HEIDEGGER Y HEGEL*

Carlos Ruiz S.
Universidad de Chile

Junto a Kant y Nietzsche, Hegel es el filósofo moderno de quien Heidegger más se ha ocupado en sus cursos y escritos.

Desde *Ser y Tiempo* (1927) hasta "Hegel y los griegos" (1960), una importante serie de estudios heideggerianos está dedicada a Hegel, entre los que se cuenta "Hegel y su concepto de experiencia" (1950) e *Identidad y Diferencia* (1957). Este *corpus,* ya de por sí muy influyente, se ha visto considerablemente reforzado últimamente por la publicación, en 1980, del tomo 32 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger que contiene un importante curso consagrado de la *Fenomenología del Espíritu* entre 1930 y 1931[1].

En este artículo, me propongo esbozar las grandes líneas de la interpretación que hace Heidegger de la Filosofía de Hegel, para luego intentar una evaluación de esa interpretación y, sobre todo, de la crítica a la que somete Heidegger a esta filosofía.

Dos son los grandes temas en torno a las cuales se mueve esta crítica: la noción de finitud, por una parte, y por otra, la tesis según la cual la filosofía de Hegel sería esencialmente una culminación de la "metafísica de la subjetividad", cuyos inicios hay que buscar en Descartes. Esta segunda crítica de Heidegger, posterior también en el tiempo, privilegia en su lectura de Hegel el tema del devenir absoluto del saber, como completamiento (y clausura) del proceso de autofundación de lo real como conciencia, saber y sujeto que caracteriza esencialmente a la metafísica moderna.

Me propongo mostrar, en lo que sigue, que es el primero de estos temas, el de

---

* Este ensayo recoge parte de una investigación sobre "Hegel y la filosofía comtemporánea" auspiciado por FONDECYT durante el año 1990-1991.

1 M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes, Gesamtausgabe,* Bd. 32 (Frankfurt a/M: Vittorio Klostermann, 1980).

la finitud, el que se presta para un debate más fructífero entre las ideas de Heidegger y las de Hegel y un cierto hegelianismo contemporáneo.

En este sentido, este trabajo intenta ir más allá de una confrontación entre una interpretación y la supuesta verdad histórico textual del conjunto de una obra como la de Hegel. Lo que me interesa es reabrir el debate, la discusión entre la posición de Heidegger y la de Hegel a propósito de un tema específico, pero central para ambos filósofos. La razón para este intento es que creo que la relectura de este debate puede ser útil para una mejor comprensión de una de las líneas de fuerza básica del campo filosófico en la actualidad.

I

La interpretación que propone M. Heidegger de la filosofía de Hegel se mueve, a mi juicio, en torno a dos grandes líneas que no carecen de interrelaciones.

Según la primera de éstas, la filosofía de Hegel constituye un intento de denegación (o recuperación sin verdadera apropiación) de una categoría central para entender la realidad humana, la finitud.

Una visión como esta se expresa sobre todo en un libro como *Kant y el problema de la Metafísica* que Heidegger publica en 1929. En verdad el hecho mismo de consagrar, poco después de *Ser y Tiempo*, un libro a la interpretación de Kant, muestra en cierta forma, el carácter central que tiene esta interpretación para el pensamiento de Heidegger mismos quien por otra parte se encarga de explicitar esta importancia de Kant y del retorno a Kant en su libro[2].

Ahora bien, el hilo conductor de toda la interpretación de la filosofía kantiana como instauración de la metafísica que allí desarrolla Heidegger –frente al "idealismo alemán" y al neo-kantismo– se centra en el carácter fundamental y determinante que tiene la *intuición* para la concepción del maestro de Königsberg. Según Heidegger, el punto de partida decisivo e innovador de la filosofía kantiana se funda en el carácter necesariamente receptivo y finito que ésta le fija a la facultad de intuición –a diferencia de la intuición intelectual de los idealistas– y en las consecuencias que esto tiene respecto de la actividad, la función y la importancia –necesariamente derivada– del pensamiento y el concepto en la conformación de la experiencia.

Una visión como esta es claramente perceptible en un texto como el siguiente, de la sección final de *Kant y el problema de la Metafísica:*

---

[2] M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik,* 2º ed. (Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1951) Prefacio a la 1º edición (1929): p. 220.

> ¿Qué significa el combate que se pone en marcha en el idealismo alemán contra la "cosa en sí" –señala Heidegger– sino un creciente olvido de lo ganado por Kant, a saber que la posibilidad intrínseca y la necesidad de la metafísica, es decir, su esencia, deben ser conducidas y sostenidas por el desarrollo original y la profundización del problema de la finitud?[3].

Para comprender con mayor claridad lo que Heidegger entiende por finitud, es útil remitirse a la interpretación que nos propone de la intuición en la filosofía de Kant.

