiene un sentido a la vez objetivo y subjetivo. Es decir, la ciencia no solo versa *acerca de* la experiencia o de las figuras del espíritu, sino que tiene *en* la conciencia y el espíritu al sujeto de su realización. Esta unidad de objeto y sujeto se basa en una concepción metafísico-especulativa de la conciencia en tanto que síntesis de lo que su objeto es en sí y para ella⁴³. En este sentido, el genitivo subjetivo no lo es simplemente en un sentido lógico-gramatical, sino en un «sentido enfático», pues la conciencia es esencialmente ‘sujeto’ con el significado de ‘autoconciencia’; pero cuya esencia consiste en que se sabe a sí misma, en tanto sabe al mismo tiempo su otro, es decir, el objeto»⁴⁴. La síntesis no es aquí un tercer término que une ulteriormente la «tesis» (el genitivo objetivo) con la «antítesis» (el genitivo subjetivo), sino el fundamento originario de su

⁴⁰ M. HEIDEGGER: *Holzwege*, 176.

⁴¹ M. HEIDEGGER: *Hegel*, 244-46/245-47.

⁴² *Ibíd.*, 248/49. En esta misma página relaciona Heidegger el «acusar», en tanto que mostrar o abrir la dimensión de lo incondicionado, con la doctrina kantiana de la imaginación trascendental, por cuanto, al igual que ésta, posee el doble carácter de la actividad (abrir) y de la pasividad (hacerse mostrar y aprehender).

⁴³ *Ibíd.*, 208 s./209 s.

⁴⁴ *Ibíd.*, 260/261.

unidad, «el genitivo ‘dialéctico-especulativo’»⁴⁵. Y este fundamento es, según la interpretación de Heidegger, lo esencial de la experiencia en que la conciencia se aparece a sí misma como «ciencia».

En rigor, para Hegel los recursos gramaticales del lenguaje, en la medida que sólo expresan lo universal de un modo inmediato, es decir sin exponer el proceso de su desarrollo, no pueden dar cuenta de lo esencial de la experiencia de la conciencia, que piensa en dirección contraria a toda manifestación del espíritu, es decir en dirección de retorno a sí mismo. Por ello el lenguaje lógico-gramatical debe desaparecer finalmente frente a la conciencia pensada en su verdad. Ese sería el sentido de un texto de la Filosofía del Espíritu que Heidegger cita, tomándolo de lo que durante mucho tiempo se conoció como la *Filosofía Real I* y que hoy se conoce como *Primer esbozo de sistema de Jena* (1803/04): «El lenguaje tiene que ir extinguiéndose en la conciencia, del mismo modo en que se extingue hacia fuera»⁴⁶.

Según Heidegger, Hegel concibe la autoconciencia del espíritu en referencia al *Logos* del Prólogo del Evangelio de Juan. Hegel se refugia en el cristianismo que cree en una meta final para los entes en su conjunto, pero convierte esta meta desde un punto de vista moderno en una dirección hacia la autoconciencia cierta de sí misma⁴⁷. La *metafísica generalis* de la tradición puede convertirse ahora en la metafísica propiamente tal, porque ya no es un mero «vestíbulo vacío» de aquella metafísica especial que se ocupa del ente supremo, sino que en la *Ciencia de la Lógica* se identifica con ésta en tanto que ocupación del espíritu absoluto con su pura esencia⁴⁸. Pero desde la perspectiva de la historia del ser no hay espacio para la redención, pues el intento de rescatar al hombre en el ente supremo constituye, según Heidegger, un rebajamiento del hombre en su respectividad al ser⁴⁹.

En este contexto es necesario mencionar también la interpretación que hace Heidegger de la referencia hegeliana a la «historia concebida» como el «calvario del espíritu absoluto». En el capítulo final de la *Fenomenología del espíritu* dice Hegel que la historia concebida es la unificación de la historia contingente y de la «ciencia del saber que se

⁴⁵ Ibíd. Cfr. también M. HEIDEGGER: *Holzwege*, 193 s.

⁴⁶ Heidegger cita, en *Hegel*, 262/63, a G. W. F. HEGEL: *Jenenser Realphilosophie I*. Edit. por J. Hoffmeister. Meiner, Leipzig 1932, 235.

⁴⁷ Cfr. M. HEIDEGGER: *Holzwege*, 198 s.

⁴⁸ M. HEIDEGGER: *Hegel*, 112/113. Cfr. G. W. F. HEGEL: *Wissenschaft der Logik*, 32.

