



Heidegger y la filosofía actual

*Juan Manuel del Moral**

La figura de Martin Heidegger en el panorama de la filosofía actual ha sido muy controvertida. Desde la publicación de *El ser y el tiempo* (1927) su nombre comenzó a figurar en forma constante en la literatura filosófica a lo largo de todo este siglo. La obra de Heidegger editada hasta el momento—constituida en su mayor parte por sus conferencias y cursos impartidos en Friburgo— ha circulado por casi todas las corrientes filosóficas actuales. Heidegger ha sido leído e interpretado por autores marxistas, neopositivistas, neokantianos, neotomistas,

estructuralistas, existencialistas... en fin, prácticamente desde todos los perfiles del pensamiento contemporáneo. En muchas ocasiones se le ha etiquetado como un pensador anacrónico que pretende revivir la metafísica en una época en que ésta es considerada en gran medida cosa del pasado. Pero también lo contrario, la obra heideggeriana ha sido ponderada como un pensamiento clave del siglo xx, cuya reflexión sobre el sentido actual de la filosofía marca en distintas direcciones la pauta del pensar contemporáneo. En especial, dentro de la corriente fenomenológica, a la cual origi-



IZTAPALAPA 33

EXTRAORDINARIO DE 1994, pp. 31-50

* Profesor investigador del Departamento de Filosofía de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana.

nariamente pertenece, Heidegger ha creado toda una escuela de pensadores que se instalan en su misma dirección y cultivan su misma problemática filosófica. Eugen Fink, Wilhelm Szilasi, George Gadamer, Paul Ricoeur, son, entre otros, sus principales exponentes.

No es mi propósito, desde luego, llevar a cabo una especie de caracterización o diagnóstico del quehacer filosófico contemporáneo para ubicar la figura de Martin Heidegger en su contexto; tampoco pretendo entrar en discusión sobre la pertinencia o no pertinencia de ninguna de las críticas de que ha sido objeto. En lugar de ello, sólo me propongo abordar esta cuestión: la tarea actual que Heidegger le asigna al pensar a partir de su crítica a la metafísica como *olvido del Ser*, y su polémica con Hegel sobre el significado y sentido de la historia del pensamiento occidental; por ser Hegel, para Heidegger, la figura en que la metafísica alcanza su consumación propiamente dicha.

Ahora bien, la interpretación heideggeriana de la metafísica como *olvido del Ser* hace acto de presencia desde *El ser y el tiempo* bajo el título de *destrucción de la historia de la ontología*, pero desafortunadamente corresponde a la parte del proyecto que Heidegger no desarrolló, por las razones que más tarde aduce en la *Carta sobre el humanismo*: porque el pensar falló, porque no pudo dar el paso a la verdad del ser con ayuda del habla de la metafísica. No obstante, la idea de la destrucción de la historia de la ontología se conserva para siempre en el pensamiento heideggeriano, y a raíz de la importancia creciente que Heidegger le confiere a la *esencia metafísica de la racionalidad científico-técnica*, acaba por ocupar un lugar central; al margen por completo del proyecto

original de la *analítica existencial de El ser y el tiempo* que Heidegger abandonó. Pero la relación entre la destrucción de la historia de la ontología y la esencia metafísica de la técnica, tal y como Heidegger la plantea, se aclara en buena medida si se comienza por analizar la pregunta que el propio Heidegger se hace acerca de la procedencia del dominio de la técnica en la época moderna. De esta suerte, la exposición del tema central que me ocupa: la actualidad del pensar a partir de la interpretación de la metafísica como olvido del Ser, se inicia con el tema de la modernidad, para emprender, hasta un segundo momento, el análisis de la crítica a Hegel.

En el ensayo titulado "La época de la imagen del mundo", Heidegger sostiene que "el proceso fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen, donde la palabra imagen significa: la hechura del elaborar representador del hombre".¹ Agrega además que paralelamente a esa conquista el hombre se convierte en sujeto, con lo que "comienza aquel modo de su ser que ocupa el dominio de la potencia humana como ámbito de medida y ejecución para la dominación de la totalidad de lo existente".² A partir de estos dos rasgos esenciales, se comprenden, según Heidegger, los fenómenos fundamentales de la ciencia, la técnica y el subjetivismo modernos, desde la perspectiva en que la metafísica le confiere fundamento a una época y la determina de manera radical. Pues la ciencia, la técnica y el subjetivismo son aquellos fenómenos de la modernidad que dominan estos tres aspectos fundamentales: la interpretación del ser, el sentido de la verdad y la posición del hombre en el mundo.

Una mala lectura de lo que Heidegger sostiene so-

bre la ciencia moderna nos podría conducir a pensar que sus tesis y argumentaciones pretenden negar la importancia y el valor de la ciencia, en aras de la exaltación de un pensamiento metafísico o místico. Sin embargo Heidegger no desconoce la validez de la ciencia como conocimiento riguroso y efectivo ni tampoco va en contra de la eficacia práctica de la técnica emanada de la racionalidad científica. Heidegger ve solamente en la ciencia y la técnica modernas el signo distintivo de la configuración de una época cuyo despliegue alcanza al hombre contemporáneo. El significado ontológico de la racionalidad científico-técnica es por consiguiente el único aspecto del que se encarga.

Pero la dimensión ontológica de la ciencia como fenómeno esencial de la modernidad es la dimensión del advenimiento de una figura del mundo que no tiene precedentes en la tradición. La modernidad se caracteriza por su ciencia, no en el sentido superficial de que ésta desempeñe una actividad importante mucho más que en otras épocas, sino en el sentido radical de que la ciencia participa de una manera decisiva en la formación y desarrollo del mundo moderno. El papel que juega la ciencia en la configuración de la modernidad es, por eso, el único punto hacia donde se dirigen todas las reflexiones de Heidegger, en el orden en que titula su empresa como búsqueda de los fundamentos metafísicos de una época del mundo.

Ahora bien, ya sea que afirmemos que la ciencia es una expresión de la comprensión moderna del Ser, o a la inversa, que sostengamos que de ella, junto con otros fenómenos esenciales, emana dicha comprensión, lo importante estriba en que la función que juega en la configuración de la época moderna consiste precisamente en que la racionalidad científica tiene lugar

como un modo determinado de interpretar y experimentar el mundo. Heidegger dice que la esencia de la ciencia moderna descansa en la investigación y que “el conocer como investigación tiene en cuenta lo existente para saber cómo y hasta dónde puede ponerse éste a disposición del representar... La investigación —agrega— dispone de lo existente si puede contar de antemano con él en su transcurso futuro o *a posteriori* como pasado”... Entonces, “la naturaleza y la historia pasan a ser objeto del representar explicativo. Sólo aquello que de esta suerte se convierte en objeto ‘es’, es decir se tiene por existente. La ciencia como investigación llega cuando el ser de lo existente se busca en tal objetividad”.³ A través de estas afirmaciones, Heidegger nos ofrece el concepto esencial de la interpretación del Ser que subyace a la racionalidad científico-técnica que introduce la modernidad.

La comprensión del mundo como representación es, así, el fundamento ontológico sobre el que gravita la ciencia moderna, junto con su proyecto esencial de verdad. Pues allí donde “representar significa dejar contraponerse la cosa en cuanto objeto”,⁴ la verdad —nos dice Heidegger— pasa a ser concebida esencialmente como exactitud del representar, de manera similar, allí donde el mundo es nuestra representación, el hombre se constituye en sujeto y la totalidad de lo existente se busca y se encuentra en la condición de imagen y objetividad. La modernidad, como fenómeno total, involucra todas estas configuraciones, las cuales se producen cada una como correlato de las demás.