Heidegger comienza sus consideraciones en este sentido sosteniendo que para Kant, "conocer es primeramente intuir"[4], es decir, que "la intuición define la esencia propia del conocimiento (lo que significa que) a pesar de la reciprocidad de la relación entre la intuición y el pensamiento, es en la primera que reside el verdadero centro de gravedad"[5]. Ahora bien, no podemos entender la naturaleza de la intuición humana finita si no la contraponemos a un conocimiento infinito y divino. A este respecto señala Heidegger lo que sigue:

> La intuición absoluta (infinita) no sería absoluta si dependiera de un ente ya dado... El conocimiento divino es esa forma de representación que crea originalmente *en* la intuición al objeto de ésta como tal. Pero como el conocimiento divino posee al ente de partida y por una absoluta transparencia, lo intuye inmediatamente *en su totalidad* y no necesita, por tanto, del pensamiento... Que un ser finito cognoscente tenga "también" qué pensar, es una consecuencia esencial de la finitud de su intuición. Esto nos permite desde ya comprender el rol esencialmente subordinado de todo pensamiento en su verdadera luz[6].

Hay que subrayar en este texto que la diferencia fundamental entre la intuición finita y la infinita radica en definitiva en la dependencia del conocimiento finito respecto de lo existente como *ya dado,* en su relación con un ente con que se *encuentra* y que ciertamente no contribuye a crear. Esta relación es la que determina el carácter esencialmente *receptivo* de la intuición finita. Es lo que subraya Heidegger un poco más adelante cuando señala que "por ser finita nuestra existencia –existiendo en medio del ente que ya es y abandonada a él– por eso ha de *recibir* necesariamente lo que ya es ente, es decir, debe ofrecerle al ente la posibilidad de anunciarse"[7].

---

3 *Ibid.*, p. 220.
4 *Ibid.*, p. 33.
5 *Ibid.*, p. 30.
6 *Ibid.*, p. 31.
7 *Ibid.*, p. 32.

El concepto de finitud es, además central para el programa filosófico del propio Heidegger, por lo menos en este momento de la evolución de su pensamiento.

En *Ser y Tiempo* y en *Kant y el problema de la metafísica,* la idea de finitud está íntimamente ligada al tema de la comprensión del ser propia del hombre.

El hombre, indica Heidegger en este sentido en la segunda de estas obras, es un ente que "se encuentra en medio de los entes de tal manera, que el ente que él mismo es y el ente que no es, le son siempre ya manifiestos"[8]. A este modo de ser propio del hombre lo llama Heidegger "existencia". Y sostiene en este sentido que "la existencia no es posible sino fundada en la comprensión del ser"[9].

Confirmando lo que decíamos más arriba a propósito de su interpretación de Kant, Heidegger sostiene en un pasaje de su libro que me parece importante y sugerente:

> En su comportamiento respecto al ente que él mismo no es, el hombre descubre al ente como aquello que lo sostiene y respecto de lo cual depende, sin que pueda someterlo, a pesar de su cultura y de su técnica. Dependiente del ente que él no es, el hombre no es tampoco señor del ente que él mismo es[10].

Como se ve, Heidegger refuerza en este texto el carácter receptivo de nuestra relación con lo real y, en cierta forma la impotencia de nuestra voluntad para alterar incluso lo esencial de nuestro propio ser. El carácter esencialmente limitado, en suma, del conocimiento y de la acción del hombre, que se encuentra por todas partes con el hecho masivo de una realidad que no contribuye a determinar.

De todos modos, es difícil precisar en estos textos esta relación esencial para Heidegger entre comprensión del ser y finitud.

En *Ser y Tiempo* es cierto, Heidegger había insistido ya en que "la comprensión tiene en sí misma la estructura existencial de lo que llamamos el pro-yecto" a lo que agregaba unas líneas más adelante que en tanto "lanzado al mundo, el ser ahí es arrojado en el modo de ser del pro-yecto"[11].

En *Kant y el problema de la metafísica,* Heidegger se vale de la angustia como disposición de ánimo y categoría existencial básica, para explicitar más esta relación. La distancia y el carácter contingente y limitado que supone toda comprensión del ser como pro-yecto lanzado al mundo, es enfatizada por Heidegger a partir de la angustia como disposición que subraya en esa distancia la presencia de

---

8 *Ibid.,* p. 205.
9 *Ibid.,* p. 205.
10 *Ibid.,* p. 205-206.
11 M. Heidegger, *Sein und zeit* (Tübingen: Max Niemeyer, 1960) p. 145.

la nada. En este sentido, asevera nuestro autor, la angustia "determina así la finitud del ser ahí no como una propiedad dada, sino como la constante precariedad que, aunque generalmente velada, está ínsita en toda existencia"[12].

En un último texto que me parece importante citar a este respecto, Heidegger retoma el conjunto de esta temática y sostiene, como lo venimos diciendo, que todo proyecto, incluso la actividad creativa del hombre "es (un proyecto) lanzado, es decir, determinado por la dependencia respecto del ente en su totalidad, que el ser ahí siempre experimenta"[13].