⁴⁹ M. HEIDEGGER: *Beiträge zur Philosophie*, n. 256, esp. 413. Cfr. F. DUQUE: «Heideggers Konzeption der Seinsgeschichte», en H. SEUBERT (editor): *Heideggers Zwiegespräch mit dem deutschen Idealismus*. Böhlau Verlag, Köln 2003, 155-171, esp. 161-164.

manifiesta», es decir de la fenomenología como organización conceptual del recorrido del espíritu hacia la plenitud de su autoconciencia⁵⁰. La historia concebida conserva, según Hegel, las distintas manifestaciones del espíritu, tanto desde el punto de vista de su exterioridad fáctica en el mundo histórico como desde el punto de vista de la interiorización de su sentido expresado en conceptos. La interiorización conceptual significa en cierto modo la muerte, o mejor, el sacrificio de la multiplicidad de las manifestaciones espacio-temporales del espíritu, sacrificio exigido para su redención espiritual, del mismo modo que para la religión cristiana la muerte en cruz de Jesucristo es la condición que hace posible la redención del pecado asumido con su naturaleza humana. En ese sentido caracteriza Hegel la historia concebida como «el calvario» del espíritu absoluto y añade, citando a Schiller:

«del cáliz de este reino de los espíritus
rebosa para él su infinitud»

Según Heidegger, la unificación a la que se refiere Hegel en el pasaje sobre el calvario del espíritu absoluto remite a las dos lecturas que pueden hacerse de la *Fenomenología del espíritu*: la que corresponde a la perspectiva de la «conciencia natural» que hace la experiencia de la conciencia, y la que corresponde a la perspectiva de los que Hegel denomina «nosotros», o sea, los que han alcanzado el saber absoluto como resultado de aquella experiencia. Heidegger considera que la unificación mencionada al final de la *Fenomenología* no sería otra cosa que la pérdida de uno de los dos extremos de la relación, a saber el de la conciencia natural finita, en aras de la «Parusía del absoluto»⁵¹.

4. Hacia una hermenéutica especulativa

Más de un intérprete de la obra de Heidegger ha sostenido que, a pesar de la posición crítica de éste respecto del pensamiento dialéctico-especulativo, su filosofía implica un retorno a aspectos esenciales de la

⁵⁰ G. W. F. HEGEL: *Phänomenologie des Geistes*. GW 9, edit. por W. Bonsiepen y R. Heede. 1980, 433 s. Traducción al español de W. Roces con la colaboración de R. Guerra: *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México/Buenos Aires 1966, 473.

⁵¹ M. HEIDEGGER: *Holzwege*, 197-200. Según Bernasconi esta interpretación no tiene en cuenta que para Hegel la unificación no apunta a una negación unilateral de lo finito, sino más bien, por el contrario, a conservar lo finito en lo infinito, y por lo tanto a no renunciar a ninguna de las dos lecturas en aras de la otra. Cfr. R. BERNASCONI: “We philosophers’: *Barbaros mêdeis eisitō?*”, en *Endings*, 88-91.

posición de Hegel, especialmente en lo que concierne a su interpretación de la historia, como referida a un acontecer del ser que trasciende la subjetividad humana particular⁵².

Otros comentaristas señalan que lo esencial de la crítica de Heidegger a la tradición metafísica no es aplicable en el mismo sentido a Hegel⁵³. En efecto, cabe destacar, por ejemplo, que a pesar de que Heidegger considera a Hegel como la expresión culminante de la metafísica, éste rechaza tajantemente la tradición que rigidiza la razón en un lenguaje enunciativo que pretende exponer la verdad mediante formulaciones fijas y excluyentes. Finalmente una tercera línea de interpretación, que a mi juicio es la más fecunda, y a la que Hans-Georg Gadamer ha contribuido de un modo decisivo, muestra que, a pesar de sus reparos contra la dialéctica de Hegel, el pensamiento de Heidegger puede alcanzar una proyección insospechada si es capaz de conectar los impulsos que nacen de su dimensión hermenéutica con algunos de los motivos profundos del pensamiento especulativo representado por Hegel⁵⁴. Por lo demás el mismo Heidegger ha advertido sobre el peligro de ocaso que se cierne sobre la filosofía si es que permanece enredada en una posición dicotómica y excluyente respecto de la metafísica del idealismo: «O rechazo ciego (= irrazonable) de la metafísica absoluta, o una igualmente ciega repetición, y ello en la mala forma de la acomodación a las necesidades de la época»⁵⁵.

Cuando Heidegger contrapone a la superación hegeliana de la tradición filosófica el paso atrás como un retroceder hacia lo todavía no pensado en esa tradición, ¿hace acaso otra cosa que reafirmar aquello que distingue desde sus orígenes a la filosofía respecto de cualquier otro modo de saber, y que consiste en interpretar la realidad desdoblándola en

⁵² Cfr. por ejemplo, K. LÖWITH: *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Trad. al español de F. Montero. Rialp, Madrid 1956, 123, 185; M. HAAR: "The History of Being and Its Hegelian Model", en *Endings*, 45-56.

⁵³ J. VAN DER MEULEN: *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*. Anton Hain, Meisenheim 1953; W. MARX: *Heidegger und die Tradition. Eine problemschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Sein*. Kohlhammer, Stuttgart 1961.