A todo esto, quisiera destacar por lo pronto lo siguiente. Queda claro que el fenómeno decisivo de la aparición de la modernidad radica —para Heidegger— en la posición que el hombre pasa a ocupar

como “medio de referencia” de todo lo existente. Dice en el mismo ensayo que hemos venido citando: “...el mundo en su totalidad se convierte en aquello que se determina a partir de su disposición para el representar (y el elaborar) humano. Es así como el hombre se transforma en sujeto, es decir adopta la postura decidida y asegurada por él como el terreno de un posible desenvolvimiento de la humanidad”.⁵ Sin embargo, todavía no queda claro qué quiere decir Heidegger con que “el mundo en su totalidad es la hechura del elaborar representador humano” y, menos aún, qué consecuencias acarrea esta definición del mundo moderno para la determinación del sentido de nuestra actualidad, a los ojos de Heidegger. Creo, pues, que debemos ante todo tener en la mira esta cuestión: ¿hasta dónde la modernidad funda una época, es decir, hasta dónde llega el influjo de lo que Heidegger denomina su determinación metafísica como etapa de la historia del Ser?

Quisiera remitirme a dos lugares de la obra de Heidegger, en donde se encuentra planteada como problema central la tarea del pensamiento contemporáneo, en función del sitio que ocupa dicho quehacer con respecto al horizonte histórico de la modernidad; me refiero al texto *¿Qué significa pensar?* y al ensayo titulado “El final de la filosofía y la tarea del pensar”. En ambas partes Heidegger nos presenta, de hecho, las mismas tesis, a saber: el desarrollo de las ciencias tecnificadas como el fenómeno esencial que domina nuestra época y la tarea que le está destinada a la filosofía dentro de este contexto, toda vez que la metafísica ha devenido pensamiento científico-técnico y alcanzado, a partir de esta figura, “la reconcentración de sus posibilidades más extremas”. No es difícil ad-

vertir, según esto, que para Heidegger la realidad actual pertenece al mismo ámbito de la configuración abierta por la modernidad, en el orden en que uno de sus fenómenos esenciales, el desarrollo de la ciencia tecnificada, domina hoy en día el desenvolvimiento de la humanidad a nivel mundial. Sin embargo, es menester precisar el significado específico que tiene nuestra actualidad, desde la perspectiva de su relación histórico-ontológica con la Edad moderna. Hace falta, por lo tanto, introducir dos tesis más: la caracterización heideggeriana de nuestra época como “final de la metafísica” y el final de la metafísica como consumación de la modernidad.

En efecto, para Heidegger fin de la metafísica y concentración de sus posibilidades más extremas constituyen uno y el mismo fenómeno. De tal suerte que la diversificación de la filosofía en ciencias, o lo que es igual, la emancipación y el desprendimiento de las ciencias especiales del campo de la filosofía, en donde tienen su origen, representan la consumación de lo que la Edad moderna introdujo como proyecto metafísico fundamental, es decir, como figura real de la historia del mundo (del destino del Ser). Por eso es que la interpretación heideggeriana del final de la metafísica no alude al acabamiento de una disciplina filosófica especial, mediante su transformación en ciencias, como mero fenómeno epistemológico, sino al “triumfo del equipamiento de un mundo sometido a los mandatos de la ciencia tecnificada”,⁶ o lo que es lo mismo, al “comienzo de la civilización mundial, en cuanto ésta se basa en el pensar del Occidente europeo”.⁷ Fin de la metafísica es, en suma, la consumación de la modernidad como surgimiento de la era de la técnica.

La identificación del advenimiento de la técnica con base en fundamento metafísico que introduce la modernidad, como figura de la Historia del Ser, es la interpretación de la esencia de la técnica como final de la metafísica moderna, en el sentido de su consumación y realización plenas. Pues si “el proceso fundamental de la Edad moderna es la conquista del mundo como imagen”, si “la palabra imagen significa la hechura del elaborar representador” y si en este contexto “el hombre lucha por la posición en la que él puede ser quien da la medida a todo lo existente”,⁸ entonces la Edad moderna tiene su consumación en la aparición y desarrollo de la técnica como fenómeno totalizador que introduce el comienzo de la civilización mundial, en el sentido de ofrecer la cabal realización del mundo en su totalidad como “la hechura del elaborar representador humano”. No obstante, advierte Heidegger, la esencia de la técnica en cuanto tal, es decir, su significación como fenómeno ontológico que reúne los elementos y factores esenciales de la época actual, en tanto que consumación de la modernidad como fin de su postura metafísica, es algo que aún no ha sido pensado ni reflexionado a fondo por nadie.

“La esencia de la técnica penetra nuestra existencia en una manera que apenas sospechamos”.⁹ Aunque la configuración actual de las ciencias pertenece a la esencia de la técnica como a su suelo y fundamento propios, de todos modos la técnica no ha sido suficientemente comprendida como el fenómeno esencial que da cuenta de la comprensión pensante y actuante del Ser en el mundo contemporáneo. No se trata —advierte Heidegger— de que la técnica, como producto del pensar y actuar humanos, no haya sido hasta el momento considerada y evaluada desde el trasfondo

de sus implicaciones económicas, políticas, morales y hasta religiosas, sino de que su significación en el amplio sentido en que determina y traza la medida de la estancia actual del hombre en el mundo continúa hasta el momento incierta e indeterminada. “La esencia de técnica está, pues, situada dentro de lo que desde siempre y ante todo da qué pensar.”¹⁰ Por eso el quehacer esencial que Heidegger le atribuye a la filosofía en la época presente es la dilucidación de la esencia de la técnica como un problema ontológico. Por eso también la expresión “final de la metafísica” quiere decir “concentración de sus posibilidades más extremas”, en tanto que dicha concentración no concierne puramente a la comprensión y consignación del Ser llevada a cabo por la filosofía, sino a la comprensión del Ser viva y actuante que deviene, configura y domina la realidad fáctica del mundo y traza un segmento del camino de la historia, entendida ésta como Destino del Ser.

Obviamente todo esto no tiene nada que ver con una labor edificante de la filosofía, en el sentido superficial en que se habla de “la reivindicación moral de un mundo que por el alto grado de tecnificación que lo domina ha deshumanizado al hombre”. Ya en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger se previene muy bien de ser interpretado de esa manera; dice: “...el pensar de *El Ser y el tiempo* va contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que un pensar tal se vaya del otro lado de lo humano y preconice lo inhumano, defienda lo deshumano y degrade la dignidad del hombre. Se piensa contra el humanismo porque no coloca la humanidad del hombre lo suficientemente alto...”,¹¹ —para Heidegger, en la dimensión en la que el hombre aparece como aquel ente que

custodia y resguarda el develamiento del Ser. Está, pues, muy lejos del pensamiento heideggeriano el humanismo de corte moral o antropológico. La tarea del pensar actual, a la que Heidegger se refiere, desplaza la figura del hombre como centro de ocupación de la filosofía, para prestar atención a la historia como Destino del Ser y la existencia humana como perteneciente a ese Destino. A esto y a ninguna otra cosa alude Heidegger cuando tales como: "el hombre no 'posee' la libertad como propiedad, sino que ocurre, en máximo grado, lo inverso: la libertad, el *Dasein* ex-sistente y de-velador- posee al hombre, y esto en forma tan originaria que únicamente ella confiere a una humanidad esa referencia (hacia el Ser) que caracteriza y fundamenta toda historia... Sólo el hombre ex-sistente es histórico".¹² Pues la historia, para Heidegger, es "el destino en que el Ser mismo se ilumina en lo existente y reclama una esencia del hombre que, en virtud del destino, tiene su curso en el modo como la preserva en el Ser y en como se aparta de él".¹³ "La historia es acontecer (advenimiento) de aquello que no ha dejado de ser."¹⁴ Por eso el quehacer del pensamiento actual no puede cifrarse —para Heidegger— en la postura del hombre como sujeto, fundada por la modernidad, sino en el punto límite de esta postura, signada y determinada profundamente por la esencia de la técnica, cuyo origen se despliega con ella misma.