De una manera que no es fácil compatibilizar, estas tesis heideggerianas recalcan a la vez, la dependencia radical del hombre frente al ser y por otra parte una trascendencia respecto de lo dado en el proyecto. Pero este proyecto resulta de todos modos marcado en Heidegger, por la facticidad de un encontrarse en medio del ente, lanzado o arrojado a una relación con él.

Desde una perspectiva inspirada en Heidegger, H.G. Gadamer ha insistido en *Verdad y Método* en la radical historicidad del comprender, lo que agrega nuevas razones para ligar comprensión y finitud.

En un capítulo dedicado a la elucidación de la idea de comprensión en Heidegger señala Gadamer que la pertenencia a tradiciones "pertenece a la finitud histórica del estar ahí tan originaria y esencialmente como su estar proyectado hacia posibilidades futuras de sí mismo. Heidegger se mantiene con razón en lo que él llama "arrojamiento", y lo que es proyecto, está lo uno en función de lo otro"[14].

De esta finitud esencial del comprender que deriva del hecho de estar siempre lanzado en medio de una historia que uno no hace, deriva Gadamer la siguiente conclusión:

> El estar ahí que se proyecta hacia su poder ser es siempre ya "sido". Este es el sentido del factum existencial del arrojamiento. El que todo comportarse libremente respecto a su ser carezca de la posibilidad de retroceder por detrás de la facticidad de este ser, tal es el *quid* de la hermenéutica de la facticidad y de su oposición a la investigación trascendental..."[15].

Como se podía esperar en función de esta interpretación de Kant y de este énfasis, propio de la filosofía del mismo Heidegger, no sorprenderá que el centro de la discusión heideggeriana de las ideas de Hegel esté centrado también en el tema de la finitud.

---

[12] *Kant...* p. 215.
[13] *Ibid.*, p. 212.
[14] H.G. Gadamer, *Verdad y Método* (Barcelona: Sígueme, 1977) p. 328.
[15] *Ibid.*, p. 330.

Como lo decíamos al comenzar, un texto que nos parece muy importante para el estudio de esta interpretación de Hegel, es el curso consagrado a la *Fenomenología del Espíritu* en el año académico 1930-1931 y publicado en 1980 en la Gesamtausgabe de las obras de Heidegger.

En este texto, un comentario ceñido y riguroso de las tres primeras secciones de la *Fenomenología*, Heidegger desarrolla su interpretación de la filosofía de Hegel a partir del hilo conductor de la pregunta por el ser.

Como también lo decíamos más arriba, en esta interpretación pueden detectarse dos orientaciones distintas aunque interrelacionadas.

La primera de estas orientaciones se centra en el tema de la finitud y en el intento hegeliano de superar esta finitud originaria.

Un texto en que esta primera orientación es explícita es, por ejemplo, el siguiente:

> Lo que está en juego (en la *Fenomenología del Espíritu)* es el problema de la *infinitud*. Pero, ¿cómo, podría la infinitud transformarse en un problema sin que ocurra lo mismo con la finitud...? Es evidentemente a través de esta *problemática de la finitud*, que nosotros intentamos *encontrarnos* con Hegel en una obligación común hacia las primeras y las últimas necesidades internas de la filosofía; dicho de otra manera, según nuestras explicaciones anteriores: nos esforzamos, al entrar en un debate con *su* problemática de la infinitud, a partir de nuestro cuestionamiento de la finitud, de crear *la* proximidad que es necesaria para develar el espíritu de su filosofía[16].

A pesar de aclararnos que su concepto de finitud, centrado en el proyecto, la derelicción y la trascendencia, es diferente del de Hegel, Heidegger insiste, sin embargo, en el carácter central de este concepto en el debate con Hegel sin precisar más su contenido. Lo que, según Heidegger, está en juego en ese debate son nada menos que diferentes concepciones del ser.

Un texto que esclarece y explica los términos y el alcance del debate en cuestión, es, por ejemplo, el siguiente:

> Y entonces se plantea la pregunta ¿es finito el ser en su esencia? y ¿debemos comprometer radicalmente a esta finitud en la problemática de la filosofía –y cómo– con el fin de considerarla de una manera distinta que como una propiedad móvil al medio de los entes, esperando ser atrapada en cualquier momento? O bien, –para formular de otro modo la misma pregunta– ¿no

[16] M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit. p. 55.

es, al contrario, la infinitud del saber absoluto quien determina la verdad del ser, habiendo superado desde siempre todo lo finito, de tal manera que todo filosofar debiera moverse *en* y *como* esta superación, es decir, sería *dialéctica?*[17]

A partir de perspectivas inspiradas también en Heidegger, filósofos contemporáneos como Jacques Taminiaux, por ejemplo, elaboran una crítica global del hegelianismo que consistiría en una "forclusión del ser -en-el-mundo" y en una forma de "ceguera frente a la diferencia"[18].