⁵⁴ Cfr. por ejemplo, W. SCHULZ: "Anmerkungen zur Hermeneutik Gadamers", en *Hermeneutik und Dialektik*. Hans-Georg Gadamer zum 70. Geburtstag. Mohr, Tübingen 1970, 311; O. Pöggeler hace notar que si Heidegger pretendía criticar la lógica hegeliana, debería haber mostrado el fracaso de su doctrina de la idea, incapaz de dar cuenta de la idea del bien de una manera que esté a la altura de los desarrollos sobre la eticidad de la época de Jena, y en particular de la *Fenomenología del espíritu*. Este fracaso plantea, a juicio de Pöggeler, la tarea de desarrollar una lógica de las ciencias sociales o una lógica hermenéutica. Cfr. O. PÖGgeler: "Hegel und Heidegger über Negativität", en *Hegel-Studien* 30 (1995), 161 s.

⁵⁵ M. HEIDEGGER: *Hegel*, 284/85.

dimensiones y relaciones que escapan a la mirada común y que por lo mismo deben ser justificadas siempre de nuevo? Lo propio del pensar filosófico es tomar distancia reflexiva de la realidad, para interpretarla sin reducirla a las representaciones habituales que nos hacemos de ella, sino procurando descubrir y entrar en correspondencia con las exigencias que de ella provienen. Por esta vía la reflexión conduce a la especulación, cuyo sentido profundo no es solamente el de captar un fundamento unitario de todo los entes, sino sobre todo el de ir más allá de los límites más o menos estrechos y rígidos que la propia reflexión introduce en la consideración pensante de las cosas y de su mismo ejercicio. En este sentido, la filosofía de Heidegger es también un pensar especulativo, que ve en el *Ereignis* al acontecer fundante y a la vez carente de fundamento en el que el ser comparece y se oculta en mutua correspondencia con la existencia finita del hombre.

Heidegger inicia una nueva especulación, ciertamente diferente y en gran medida opuesta al de la metafísica griega y moderna a la que Hegel lleva a su culminación. Esta diferencia se nutre en parte del modo de pensar hermenéutico, cuyo origen es anterior e independiente de la tradición filosófica, pero que ha sido recogido y profundizado por la filosofía contemporánea, gracias a la influencia decisiva del propio Heidegger. La hermenéutica es un saber que no está orientado primariamente a la determinación de la objetividad de las cosas, sino al sentido que ellas tienen para el hombre que se relaciona con ellas desde su condición histórica finita y preocupada de su propio ser.

Esta forma de pensar, que a una mirada superficial podría parecerle incompatible con la filosofía especulativa en el sentido hegeliano, resulta tener, sin embargo vínculos profundos con éste en más de un aspecto. Por de pronto, es un saber que, como lo muestran los desarrollos de Hans Georg Gadamer en *Verdad y Método*, se realiza como una experiencia abierta a nuevas experiencias que no constituyen una acumulación de informaciones en sentido positivista, pero tampoco se diluyen en la indeterminación de la multiplicidad de interpretaciones carentes de estructura, sino que conducen al encuentro de una verdad compartida mediante la superación de puntos de vista unilaterales, y la creación de nuevos conceptos y lenguajes que permiten descubrir sentidos aún no revelados e instaurar formas de convivencia todavía no exploradas. Aunque este saber no acepte la pretensión de una dialéctica especulativa que culmine en el saber absoluto de una subjetividad completamente transparente y cierta de sí misma, es dialéctica en tanto que, a través de la confrontación dialogal de las ideas, el pensar se pliega al movimiento de las cosas mismas recogido en las palabras a través de las cuales el ser de las cosas deviene ser para la conciencia sin quedar

reducido a ésta. El lenguaje de la experiencia hermenéutica también es especulativo en la medida que el sentido finito, es decir a escala humana que en él comparece, remite a una infinitud de sentido por comprender que lo trasciende, asignándole la relatividad de lo que no se identifica sin más con el todo, pero reconociéndole al mismo tiempo el valor imperecedero de ser revelación o manifestación más o menos parcial, aunque no por ello menos verdadera, de ese todo.

Desde el punto de vista de la hermenéutica especulativa el nuevo comienzo del filosofar no es algo que queda reservado a la crítica de la metafísica realizada por Heidegger, sino más bien un movimiento que se reanuda de formas muy diversas y con distinto grado de profundidad cada vez que se pone en juego un auténtico pensar filosófico. La negatividad inherente al curso de las experiencias humanas no queda superada en un proceso lógico necesario que, a través de la negación de la negación encauza la aventura de pensar por derroteros finalmente ciertos e incuestionables, sino que mantiene a ésta siempre en suspenso, rodeada de obscuridades que la dejan perpleja sin paralizarla, la ponen en vilo sin aniquilarla, le hacen perder el equilibrio para inmediatamente recuperarlo y avanzar con paso vacilante y a la vez decidido en búsqueda de la verdad. Hegel y Heidegger representan dos extremos de este difícil equilibrio, entre los cuales no hay que optar en forma excluyente, ni pretender encontrar un término medio perfectamente equidistante. Su principal aporte para una filosofía actual es inspirar y prevenir frente a las miradas unilaterales que amenazan anquilosar o disolver el esfuerzo de pensar.

Sumario: 1. Comienzo; 2. Negatividad; 3. Experiencia; 4. Hacia una hermenéutica especulativa.
--