Pero la comprensión de la esencia de la técnica depende de la comprensión del significado metafísico de la racionalidad moderna. Para Heidegger el ocultamiento de la esencia de la técnica y el olvido metafísico del ser pertenecen al mismo género de cuestiones. La clave para la comprensión de esa común per-

tenencia se aloja —como lo veremos más adelante— en el análisis de la constitución onto-teológica de la metafísica. Pero antes de llegar a ese punto es menester detenernos en lo que Heidegger entiende por olvido metafísico del ser.

En la *Carta sobre el humanismo* escribe: "El ser es más amplio y lejano que todo ente, y sin embargo, más cercano al hombre que cualquier ente... El ser es lo más cercano. Pero la cercanía le queda al hombre holgada... alejada. El hombre por lo pronto se atiende siempre al ente y solamente al ente. Pero cuando el pensar se representa al ente como ente, se refiere no obstante al ser. Pero piensa siempre el ente como tal y no el ser como tal. La pregunta por el ser queda siempre siendo la pregunta por el ente... La filosofía, aun allí donde se hace crítica —como en Descartes y Kant— sigue siempre la vía de la representación metafísica. Ella piensa desde el ente y con dirección al ente, lanzando de paso y de soslayo una mirada al ser. Pues a la luz del ser está toda salida del ente y todo retorno a él".¹⁵

Según lo que acabamos de leer, la metafísica incurre en una manifiesta omisión del ser en cuanto tal, porque desde su primera configuración como filosofía primera en Aristóteles concibe el ser sólo desde el ente y con dirección a él. Tal afirmación no sería sin embargo tan problemática si no fuera porque demanda la necesidad de pensar el ser de otro modo y ya no como fundamento del ente. La historia de la metafísica es, en efecto, la historia de los distintos modos en que la relación ser-ente ha sido articulada y propuesta como una relación real y necesaria. La reflexión metafísica sobre el ser ha sido la reflexión sobre la unidad y mutua determinación de ambos conceptos. Pero,

¿acaso resulta posible pensar el ser de otra manera? “Ser es siempre el ser de los entes”, dice el mismo Heidegger en *El ser y el tiempo*. Parece, en principio, una inconsecuencia pretender separar al uno del otro. Dejemos, sin embargo, abierta por lo pronto esta cuestión para abordar otro aspecto que también resulta sobresaliente en la *Carta sobre el humanismo*.

El pensamiento heideggeriano ha sido a menudo dividido en dos etapas: la etapa de *El ser y el tiempo*, esto es, la del proyecto de la llamada ontología fundamental como ontología del ser ahí (el hombre) en tanto que fundamento de toda posible ontología, y la etapa de lo que se conoce como el “último Heidegger”, que abandona la analítica existencial del *Dasein* para reemplazarla por una ontología del lenguaje. La *Carta sobre el humanismo* nos permite advertir, sin embargo, que a pesar de ese abandono y sustitución no existe ningún cambio sustancial en el pensamiento heideggeriano. Las nociones de develamiento y claro de lo abierto que tantas dificultades entrañan en el discurso del Heidegger tardío tienen su fundamento en el concepto fenomenológico de *Dasein* o ex-sistencia de *El ser y el tiempo*. Oigamos de nueva cuenta lo que dice la *Carta sobre el humanismo* acerca de este término: “El estar en el despejo del ser, lo llamo yo la ex-sistencia del hombre. Sólo al hombre pertenece este modo de ser. La ex-sistencia así entendida no es únicamente el fundamento de la posibilidad del intelecto, *ratio*, sino que la ex-sistencia es aquello en lo cual la esencia del hombre conserva la procedencia de su determinación”.¹⁶ Pero, ¿por qué el concepto de *Dasein* o ex-sistencia es un concepto fenomenológico? Y todavía más: ¿conserva ese mismo carácter la noción de “claro de lo abierto” empleada por Heidegger mu-

chos años después? ¿Qué relación guardan estos términos con la fenomenología, tal y como fue fundada por Husserl, sobre todo cuando se sabe que Husserl, a quien está dedicado *El ser y el tiempo*, no aceptó la obra con muy buenos ojos?

La respuesta a estas cuestiones nos la da el propio *El ser y el tiempo*. Heidegger dedica a la explicación del carácter fenomenológico de la investigación desarrollada en aquél gran parte de la introducción. Lo primero que subraya es que la fenomenología “significa primariamente el concepto de un método”.¹⁷ ¿En qué consiste este método? En “permitir ver lo que se muestra tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo”.¹⁸ De manera manifiesta, pues, Heidegger suscribe parte del sentido esencial de la noción husserliana de fenomenología, como el procedimiento que consiste en el “retroceso a las cosas o estados de cosas mismos en la experiencia y en la intelección primigenias”,¹⁹ o bien, como el método cuyo principio fundamental sostiene que “toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente en la ‘intuición’ hay que tomarlo simplemente como se da, pero también dentro de los límites en que se da”.²⁰ En lo que concierne al sentido del “mostrarse originario”, Heidegger continúa, por lo visto, la escuela de Husserl; pero al mismo tiempo se aparta de ella en la medida en que cuestiona que el asunto esencial de la filosofía fenomenológica sea la subjetividad trascendental, y esto lo hace precisamente al hilo de la exposición del significado ontológico del concepto de develamiento.

Sin la pretensión de querer agotar en una cuantas líneas el significado profundo de este término, po-

drían elegirse algunas afirmaciones de Heidegger como claves de su comprensión: "El hombre es esencialmente de tal modo que es el 'allí', esto es, el despejo del ser."²¹ "Todo trabajo y ejecución, toda acción y cálculo está y se mantiene en lo abierto de un ámbito, dentro del cual el ente en lo que es y como es se pone propiamente y se vuelve expresable."²² "El no encubrimiento es, por así decirlo, el elemento en cuyo seno tanto el ser como el pensar son el uno para el otro y son lo mismo."²³ Resulta, entonces, que lo que Heidegger entiende por develamiento no es el ser concebido como presencia de lo presente (concepción que, según él, pertenece a la esencia de la metafísica), sino el "elemento en el que pueden ser lo que son el ser, el pensar y la misma verdad".²⁴ Heidegger llega al extremo de decir: "Presencia sólo la hay en el terreno de lo abierto. Con el término develamiento (*alétheia*) lo abierto está bien nombrado, pero no pensado como tal".²⁵ Resulta, además, que el libre claro de lo abierto no es pensable desde la metafísica, porque la metafísica se constriñe a interrogar lo presente (el ente) en dirección a su estado de presencia, es decir, omite la diferencia ser y ente, o lo que es lo mismo, pregunta sobre el ser a partir del ente y no sobre el ser en cuanto tal.

Pero dejemos para más adelante la aclaración completa del olvido metafísico del ser y detengámonos por un momento a reflexionar sobre la noción de develamiento, tal y como es formulada por el propio Heidegger. Parece claro que su empeño en librarnos de la confusión de este concepto con el de presencia pretende a toda costa preservar nuestra comprensión del carácter originario del develamiento; prueba de ello es que en "El final de la filosofía y la tarea del pensar" Heidegger llegué a afirmar que lo que esta

palabra nombra es un "proto-fenómeno". Lo dado originariamente es el develamiento porque el libre claro de lo abierto es la dimensión en donde estamos instalados ya siempre, pero esta originariedad no nos pertenece a nosotros como una propiedad de nuestra subjetividad, sucede en todo caso lo inverso: nosotros pertenecemos a ella. He aquí la razón por la que Heidegger renuncia al carácter egológico de la fenomenología husserliana. Las alusiones hechas a Husserl en "El final de la filosofía y la tarea del pensar" son a este respecto muy ilustrativas; tomemos como muestra solamente ésta: "Para Husserl, lo mismo que para Hegel, y de acuerdo con la misma tradición (el asunto de la investigación filosófica) es la subjetividad de la conciencia... La reducción trascendental a la subjetividad absoluta ofrece y asegura la posibilidad de fundar, en la subjetividad y mediante ella, la objetividad de todas las cosas (el ser de ente), en aquello que su estructura y contenido tienen de válido, es decir, en su constitución. De este modo, la subjetividad trascendental se confirma como el único ente de valor absoluto".²⁶ Pero la subjetividad y la sustancialidad son para Heidegger el asunto propio de la filosofía como metafísica, es decir, aquel modo de concebir el ser que está cerrado a la posibilidad de pensar el develamiento en cuanto tal. La fenomenología heideggeriana se ofrece, por ello, como una fenomenología no egológica.