A partir de una asombrosa asimilación de Hegel a Hobbes, Taminiaux sostiene que el primero, "justamente porque rompe con la auto-interpretación finita de su condición por el existente finito, para instalarse en un terreno que es para sí mismo su propio fundamento, se provee de una solución definitiva del problema político..."[19]. En la filosofía de Hegel, es, más radicalmente, "el lugar original de la diferencia, la existencia finita del ser-ahí, en su persistente distancia respecto del ser, respecto de sí mismo y respecto del otro, la que se encuentra afectada por la denegación"[20].

El texto heideggeriano que comentamos, sin embargo, y como lo habíamos indicado, no explicita la idea de finitud a partir de la cual se ha elaborado la crítica de Hegel. Explora más bien una vía distinta que nos aproxima a la segunda de las grandes orientaciones de la interpretación heideggeriana de Hegel.

Según esta nueva aproximación, la concepción hegeliana de lo infinito o de lo absoluto (ambos conceptos son prácticamente intercambiables para Heidegger) encierra una equivalencia entre lo infinito y el Yo, la que proviene probablemente de Schelling y su identificación de la incondicionalidad de la sustancia spinozista y la espontaneidad del Yo kantiano y fichteano. Esto permite ubicar a Hegel en la descendencia de la filosofía del sujeto cuyo origen se remonta a Descartes. Si la filosofía griega clásica, en Platón y Aristóteles, se caracteriza por una suerte de reificación de la experiencia original del ser en la presencia permanente de la *idea* y la *sustancia,* la filosofía moderna descubre en cambio en el sujeto y en el pensamiento el fundamento de toda realidad.

Un texto que expresa claramente esta visión es, por ejemplo, el siguiente:

...correspondió a Hegel, en la presencia viva de las obras de Kant y de

---

[17] *Ibid.,* p. 106.

[18] J. Taminiaux, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'Etat* (Commentaire et traduction de la Real philosophie de Jéna) (Paris: Payot, 1984) p. 176 y 177.

[19] *Ibid.* p. 177.

[20] *Ibid.,* p. 178.

> Fichte, y también bajo la influencia de la doctrina schellingiana de la identidad, el instalar la esencia de la infinitud, verdadera y lógicamente comprendida, en la esencia de la egoidad, de la subjetividad, o de hacerla provenir de ella, dicho de otra manera, el concebir el sujeto como espíritu absoluto[21].

Algunos pasajes más adelante, Heidegger explica, a partir de un análisis algo sumario de la *Lógica* de Jena, las razones que tiene Hegel para fundar esta equivalencia entre infinitud y subjetividad.

> A la esencia de la infinitud –comenta en este texto Heidegger– pertenece esta reflexión de lo determinado en sí mismo, y justamente no la continuación hasta un otro fuera de sí. Pero esta reflexión del otro en el uno, por la cual la diferencia deviene no-diferencia y en la cual lo diferente permanece conservado y superado, esta reflexión que caracteriza eminentemente a la esencia de la infinitud, es propiamente efectiva en el Yo. Porque el Yo, al ponerse *como* Yo, se distingue entonces de sí mismo, de tal manera que lo diferente no cae fuera de sí, sino que se hace propiamente visible como lo no-diferente, como lo mismo. Aquí se revela la conexión interna que existe entre lo lógico y la fundación egoica, subjetiva de la infinitud[22].

Heidegger continúa esta explicación clara y rigurosa haciéndonos ver cómo todo esto tiene como conclusión coherente el que lo infinito verdaderamente efectivo es el sujeto y más precisamente el sujeto absoluto como espíritu. Y complementa estos desarrollos añadiendo que, sin embargo, la subjetividad, el Yo, es aprehendido por Hegel fundamentalmente como "yo pienso", esto es, desde el punto de vista lógico-trascendental.

A partir de esta orientación de su evaluación de Hegel, la conclusión a la que llega el análisis de Heidegger, es que en esta filosofía, "el ser se determina *lógicamente*, pero de tal manera que lo lógico se revela como lo *egológico*"[23].

En este sentido, Hegel lleva a su culminación el giro subjetivista de la filosofía occidental cuyo origen es Descartes. Una apreciación como esta es evidente, por ejemplo, en las siguientes consideraciones de Heidegger:

> La cuestión del *on* es ontológica desde el envío griego, pero es al mismo tiempo, como se ve claro ya en Platón y Aristóteles... ontológico. Pero a

[21] M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 109.
[22] *Ibid.*, p. 111.
[23] *Ibid.*, p. 182.

> partir de Descartes, la orientación de la pregunta se hace además codeterminante para el despliegue del concepto de *teos*, lo que por otra parte ya se había preparado en la teología cristiana. La pregunta (o cuestión) del ser es así considerada en su totalidad, onto-teo-ego-lógica... La expresión... de estas relaciones consideradas en su configuración originaria y su fundación clausurada consiste en que, para Hegel, lo absoluto –es decir, lo verdaderamente ente, la verdad– es el *espíritu*. El espíritu es saber, *logos;* el espíritu es Yo, *ego;* el espíritu es Dios, *teos;* el espíritu es efectividad, el ente como tal, *on*[24].