Ahora bien, dejemos de lado el punto relativo al sentido fenomenológico del pensamiento heideggeriano y prestemos atención a la aparición del nombre de Hegel en la última cita que acabamos de hacer: Heidegger sostiene que también para Hegel la subjetividad representa el asunto propio de la investigación

filosófica; es decir, Hegel también se inscribe en la tradición moderna dentro de la cual la subjetividad se presenta y establece como fundamento ontológico de la totalidad de lo existente. Esto quiere decir, argüye Heidegger, que “para Hegel el ser del ente, el estado de presencia de lo que está presente, está patente tan sólo, pero desde ese momento en su plenitud, cuando este estado de presencia como tal se hace presente por sí mismo en la Idea absoluta”.²⁷ Heidegger se apoya en la misma *Fenomenología del espíritu*, cuando dice Hegel allí: “todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto”.²⁸ De ahí que la idea hegeliana de lo absoluto como sujeto sea el punto que se repita constantemente a lo largo de la obra de Heidegger cuando se trata de Hegel. Sin embargo, no es “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, texto del que nos hemos servido hasta el momento, el lugar en donde aparece desarrollada de manera minuciosa la interpretación heideggeriana de Hegel, sino el libro que lleva por nombre *Identidad y diferencia* y cuya primera edición data del año de 1954.

Identidad y diferencia es el título bajo el que se publicaron dos conferencias independientes dictadas por Heidegger en momentos distintos, pero que tienen propósitos reflexivos comunes. Sin lugar a dudas uno de esos propósitos concierne a la determinación del significado y valor del pensamiento de Hegel dentro de la historia de la filosofía. Así, la conferencia que lleva por encabezado “La constitución onto-teológica de la metafísica” emprende expresamente una discusión con Hegel sobre el objeto de la filosofía y sobre el sentido de su historia; mientras que la otra, titulada “El principio de identidad”, menciona a He-

gel en un punto tan esencial al desarrollo de su contenido que constituye el complemento de la primera en lo que respecta a la serie de puntualizaciones que hace Heidegger en relación con la distancia que mantiene con el pensamiento hegeliano en general.

Partamos, pues, de la única página que habla expresamente de Hegel en “El principio de identidad”. Dice ahí Heidegger: “El pensamiento occidental ha precisado más de dos mil años para que la relación de lo mismo consigo mismo que reina en la identidad y se anunciaba desde tiempos tempranos, salga decididamente y con fuerza a la evidencia como tal mediación, así como para encontrar un lugar a fin de que aparezca la mediación en el interior de la identidad. Pues la filosofía del idealismo especulativo, preparada por Leibniz y Kant, y mediante Fichte, Schelling y Hegel, fue la primera en fundar un lugar para la esencia en sí misma sintética de la identidad. Tal lugar no puede ser mostrado aquí. Sólo hay que tener en cuenta una cosa: que desde la época del idealismo especulativo, al pensamiento le ha sido vedado representar la unidad de la identidad como la mera uniformidad y prescindir de la mediación que reina en la unidad”.²⁹

En efecto, Heidegger parece ponderar el hecho de que el pensamiento especulativo arriba a una dimensión en la que la identidad como principio lógico-ontológico no puede seguir siendo formulada ni interpretada ya más como vacua identidad. Al hacerlo así, parece admitir que el paso dado por el idealismo especulativo es un paso decisivo que coloca a la identidad en una dimensión más profunda y fundamental que la hasta entonces alcanzada. Lo mismo sugiere —y en un tono por cierto más contundente— en el ensayo titulado “Los principios del pensamiento”; en

dicho lugar señala: "...mediante los esfuerzos de los pensadores Fichte, Schelling y Hegel, preparados por los de Kant, el pensamiento es conducido a otra dimensión de sus posibilidades, dimensión en ciertos aspectos más alta. El pensamiento se vuelve, conscientemente, dialéctica... Por e hecho de que el pensamiento deviene dialéctica arriba a una región hasta entonces cerrada para la delimitación de su propia esencia. Mediante la dialéctica, el pensamiento gana la región en el interior de la cual puede pensarse a sí mismo completamente. En el interior de la dimensión de la dialéctica, se vuelve patente, sobre un modo fundado, que al pensamiento pertenece no sólo la posibilidad, sino también la necesidad de pensarse a sí mismo, de reflejarse él mismo en sí mismo, de reflexionarse; y se revela cómo debe cumplirse esto. Por qué y cómo el pensamiento es reflexión, esto no se aclara totalmente sino en la dimensión de la dialéctica".³⁰

Pero no es nuestro propósito desarrollar aquí cómo y bajo qué finalidad Hegel concibe la identidad en unidad con la diferencia, mostrando a expensas de dicha unidad la superación de la identidad abstracta tal y como es formulada desde antiguo por la lógica formal; únicamente nos interesa destacar la opinión de Heidegger sobre el pensamiento hegeliano a este respecto. ¿Por qué? Precisamente porque Heidegger también se encuentra de entrada inconforme con la fórmula tradicional de la identidad como $A=A$, cuando dice: "La fórmula más adecuada del principio de identidad A es A no dice que toda A es él mismo lo mismo, sino más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del 'con', esto es una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad".³¹

Parece ser, pues, que Heidegger asume plenamente el significado dialéctico de la identidad como "unidad simple de la mediación". Cuando señala que mediante el ingreso del pensamiento en la dimensión de la dialéctica se abre la posibilidad de situar las leyes del pensamiento en la región de una medida más fundamental, parece identificar como hecho decisivo que el pensamiento dialéctico representa la apertura de una dimensión histórica para la filosofía dentro de la cual "el pensamiento puede pensarse a sí mismo completamente". Aunque la noción hegeliana de Concepto como el pensamiento que se piensa a sí mismo, no es, para Heidegger, más que el producto de una suplantación del ente supremo de la metafísica tradicional por la subjetividad de la conciencia, en virtud de que se cumple en la filosofía de Hegel la consumación propiamente dicha del proyecto metafísico fundamental de la modernidad. Heidegger sostiene, así, en último término, que la dialéctica, siendo la dimensión más alta a la que la filosofía occidental ha arribado, no es, empero, capaz de socavar hasta sus más profundas raíces "la procedencia de los principios del pensamiento, el asiento del pensamiento que formula esas leyes, el modo de ser del asiento aquí nombrado y de su lugar... Todo esto —dice Heidegger— permanece velado para nosotros en una oscuridad".³²

Nos topamos, por lo visto, con una extraña paradoja: por un lado, tenemos la afirmación de que la dialéctica representa la apertura de un nuevo horizonte hasta entonces cerrado para una delimitación más fundamental de la esencia del pensar. Por el otro, la no aceptación de que el establecimiento de la dialéctica, tal y como se lleva a cabo en el sistema de Hegel, sea capaz de mostrar la esencia originaria del pensa-

miento y de los principios que lo rigen. En la aclaración de esta ambigüedad se aloja el punto más tenso de la discusión de Heidegger con Hegel. No obstante, dejemos por lo pronto en suspenso el desarrollo de esta cuestión para advertir el giro de la conferencia de Heidegger "El principio de identidad", que nos coloca en la posibilidad de entenderlo mejor.