Sin duda, este comentario y esta interpretación de Heidegger son exactos y penetrantes. Pero son también, y sobre todo, unilaterales, porque ubicar a Hegel en la procedencia esencial del cartesianismo es omitir un aspecto central de su pensamiento, el que tiene que ver justamente con el reemplazo de la idea de sujeto por la de espíritu. O más precisamente, por la contextualización moral, política e histórica del sujeto individual en una trama de tradiciones, instituciones y relaciones en las que éste pierde una parte fundamental de su aparente soberanía sobre lo real. Contra las apariencias, la idea hegeliana de espíritu, cuyo origen hay que buscar en Montesquieu, significa todo lo contrario de la culminación de una metafísica de la subjetividad: significa un descentramiento del sujeto, inserto en una moralidad, un derecho y una historia que el sujeto no crea ni controla soberanamente. La lectura heideggeriana de Hegel, como una suerte de liberal post-cartesiano, partidario de la libertad absoluta y bien predispuesto hacia la idea de un control técnico totalizante es así fundamentalmente equivocada. Hay, sin duda, un importante elemento conservador en el liberalismo de Hegel, que escapa por completo a la lectura heideggeriana.

Paradójicamente, es también este descentramiento del sujeto, este transformar en objetivo al idealismo, a través de la crítica de la cosa en sí kantiana y de la distancia infranqueable que ésta supone entre la esencia y la apariencia, lo que hace posible, por ejemplo, la inversión materialista de Hegel por Marx.

Lo verdadero para Hegel, es el todo, y la totalidad no puede estar ausente de su aparecer, como lo está la cosa en sí, esa suerte de reificación de lo incondicionado, según la lectura de Hegel.

Esta misma tendencia a la objetivización de la posición de un sujeto puramente subjetivo, separado del en sí o de la esencia, es el núcleo de la crítica hegeliana de la filosofía práctica de Kant. También aquí la tensión entre la crítica moral y el mundo es "resuelta" por Hegel en términos de un desplazamiento de la tensión

[24] *Ibid.*, p. 183.

crítica a las contradicciones de la realidad histórica misma, uno de cuyos momentos es expresado por el punto de vista moral. El gesto característico de Hegel consiste también aquí, no en una construcción de lo real histórico a partir del sujeto, sino en un movimiento de desciframiento de una racionalidad descentrada, inmanente al lenguaje, al reconocimiento del otro en la propiedad, el derecho y el Estado, etc., lo que no excluye que el momento dinámico, negativo, crítico de la totalidad social arraigue siempre en la actividad pensante del sujeto.

Con todo, mi impresión es sin embargo –y trataré de mostrarlo en lo que sigue– que este tipo de evaluación crítica del hegelianismo a partir del tema del saber absoluto, no percibe todas las posibilidades críticas que encierra, para una filosofía de la finitud como la del mismo Heidegger, el pensamiento de Hegel, concebido eso sí, como lo propone Gerard Lebrun, como una "crítica de las ideologías de la finitud"[25].

II

En los últimos años, la interpretación de los escritos que contienen el discurso lógico y epistemológico de Hegel ha experimentado una importante modificación. De los trabajos de Gérard Lebrun y Pierre-Jean Labarrière en Francia, emerge hoy la imagen de un Hegel "modesto", cuya especulación habría que interpretar más como una lectura crítica de la relación tradicional entre el discurso filosófico y sus objetos, que como un conjunto de afirmaciones metafísicas que harían caso omiso de las precauciones críticas kantianas.

Gérard Lebrun sostiene, por ejemplo, que todo ocurre como si los textos de Hegel estuvieran menos destinados a aportarnos sobre el "ser", sobre "lo mismo y lo otro", sobre "Dios", sobre "el hombre", esas informaciones que se espera de los filósofos, que a hacernos poner entre comillas todas las significaciones que llama irónicamente "bien conocidas". A lo que agrega que ser fiel a Hegel es comprender que conceptos como el de lo absoluto, por ejemplo, "no tienen nada que ver con "lo absoluto" "bien conocido" de los filósofos", que no son nada más que "un desplazamiento del sentido y no una ultra-cosa, definida de otra manera"[26].

Del mismo modo, para Pierre-Jean Labarrièrre:

> Estamos acostumbrados a comprender lo "absoluto" como una entidad "plena y grávida de sentido, realidad en sí misma acabada y que, por esto,

[25] G. Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien.* (París: Gallimard, 1972) p. 224.

[26] *Ibid., Présentation.*

se opondría a la evanescencia de lo "relativo" o de la "contingencia". Ahora bien, bajo esta acepción, que yo llamaría ontológica, el término es sometido por Hegel a la más severa de las críticas[27].

Es claro que esta restricción metodológica concierne fundamentalmente a términos como lo "absoluto", pero se extiende también a las ideas de lo "finito" y lo "infinito". Lo que la filosofía de Hegel nos aportaría entonces, según estas interpretaciones es una crítica del uso de nuestros conceptos y sobre todo de la medida en que éstos están traspasados por significaciones sensibles, por imágenes y representaciones. Entre estos conceptos, el concepto de finitud ocupa ciertamente un lugar central. En palabras de Gerard Lebrun nuevamente, el núcleo del pensamiento de Hegel está ligado a la crítica de la finitud, concebida no como una suma de pensamientos erróneos, sino como "la cascada de los sucesivos bloqueos que la diealéctica se propone deshacer: inmovilización de categorías por un entendimiento que las fija, exterioridad de la conciencia al objeto, del significado respecto del significante..."[28].

Es claro que a partir de estas nuevas interpretaciones, la crítica heideggeriana de Hegel carece de pertinencia, por no decir de sentido. Como lo hemos visto, la interpretación heideggeriana hace de Hegel un metafísico, más aún, lo entiende como el filósofo que agota y cierra al discurso metafísico como tal. Pero esto es evidentemente pasar por sobre la nueva relación que Hegel pretende establecer entre la filosofía y sus objetos tradicionales como Dios, el hombre, la naturaleza, el derecho, etc.

Ahora bien, aún si esto es cierto, subsiste una pregunta que consideramos fundamental ¿Cómo encontrar, en estas condiciones, un terreno lo suficientemente común como para permitir una discusión, en el terreno de las categorías filosóficas, entre una crítica como la de Heidegger y el pensamiento hegeliano? La respuesta a esta pregunta no es obvia. Hay autores como François Laruelle, por ejemplo, que piensan que no hay tal terreno común. Que estaríamos en presencia de decisiones filosóficas en definitiva inconmesurables[29].

Por mi parte, creo ver un camino posible para una discusión entre ambas posiciones a partir de dos vías convergentes.

La primera de estas vías es, me parece, la que abre T. Adorno en su breve pero fundamental crítica de la filosofía de Heidegger en la conferencia "Justificación de

---

[27] P.J. Labarrière, "Le savoir absolu de l'esprit", *Revue de l'Université d'Ottawa,* Vol. 52, Número 4.

[28] G. Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discourse hégélien.* op. cit., p. 374-375.

[29] Ver, sobre este punto, de François Laruelle, *Les Philosophies de la Différence* (París: P.V.F., 1986), Cap. IV.

la filosofía", de 1962. La segunda vía, que exploraré a continuación, consiste en una variante de la crítica de Adorno (hecha desde categorías cuyo origen es el pensamiento de Hegel) que se orienta a mostrar el significado y los límites de la idea de experiencia (y el tema de la finitud) en Heidegger. Esta segunda aproximación crítica se basa en una definición restringida de lo que considero las categorías básicas de la "epistemología" de Hegel.

En su conferencia de 1962, Adorno parte por considerar que la filosofía concebida como crítica, se enfrenta en la actualidad a dos escuelas divergentes, aunque complementarias, "el positivismo lógico, inaugurado originalmente por el Círculo de Viena" y "las direcciones ontológicas", especialmente la heideggeriana[30]. Ambas escuelas, que son anatema recíproco, coinciden, sin embargo, en un enemigo común: la metafísica y la especulación.

Según Adorno, el vacío fundamental del positivsmo consiste en desconocer el carácter mediado de los hechos, del entero dominio de lo fáctico y en la elevación de la ciencia a "una instancia de control que censura al pensamiento libre, sin andadores..."[31].

La filosofía heideggeriana en cambio, según Adorno "se ciega contra la mediación no de lo fáctico, sino del concepto"[32].

El texto que sigue explica y aclara qué quiere decir Adorno con esta idea de denegación de la función del pensamiento conceptual:

> El ser, en cuyo nombre se contrae la filosofía de Heidegger más y más, es para él, en cuanto algo que se representa puramente a la conciencia pasiva, igualmente inmediato e independiente de las mediaciones del sujeto que para los positivistas los datos sensoriales. El pensamiento queda en ambas direcciones, como mal necesario, tendencialmente desacreditado. Pierde su autonomía"[33].

El pensamiento conceptual resulta así, en la filosofía de Heidegger, algo "respetuosamente carente de concepto, un pasivo estar en la escucha de un ser, que dice siempre sólo ser, sin derecho crítico y obligado a capitular sin distinciones, ante todo lo que pueda reclamarse del irisado poderío óntico"[34].

Sostiene Adorno, por último, que la postura heideggeriana reprime el conocimiento de que las esencialidades que "maneja contra los hechos del positi-

---

30 T.W. Adorno, "Justificación de la Filosofía", en *Filosofía y Superstición* (Madrid: Alianza, 1972) p. 13.
31 *Ibid.*, p. 19.
32 *Ibid.*, p. 17.
33 *Ibid.*, p. 15.
34 *Ibid.*, p. 15.

vismo, son también pensamientos, sujeto, espíritu"[35]. Y agrega que precisamente "el ser-conocimiento remite a un ente que no resulta del ser sin ruptura: a los hombres socializados"[36]. Las palabras que dicen a este ser son "conceptos... a no ser que, en general, no hubiesen tenido que ser pensadas..."[37].