Heidegger se remite a Parménides. Después de decir: "El principio de identidad habla del ser de lo ente. El principio vale como ley del pensar en la medida en que es una ley del ser que dice que a cada ente en cuanto tal le pertenece la identidad, la unidad consigo...", agrega: "...pero donde el ser de lo ente toma voz por vez primera y propiamente dentro del pensamiento occidental, allí habla, lo idéntico, en un sentido casi excesivo. Una de las frases de Parménides dice así: 'lo mismo es en efecto percibir (pensar) que ser'..." Y finalmente concluye: "Aquí lo distinto, pensar y ser, se piensan como lo mismo... algo totalmente distinto de lo que solemos conocer como enseñanza de la metafísica, a saber, que la identidad pertenece al ser. Parménides dice que el ser tiene su lugar en una identidad".³³ A través de este giro Heidegger busca inducirnos a advertir que la metafísica representa la figura inversa del pensamiento parmenideano, según el cual la identidad no es un rasgo del ser, sino al revés: "el ser se halla determinado a partir de una identidad".³⁴

En efecto, Heidegger razona de este modo: la mismidad de la que habla Parménides es el ámbito donde tienen lugar el pensar y el ser, y a partir de lo cual se pertenecen mutuamente. La mismidad es esta pertenencia. Pero la metafísica, incluyendo a Hegel, y además cobrando en él la expresión, acaso más decisiva,

de su naturaleza esencial, piensa la pertenencia desde la unidad de lo mutuo, en lugar de pensar lo mutuo a partir de la pertenencia. Esta es la inversión a la que alude Heidegger y en la que podemos advertir su primer apartamiento del pensamiento hegeliano.

Ahora bien, la susodicha inversión no es, sin embargo, más que el indicio de un apartamiento que va más a fondo. Pues en realidad la distancia que Heidegger asegura guardar con respecto a Hegel no puede reducirse a una inversión entre genitivos: en lugar de pensarse la pertenencia a partir de lo mutuo, pensarse lo mutuo a partir de la pertenencia. No podría ser así, definitivamente, porque el pensamiento de Hegel, admitiendo aun la inversión, continuaría intacto. Lo que sucede, más bien, es que el discurso heideggeriano se sale de los márgenes de la relación de correspondencia entre lo mutuo y la pertenencia pensada como entrelazamiento, como conexión dialéctica. Pero, ¿se sale a dónde? Heidegger responde: a la experiencia de un pensar no-metafísico, en el sentido en que la metafísica concibe al hombre como animal racional y al ser como presencia de lo presente. Tenemos, entonces, que lo que Heidegger pretende renovar es el planteamiento de la pregunta acerca de la relación hombre y ser fuera de los límites en los que ambos conceptos han sido acuñados por la tradición filosófica. Aquí nos encontramos con un intento de reflexión que caracteriza al pensamiento heideggeriano como una experiencia teórica que no se opone a Hegel, ni siquiera lo interpela, sino simplemente permanece alejada de él.

Pero, ¿cómo puede proceder una experiencia de tal índole fuera del todo de la historia de la metafísica? Heidegger sostiene: conduciendo al pensamiento fue-

ra de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía; es decir, preparándolo para dar “un paso atrás” en el sentido de “ir desde la metafísica hasta la esencia de la metafísica”.³⁵ Heidegger describe así la dirección de esa posición y de su movimiento: “El paso atrás va de lo impensado, desde la diferencia (ser y ente) en cuanto tal, hasta lo que es necesario pensar: el olvido de la diferencia”.³⁶ y estriba en el abandono del pensamiento del ser a partir del ente, así como de la concepción del hombre como animal racional (especialmente como sujeto) en pos de una experiencia originaria del ámbito de la copertenencia en cuanto tal. Heidegger habla de un paso atrás y de un salto hacia afuera del pensamiento metafísico y habla también de un asunto impensado del cual no obstante lo pensado recibe su espacio esencial. ¿Qué es lo pensado y qué es lo impensado? Lo pensado es la mutua pertenencia del hombre y el ser mediante una relación conjunta de ambos, a través de la que se establece su unidad. Heidegger dice: “Ignoraremos obstinadamente esta mutua pertenencia que prevalece en el hombre y el ser, mientras sigamos representando todo sólo a base de ordenaciones y mediaciones”.³⁷ En consecuencia, el salto al que alude Heidegger es un salto hacia el ámbito de la mutua pertenencia ser y hombre, desde la cual la metafísica otorgó a uno y otro las determinaciones esenciales que conocemos de ambos (el ser entendido como presencia de lo presente y el hombre concebido como animal racional).

El salto implica, pues, según Heidegger, abandonar el modo de pensar representativo, cuya esencia estriba en la concepción de la relación ser y hombre como objetividad-subjetividad. El salto es, entonces, una vuelta del pensar hacia aquello que primero y

originariamente determina la esencia del ser y la esencia del hombre y les asigna a uno y otro su lugar y función al interior de su relación entre sí. Heidegger lo dice expresamente: es un salto “allí a donde ya estamos admitidos: la pertenencia al ser” (el *Dasein*). La vuelta del pensar que busca Heidegger se cumple, entonces, “penetrando al interior de aquella pertenencia que es la primera en conceder la mutua relación de hombre y ser”.³⁸

Ahora bien, no podemos pasar por alto la sutileza que implica “la vuelta del pensar hacia la pertenencia al ser” tal y como la pretende Heidegger. Pues en primer lugar podríamos preguntarnos: ¿qué la metafísica no es esencialmente la reflexión sobre esto primero y originario? ¿No acaso la inversión que representa pensar lo mutuo a partir de la pertenencia y no lo contrario, constituye simplemente un giro rebuscado que el pensamiento deshace al experimentar que se conduce en los dos casos hacia el único y mismo sitio? Ya dijimos que para el pensamiento dialéctico-especulativo de Hegel así acontece necesariamente.

Pero entonces ¿no podríamos argüir que para Hegel la unidad de la identidad representa lo que primero y originariamente permite la correspondencia ser y pensar? Si fuese así, tal pareciera entonces que la distancia entre Heidegger y Hegel se acorta más de lo que Heidegger cree. Sin embargo, lo que objeta Heidegger no es la identidad pensada como la unidad de lo mutuo, sino la concepción de la identidad como rasgo del ser, a raíz de lo cual la esencia de la identidad queda encubierta para toda la metafísica, así también para la de Hegel. Luego entonces: según Heidegger la identidad en cuanto tal no es propiamente lo que primero y de modo originario aporta la corres-

pondencia ser y pensar. Por ello sostiene que la esencia de la identidad no está representada de manera adecuada bajo la fórmula de la unidad de lo mutuo. Justo porque esta fórmula no dice nada sobre la procedencia de la identidad, el famoso salto tiene que ir de la identidad a su esencia, esto es, a su fuente originaria.

Ahora bien, Heidegger establece que la procedencia de la identidad tiene lugar en la estructura interna del *Dasein*; en el “juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente”,³⁹ es decir, se pertenecen el uno al otro. Así llega a mostrarse —concluye Heidegger— que el “ser tiene su lugar junto al pensar en una identidad cuya esencia procede de ese dejar pertenecer mutuamente que llamamos acontecimiento de transpropiación”.⁴⁰ Dice en concreto: “Manifiestamente el hombre es un ente. Como tal, tiene su lugar en el todo del ser al igual que la piedra, el árbol y el águila. Tener su lugar significa todavía aquí: estar clasificado en el ser. Pero lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde. El hombre es propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso. ‘Sólo’ no significa ninguna limitación, sino una sobreabundancia. En el hombre reina una pertenencia al ser que atiende al ser porque ha pasado a ser propia de él. ¿Y el ser? Pensémoslo en su sentido inicial como presencia. El ser no se presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional. El ser sólo es y dura en tanto que llega hasta el hombre con su llamada... Pues el hombre es el primero que, abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia. Tal llegada a la presencia necesita de lo abierto de un claro, y con esta necesidad, pasa a ser

propia del hombre. Esto no quiere decir que el ser sea puesto sólo y en primer lugar por el hombre; por el contrario se ve claramente lo siguiente: el hombre y el ser han pasado a ser propios el uno del otro. Pertenecen el uno al otro, nunca considerados de más cerca, es de donde el hombre y el ser han sido los primeros en recibir las determinaciones esenciales con las que la filosofía los entiende de modo metafísico”.⁴¹

Cabe preguntarse, a todo esto, si esa transpropiación recíproca no viene a ser lo mismo que la mediación dialéctica postulada por Hegel. En caso de ser así Heidegger no estaría diciendo nada nuevo. Sin embargo, pese a que no está desarrollado, sino solamente apuntado, lo que Heidegger denomina el “acontecimiento de transpropiación” (*Ereignis*), el sentido de este concepto, tal y como apenas se esboza, exige situarlo fuera del pensamiento metafísico y, por lo tanto, en una dimensión externa al pensamiento de Hegel. ¿Cómo? Primero: no tomando la esencia de la identidad como un orden de entrelazamiento dialéctico, a partir del cual la identidad se restaura a sí misma y toma el lugar de lo primero y originario. Y segundo: no suponiendo que el “acontecimiento de transpropiación” representa una nueva versión de la esencia de la identidad, que aspirando a renunciar a su fundamentación dialéctica, refrenda en otros términos lo mismo que objeta: la identidad concebida como unidad originaria. Ambas exigencias son las que Heidegger solicita para que sus tesis no sean confundidas con aquello que cuestionan.