Como ser puede apreciar en estos textos, esta lúcida crítica de Adorno, basada en el concepto hegeliano de mediación, parece referirse sobre todo a los textos del llamado "último Heidegger", en todo caso, a textos posteriores a *Ser y Tiempo*, al libro sobre Kant y al curso sobre Hegel que hemos estudiado.

Me parece, sin embargo, que una crítica similar es también pertinente respecto de esos primeros textos de Heidegger, en donde el concepto de finitud era central. Creo que tal crítica puede tener también efectos que limiten fundamentalmente la validez de la posición de Heidegger en lo que toca a esta otra línea de su pensamiento.

Como se ha visto, el texto de Adorno apunta certeramente a algo que a mi juicio es central en Heidegger: el tema de la ausencia de mediación y la pasividad que de ello resulta como característica fundamental del pensamiento.

Me parece claro que esta ausencia de mediación alcanza aún más radicalmente a la filosofía de Heidegger si atendemos, no a los conceptos sino a la experiencia original de donde estos derivan.

Ser y Tiempo y *Kant y el problema de la metafísica* son claros en señalar que esa experiencia original es el de la finitud y la derelicción del hombre, como ente arrojado a una relación con el ser que de ninguna manera puede controlar y respecto de la cual es dependiente y fundamentalmente receptivo.

A partir de esta manera de pensar la relación entre el ser y el hombre, Heidegger extrae dos tipos de consecuencias que parecen discutibles. La primera tiene que ver con su concepción de la condición humana como una determinada esencialmente por esta finitud, limitación y contingencia. Sin embargo, ya en el mismo tratamiento que Heidegger dedica a estos temas, a veces con gran poder de convicción, hay también desarrollos que relativizan estas características. Si el tema de la derelicción insiste en el carácter contingente e inderivable de la relación entre el ser y el hombre, en cambio, ideas como la de proyecto y sobre todo el tema de la comprensión, llaman la atención sobre la capacidad del hombre para trascender esa limitación original, hacia un ámbito de sentido potencialmente universal.

Es cierto que Heidegger insiste en el carácter no creador de este proyecto, en un mundo al cual está arrojado.

---

[35] *Ibid.*, p. 17.
[36] *Ibid.*, p. 17.
[37] *Ibid.*, p. 17.

Sin embargo, parece claro que la idea de comprensión del ser es suceptible de otra lectura, que Heidegger no hace. En ella es posible insistir en el carácter siempre ya mediado de la finitud del individuo, a partir del mismo carácter histórico de la comprensión y de las tradiciones en las que esta se expresa. En estas tradiciones de sentido, lo que está en juego no es solamente el encierro particularista y localista en la experiencia de los límites de la singularidad, sino una apertura hacia lo universal. La experiencia del lenguaje parece mostrar esto de la manera más perceptible: toda palabra parece ser una apelación universal cuyo sentido es, a la par, significar un estado de cosas, y significarlo como instancia de un universal.

Hay, sin embargo, en Heidegger y sus discípulos una tendencia marcada a interpretar la comprensión y su historicidad en una relación determinante con la finitud.

Esta orientación es, como lo vimos, especialmente fuerte en el libro de Heidegger sobre Kant, en donde el énfasis en la receptividad, la pasividad y la finitud se apoyan en una contraposición con el pensamiento de Hegel que es fundamentalmente equivocada.

Tal como en Kant el hecho mismo de conocer a través de conceptos generales es una consecuencia del carácter finito de la intuición humana, la trascendencia heideggeriana, la comprensión del ser y el proyecto estarían también afectados por la esencial finitud de la condición del hombre. Ahora bien, a la finitud de la intuición se opone en Hegel y el idealismo, por lo menos según Heidegger, la intuición intelectual la que por una parte crearía a sus objetos en la intuición, y por otra intuye inmediatamente a estos en su totalidad. Esta idea de un carácter inmediato de la intuición de la totalidad, válida posiblemente para Shelling, me parece inadecuada respecto de la filosofía de Hegel. En un texto recogido por Karl Rosenkranz en su *Hegels Leben* y que subraya G. Lukacs, dice Hegel por ejemplo, respecto de la razón y la necesidad de su mediación por el trabajo analítico del entendimiento lo que sigue:

> El bárbaro se asombra al oir que el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. Piensa que también podría ser de otro modo, teme ante todo al entendimiento y se refugia en la intuición. La razón sin el entendimiento no es nada, y el entendimiento es en cambio algo incluso sin la razón[38].

Este texto de Hegel nos parece muy importante en la medida en que acota el terreno del debate con Heidegger, en lo que respecta a las relaciones entre finitud y totalidad.

---

[38] K. Rosenkranz, *Hegels Leben,* Berlin, 1844, p. 546; citado por G. Lukacs, *El Joven Hegel y los problemas de la Sociedad capitalista* (México: Grijalbo, 1963) p. 420.