No obstante, nos encontramos con que el discurso de Heidegger se detiene ante su propio resultado, para indicarnos que el susodicho paso atrás es la mera indicación “del modo del movimiento del pensar y de un largo camino... que precisa de una preparación que

debe ser intentada teniendo presente a lo ente en cuanto tal y en su conjunto tal y como es ahora y como empieza a mostrarse cada vez de modo más claro... marcado por el dominio de la esencia de la técnica moderna... El paso atrás desde la metafísica a su esencia es, visto desde la actualidad y a partir de la idea que nos hemos formado de ella, el paso que va desde la tecnología y la descripción e interpretación tecnológica de la época, a esa esencia de la técnica moderna que todavía está por pensar".⁴² Como en muchos otros textos de Heidegger nos encontramos, pues, ante el trazo de una dirección nueva del pensamiento y no en modo alguno ante una pretendida superación de la metafísica desde la metafísica misma.

Regresemos al asunto central que nos ocupa.

Concretémonos en atender ante todo lo que Heidegger declara expresamente acerca de sus diferencias con Hegel. En primera instancia, destaca una disparidad entre ambos en el modo de considerar e interpretar la historia de la metafísica: mientras para Hegel la norma que hay que adoptar para el diálogo con la historia de la filosofía consiste en introducirse en la fuerza y el horizonte de lo pensado por los pensadores anteriores, y Hegel encuentra dicha fuerza en lo que pensó cada uno, en la medida en que esto puede ser asumido como un grado del pensar absoluto. "Para nosotros, en cambio —dice Heidegger— el diálogo con la historia del pensamiento ya no tiene carácter de superación, sino de paso atrás."⁴³

El famoso proyecto heideggeriano de la deconstrucción de la ontología, que data desde *El ser y el tiempo*, lo encontramos propuesto de nuevo aquí (casi treinta años después de la redacción de ese estudio). Tal proyecto consiste precisamente en el trazo de la

susodicha dirección del pensamiento que va de la metafísica a su esencia, de lo ya pensado a lo impensado que subyace en lo pensado. La diferencia con Hegel salta a la vista: "la medida de lo impensado no conduce a integrar lo pensado con anterioridad dentro de un desarrollo y una sistematización todavía más altos".⁴⁴ Lo que Heidegger llama "pensar lo impensado" no equivale, pues, a ninguna superación (en el sentido de superación dialéctica) de la tradición filosófica; antes al contrario, tal pensar opera para Heidegger destructivamente, en el sentido de "ablandar la tradición endurecida, disolver las capas producidas por ella"⁴⁵ y poner en libertad lo que ha sido hasta ahora propiamente el suelo nutricio de toda metafísica: el olvido de la diferencia ser y ente.

Por eso Heidegger sostiene que el denominado paso atrás va desde la diferencia entre el ser y el ente "como el ámbito dentro del cual la metafísica, el pensamiento occidental en la totalidad de su esencia, puede ser lo que es",⁴⁶ hasta lo que es menester pensar: el olvido de esa diferencia. Sin embargo todavía no puede quedar suficientemente claro en qué estriba para Heidegger esa imputación de olvido, mientras no entremos de lleno al tema de la constitución onto-teológica de la metafísica, en sus rasgos más generales.

Si nos hiciéramos por nuestra cuenta, es decir al margen de Heidegger, la pregunta acerca de si resulta pertinente atribuirle a la metafísica un olvido del ser, seguramente responderíamos que no, que es incluso un contrasentido achacarle a la metafísica la omisión de lo que tradicionalmente constituye su propio objeto de reflexión. Pues, como se sabe, desde Aristóteles la metafísica intenta responder esencialmente a estas dos cuestiones: ¿qué es el ente en cuanto ente? y ¿qué

es el ente en total? El ser es aquello por lo que se pregunta en los dos casos: la metafísica interroga por el ser del ente y por el ser como totalidad. El mismo Heidegger llega a afirmar: “la metafísica piensa el ser del ente tanto en la unidad profundizadora de lo más general (el ente en cuanto ente, el ente en general), como en la unidad fundamentadora de la totalidad”. Sin embargo agrega: la metafísica piensa el ser por referencia al ente, e incurre en un olvido del ser en cuanto tal a raíz de esa referencia. Ahora bien, ¿es pensable el ser de otra manera? Como decíamos al principio: el propio Heidegger en *El ser y el tiempo* llega a sostener que hablamos siempre dentro de la circularidad: si queremos decir ser, decimos ser del ente, si pensamos el ente en cuanto tal, pensamos el ente en referencia al ser. La circularidad es, pues, el ámbito mismo de la reflexión metafísica.

El olvido del ser es, entonces, solamente el olvido de la diferencia ser y ente. Dicho ahora con mayor claridad: el encubrimiento de los motivos más profundos de la circularidad en cuya dimensión se inscribe la metafísica. Heidegger hace hincapié en que si bien desde Aristóteles la metafísica interroga en el doble sentido mencionado y traza la punta de la historia de la filosofía occidental, ese doble preguntar encierra una ambigüedad hasta el momento no esclarecida. Escribe en *Kant y el problema de la metafísica*: “¿en qué consiste la esencia del conocimiento del ser del ente?, ¿hasta qué grado se ha de desenvolver necesariamente hasta un conocimiento del ente en total?, ¿y por qué éste se convierte a su vez en un conocimiento del conocimiento del ser? Es por todo esto por lo que la palabra metafísica manifiesta la perplejidad fundamental de la filosofía”.⁴⁷

Al desarrollo de estas preguntas es justamente a lo que se aboca el texto que estamos comentando (“La constitución onto-teológica de la metafísica”). Escribe Heidegger aquí: “en la metafísica el ser de lo ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda... en la medida en que el ser de lo ente es pensado desde la unidad fundamentadora de la totalidad, es decir, desde lo más elevado de todas las cosas. Pero lo más elevado de todo, la región suprema del ente, es la exigencia dentro de la metafísica que solicita de Dios su ingreso a ella. De esta exigencia toma la metafísica su significado onto-teológico”.⁴⁸

¿Pero toda metafísica lleva consigo esta especie de exigencia? ¿No lo absoluto para Hegel ya no es ninguna región suprema del ente, sino la unidad y totalidad del ser, la unidad de la identidad, según veíamos, tomada como lo que primero y originariamente aporta la correspondencia ser y pensar? Ciertamente, para Hegel lo absoluto ya no es el ente supremo de la tradición, trascendente al mundo. En Hegel la dialéctica es el sustento mismo de la postulación de lo absoluto pensado como inmanente a lo finito. Heidegger dice con razón: “El ser —para Hegel— se manifiesta como movimiento que da vueltas en torno a sí mismo desde la plenitud a la más extrema enajenación, y de ésta, hasta la plenitud consumada en sí misma”.⁴⁹ Pero la plenitud del ser, el todo completamente desplegado es el ser pensado en calidad de fundamento que funda —dice Heidegger— en tanto que el concepto absoluto es el pensamiento que se piensa a sí mismo.

El carácter ontológico de la *Ciencia de la lógica*, tantas veces subrayado por el propio Hegel, proviene de esta determinación del ser pensado en su plenitud como pensamiento que se piensa a sí mismo. “La

lógica —dice Hegel en la introducción— es la ciencia del pensamiento puro en cuanto que en ella se conoce el ser como puro concepto en sí mismo, y el puro concepto como el verdadero ser.”⁵⁰ Pero de allí también proviene el carácter teológico de la onto-lógica hegeliana, en el sentido en que el ser concebido como concepto puro reclama su condición de fundamento que funda. Heidegger señala a este respecto: “el ser se manifiesta en tanto que pensamiento, lo que quiere decir que el ser de lo ente se descubre como ese fundamento que yendo hasta el fondo de sí, se fundamenta a sí mismo... Para Hegel la ciencia, o lo que es lo mismo la metafísica, no es precisamente ‘lógica’ porque tenga como tema el pensar, sino porque el asunto del pensar sigue siendo el ser, pero éste, desde el principio de su descubrimiento en tanto que $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma$, en tanto que fundamento que funda reclama al pensar en su calidad de fundamentador”.⁵¹ Por consiguiente, para Heidegger el carácter teológico del pensamiento hegeliano se aloja en la postulación del concepto puro como primer fundamento, es decir, como aquello que hallándose exento de toda retrorreferencialidad se fundamenta a sí mismo a partir de sí mismo, como lo absoluto incondicionado.

Pero esta recurrencia al fundamento mediante la cual Hegel establece el significado del ser como concepto, proviene de la propia historia de la metafísica y alcanza a la filosofía hegeliana. Dicho de otra manera: Hegel continúa la tradición onto-teológica de la metafísica porque piensa lo absoluto como el fundamento de donde todo surge y a donde todo reconduce. Esto supone —afirma Heidegger— que también en Hegel se encuentran fundidos en una unidad lo uno y primero (el ser del ente), y lo supremo y último, que

no es otra cosa que lo primero y uno según pensado como fundamento, como *cusa sui*. Heidegger, en toda metafísica anida esta unidad de lo primero y lo último, porque el ser pensado como unidad adopta un significado óntico (entitativo) —Idea, sustancia, subjetividad, voluntad de poder, etc.— a partir de lo cual se presenta como fundamento, como primer fundamento, y adquiere la dignidad de “lo más elevado sobre todas las cosas”, de lo supremo y último. Por eso insiste Heidegger en que a la metafísica le pertenece esencialmente la exigencia de solicitud el ingreso de Dios en ella.

Según podemos advertir, no importa entonces que Hegel haya concebido lo absoluto como immanente al mundo, es decir, que haya roto con la tradición metafísica que postula a Dios como el ente supremo trascendente, para reconocer como única forma de trascendencia la historia; no importa porque de todas maneras, según la interpretación de Heidegger, Hegel concibe el ser como unidad y totalidad en la plenitud de su expresión de un modo entitativo, bajo la figura del pensamiento que se piensa a sí mismo, del concepto absoluto; con lo cual reclama el ingreso de Dios al ámbito del pensamiento especulativo desde cuya perspectiva la metafísica cobra ante sus ojos la dignidad de ciencia. También Hegel piensa, por lo tanto, la totalidad como unidad que unifica en su calidad de unidad fundamentadora. La idea absoluta es la expresión de lo que en la metafísica hegeliana representa la remisión a un fundamento que se reconoce como lo supremo y último. Aunque Heidegger no cita el siguiente párrafo de la *Lógica* de Hegel, su contenido bien podría prestarse para reafirmar la interpretación heideggeriana. Dice Hegel en un momento conclu-

yente de la introducción: "...la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal y como ésta es en sí y por sí misma, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal y como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito".⁵² El paso inmediato que da Hegel desde las expresiones "pensamiento puro", "razón pura", "reino de la verdad", a la expresión "representación de Dios tal y como está en su ser eterno", habla justamente en favor de la interpretación heideggeriana: el ser en su más plena manifestación (la idea absoluta) es el fundamento último de todo y por ello mismo lo primero en dignidad y en rango: Dios, la región suprema del ente. En la consumación plena del sistema hegeliano, en la *Lógica*, se halla, pues, su carácter metafísico, en el sentido de onto-teología al que se refiere Heidegger. Y no podría ser de otro modo, porque Hegel concibe su propia empresa como una consumación de la historia de la metafísica y no una ruptura, como la que Heidegger intenta afectar —lógrelo o no.

En resumen, el argumento de Heidegger es el siguiente: a la esencia de la metafísica pertenece un doble sentido que desde Aristóteles no deja de constituir el corazón mismo de la reflexión sobre el ser en todas las épocas por las que atraviesa la tradición filosófica occidental. Este doble sentido corresponde a la vinculación interna entre la interpretación del ente como tal y en su conjunto y la determinación del ser como fundamento de la totalidad del ente, cuya expresión plena se destaca cuando dicho fundamento es representado a su vez como el primer fundamento: lo más elevado de todas las cosas, el ente supremo. La

filosofía de Hegel también es alcanzada por ese doble sentido. En él la vinculación intrínseca entre lo ontológico y lo teológico adquiere plena significación en la figura metafísica del "pensar que se piensa a sí mismo en cuanto ser que gira en torno a sí".⁵³ Como dice Heidegger: en manos de Hegel la metafísica es lógica "porque el asunto del pensar sigue siendo el ser; pero éste, desde el principio de su desencubrimiento en tanto que *λογος*, en tanto que fundamento que funda, reclama al pensar en su calidad de fundamentador".⁵⁴

No basta, pues, que el hegelianismo rebase —como dice Jean Hyppolite— en cuanto filosofía de la inmanencia, el dualismo tradicional del "más allá" y el "más acá"; de cualquier manera para Heidegger el pensamiento de Hegel lleva impreso el sello onto-teológico del pensar metafísico, en la medida en que lo absoluto concebido como unidad y totalidad del ser es interpretado (ónticamente) como pensamiento puro. Según Heidegger, la concepción hegeliana del ser expresado bajo la determinación de la idea absoluta responde a la exigencia teológica que emana de la esencia de la metafísica, reclamando que la unidad del ser, la totalidad del ente, sea pensada a su vez, en cuanto *fundamento*, de un modo entitativo, como pensamiento que se piensa a sí mismo, como sujeto. En lo absoluto tomado como sujeto tiene su asiento el acceso de Dios al pensamiento de Hegel.

De allí que en el ensayo titulado "El final de la filosofía y la tarea del pensar" escriba Heidegger que para el pensamiento hegeliano, inmerso dentro de la historia de la metafísica, resulte esencial que el asunto de la filosofía sea el ser del ente, su estado de presencia, expuesto en la figura de la sustancialidad y

la subjetividad. A diferencia de lo que para él es el asunto del pensar instalado fuera de la metafísica, a saber: el olvido de la diferencia ontológica ser y ente. La distancia que Heidegger mantiene con Hegel es, pues, la misma distancia que pretende mantener con toda la metafísica, es decir, con la tradición onto-teológica entera como él la llama, cuyo rasgo distintivo es la representación del ser como fundamento de la totalidad del ente. En el ser pensado como fundamento y en el modo en que resulta pensable como tal, reside lo esencial de toda postura metafísica. Pues el ser como fundamento significa para Heidegger todo esto. Primero: la representación del ser como el estado de presencia del ente, o lo que es igual, la representación del ser como lo que funda a la manera de llevar al ente a su estado de presencia, segundo: la representación del ente como lo fundado, que en cuanto fundado, y por lo tanto producido, "funda a su manera, o lo que es lo mismo, produce un efecto, causa". Y tercero: la unidad de lo que funda y de lo fundado, en el doble sentido en que ser y ente juegan dentro de ella las dos funciones. Sin embargo, dice Heidegger, "la resolución que permite reunir en un mismo lugar la correlación de los dos sentidos del fundar permanece impensada todavía, impensada también la procedencia de esa unidad y tanto más la diferencia de eso diferente que ella une".⁵⁵ Todo esto, subraya Heidegger, no ha sido dilucidado suficientemente por nadie.

Nos preguntamos nosotros: ¿tiene razón Heidegger al señalar que la correlación ser-ente, respecto del doble modo del fundar mencionado en que se realiza para la metafísica dicha correlación, no ha sido dilucidada por nadie? ¿No acaso en el pensamiento de Hegel podemos encontrar la fundamentación misma

de este modo de operar, con todo el significado onto-teológico que Heidegger le atribuye y que con seguridad Hegel podría suscribir sin objeciones? La cuestión nos transporta al límite del pensamiento heideggeriano. En principio, podríamos responder afirmativamente a la segunda interrogante y aducir que, en efecto, el pensamiento de Hegel aporta por sí mismo la fundamentación en cuestión, que la dialéctica hegeliana representa dicha aportación y, por consiguiente, que Heidegger desconoce injustamente la filosofía de Hegel en un punto que resulta esencial para su cabal reconocimiento. No obstante, Heidegger sostiene que el pensamiento hegeliano no puede tener acceso al ámbito de la resolución en donde el fundar y el fundamentar se separan y se reúnen provocando la unidad onto-teológica de la reflexión metafísica. Lo que Heidegger denomina "resolución" no puede, pues, ser alcanzado en manera alguna por el pensamiento dialéctico-especulativo, según él porque éste más bien se instala en ella como lo hace todo pensar metafísico, en la medida en que hace girar al ser y al ente el uno alrededor del otro, pero de la resolución en cuanto tal, entendida a partir de la diferencia entre ambos, la dialéctica no es capaz de dar cuenta por sí misma, permanece cerrada en la circularidad de la relación ser-ente.

Nos topamos, pues, por último con que Heidegger rechaza la presunción de que la dialéctica pueda fundamentar con base en ella misma su propio modo de operar. Es decir, nos hallamos con que en opinión de Heidegger el pensamiento hegeliano representa una forma determinada de llevarse a cabo la resolución nombrada —si bien decisiva en la historia de la filosofía occidental, por cuanto constituye la consuma-

ción de la experiencia reflexiva onto-teológica de la metafísica— sin embargo incapaz de penetrar en el fondo desde el que se erige, justamente porque se encuentra atrapada en esa experiencia reflexiva en cuanto tal. Dicho fondo lo conforma el lugar de reunión de los dos sentidos del fundar de donde proviene la esencia onto-teológica de la metafísica: el lugar de procedencia de la resolución. Por eso Heidegger sostiene que en la resolución reina el claro en donde se separan y se reúnen el fundar y el fundamentar metafísicos. La resolución habla pues en nombre de la diferencia ontológica ser y ente, en la que recae el doble sentido de la reflexión metafísica como ontología y teología, y que por lo mismo forma parte de su naturaleza esencial, no obstante permanezca impenzada como dicha diferencia. Esto quiere decir que para Heidegger el olvido del ser en cuanto tal no es un defecto de la tradición filosófica, sino la condición de posibilidad misma de que la metafísica sea unitariamente ontología y teología. Por ello en la medida exacta en que la experiencia intelectual de Hegel pertenece a la esencia de la reflexión metafísica, no puede por sí misma ir más allá de sí hasta alcanzar la dimensión de la diferencia ontológica y comprender la razón profunda de ser de su constitución onto-teológica. Según Heidegger para el pensar hegeliano ni la diferencia en cuanto tal, ni el carácter originario de la resolución a partir de la cual lo diferente (el ser y el ente) entra en relación, se separa y se reúne, pueden ser jamás sus objetos de reflexión, justo porque todo esto no pertenece al ámbito de la metafísica, en donde necesariamente se inscribe la empresa intelectual de Hegel. Esto viene a reforzar la tesis que asentamos más arriba, según la cual la postura de Heidegger frente

a Hegel no puede representar propiamente ninguna refutación ni mucho menos ningún intento de corrección del pensamiento hegeliano, en virtud de que la meditación de Heidegger pretende —al menos ese es su reiterado empeño— salir del horizonte de toda metafísica anterior, para dirigirse hacia la búsqueda de la razón de ser de la constitución esencial de la metafísica en su conjunto como onto-teología. La labor de esta empresa, dice Heidegger en “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, se encuentra, sin embargo “más acá de la grandeza de los filósofos”, incluyendo desde luego a Hegel.

NOTAS

- ¹ Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo”, en *Sendas perdidas*, Losada, Buenos Aires, trad. José Rovira, 1960, p. 84.
- ² *Ibid.*, p. 82.
- ³ *Ibid.*, p. 77.
- ⁴ Heidegger, M., “La esencia de la verdad”, en *¿Qué es metafísica y otros ensayos*, Siglo XX, Buenos Aires, 1974, trad. Xavier Zubiri, p. 115.
- ⁵ “La época de la imagen del mundo”; *op. cit.*, p. 81.
- ⁶ Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar” en *Kierkegård vivo*, Alianza, Madrid, 1970, trad. A. Sánchez Pascual, p. 135.
- ⁷ *Ibid.*, p. 135.
- ⁸ “La época de la imagen del mundo”, *op. cit.*, p. 84.
- ⁹ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Nova, Buenos Aires, 1972, trad. Haraldo Kahnemann, p. 27.
- ¹⁰ *Ibid.*, p. 27.
- ¹¹ Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Huascar, Argentina, 1972, p. 83.

- 12 "La esencia de la verdad", *op. cit.*, p. 120.
- 13 *Sendas perdidas*, *op. cit.*, p. 277.
- 14 Heidegger, M., "Los principios del pensamiento", en *La cuestión de los intelectuales*, R. Alonso editor, Buenos Aires, 1978, trad. G. Aguirre, p. 74.
- 15 *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 84.
- 16 *Ibid.*, p. 90.
- 17 Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, FCE, México, 1974, trad. José Gaos, p. 38.
- 18 *Ibid.*, p. 45.
- 19 Husserl, E., *Las conferencias de París*, UNAM, México, 1988, trad. A. Ziri6n, p. 7.
- 20 Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1986, trad. José Gaos, p. 7.
- 21 *Carta sobre el humanismo*, *op. cit.*, p. 84.
- 22 *¿Qué es metafísica?...* *op. cit.*, p. 115.
- 23 "El final de la filosofía..." *op. cit.*, p. 148.
- 24 *Ibid.*, p. 128.
- 25 *Ibid.*, p. 148.
- 26 *Ibid.*, p. 139.
- 27 *Ibid.*, p. 138.
- 28 Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, FCE, México, 1974, trad. W. Roces, p. 16.
- 29 Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1988, trad. Elena Cortés, p. 65.
- 30 "Los principios del pensamiento", *op. cit.*, p. 72.
- 31 *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 63.
- 32 "Los principios del pensamiento", *op. cit.*, p. 84.
- 33 *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 69.
- 34 *Ibid.*, p. 69.
- 35 *Ibid.*, p. 113.
- 36 *Ibid.*, p. 117.
- 37 *Ibid.*, p. 77.
- 38 *Ibid.*, p. 83.
- 39 *Ibid.*, p. 87.
- 40 *Ibid.*, p. 85.
- 41 *Ibid.*, p. 75.
- 42 *Ibid.*, p. 117.
- 43 *Ibid.*, p. 113.
- 44 *Ibid.*, p. 115.
- 45 *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 33.
- 46 *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 111.
- 47 Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1973, trad. G. Ibscher, p. 15.
- 48 *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 131.
- 49 *Ibid.*, p. 107.
- 50 Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Hachette, Argentina, 1974, trad. Rodolfo Mondolfo, p. 55.
- 51 *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 147.
- 52 *Ciencia de la lógica*, *op. cit.*, p. 47.
- 53 *Identidad y diferencia*, *op. cit.*, p. 155.
- 54 *Ibid.*, p. 147.