Lo que intenta la crítica hegeliana de la finitud no es reivindicar una imposible (creación) e intuición inmediata de *todos* los detalles de una realidad, sino la tesis completamente distinta según la cual, por lo menos en el terreno de la sociedad y la historia, toda identidad es relacional, lo que quiere decir que no conocemos sino en la medida en que somos capaces de darnos cuenta del carácter interno de las relaciones entre los elementos aislados, limitados, finitos y sus contextos. En suma, como lo decíamos más arriba, lo que Hegel persigue es mostrar el carácter mediado, es decir, ni último ni originario de toda finitud. Y su propuesta epistemológica se orienta entonces, a partir de una crítica del carácter último de lo finito, de lo limitado, lo contingente y las relaciones externas con los contextos, a hacernos ver la medida en que lo finito y los limitado, presuponen una alteridad, un exterior que los constituye. Que en el origen, en suma, fue la mediación, lo que es lo mismo que decir que no hay origen simple.

Es lo que sostiene Hegel, por ejemplo, en el texto siguiente:

> Para expresarse formalmente, *finito* quiere decir *lo que tiene un fin*, lo que es, pero cesa, allí donde se relaciona con su otro y se encuentra entonces por este. Lo finito consiste entonces en la relación a otro, que es su negación y se presenta como su límite...[39]

Una segunda consecuencia, menos justificable aún, que Heidegger extrae de este privilegio de la finitud y más específicamente de la estructura existencial que denomina ser -en-el-mundo, es la del carácter "fundado" y derivado del conocimiento.

En los términos de *Ser y Tiempo*, para que sea posible el conocimiento como una actividad teorética, "es menester una previa *deficiencia* del tener que ver con el mundo en el modo de la preocupación"[40], lo que remite en último término al hecho que el conocimiento es un modo del ser ahí fundado en el ser en el mundo"[41].

Como lo hacen patente fórmulas como esta, se borra aquí toda distinción entre lo empírico y lo trascendental, para hacer aparecer al concepto y la teoría como relaciones de ser fundados en una situación existencial. Desde esta perspectiva, la filosofía de Heidegger parece exigirle al conocimiento una simple función de reduplicación de lo que caracteriza esencialmente a esa situación existencial, pintada con tonos más o menos drámaticos. Como lo veíamos más arriba en enunciados como los de Jacques Taminiaux, la sola posibilidad de un conocimiento desligado de las estructuras del ser en el mundo encerraría incluso amenazas totalitarias,

---

[39] G.W.F. Hegel, *System der Philosophie* (Ed. Glockner) VIII, 101; citado por G. Lebrun, *La Patience du Concept*, op. cit., 388.

[40] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, op. cit., p. 62.

[41] *Ibid.*, p. 61.

emanadas de tendencias a la absolutización que sólo el recuerdo de la finitud originaria de la realidad humana lograría detener.

La dificultad con este tipo de argumentación es que, aparte de su carácter lógicamente muy problemático –¿cómo se sabe del ser en el mundo y de la finitud por otra vía que la del conocimiento?– es que no hay ningina razón para exigirle a nuestras teorías acerca del mundo, que repitan las características de la situación del hombre en el mundo entre otras razones porque los rasgos más profundos de esa situación son muchas veces el objeto de esas mismas teorías, y no su punto de partida. El modo de validación de estas teorías es por otra parte interno al proceso mismo del conocimiento y no puede emanar de una situación precognoscitiva. Si es cierto que la ciencia contemporánea tiene cada vez más en cuenta las características del proceso mismo del conocer en la formulación de sus teorías, ello apunta, sin embargo, a conseguir teorías más universales, en la medida en que la relación de conocimiento es un elemento esencial en el objeto, o en la unidad concreta sujeto-objeto en que el conocimiento consiste.

En filósofos que se orientan a partir de una perspectiva heideggeriana, como es el caso de H.G. Gadamer, hay en el mismo sentido analizado más arriba una recuperación de la noción de experiencia. Es lo que sostiene Gadamer en *Verdad y Método*, cuando señala:

> La experiencia es, pues, experiencia de la finitud humana. Es experimentado en el auténtico sentido de la palabra aquel que es consciente de esta limitación, aquel que sabe que no es señor ni del tiempo ni del futuro; pues el hombre experimentado conoce los límites de toda previsión y la inseguridad de todo plan[42].

Las consecuencias que Gadamer extrae de esta relación entre finitud y revalorización de la experiencia son también muy similares a las que analizábamos antes en Taminiaux. La verdadera experiencia –subraya Gadamer– "es aquella en la que el hombre se hace consciente de su finitud. En ella encuentran su límite el poder y la conciencia de un razón planificadora"[43].

Como lo indican estos textos, pareciera haber pues una proximidad mucho mayor que la que percibe Adorno, entre los temas del empirísmo y los de la ontología fundamental de Heidegger y sus discípulos. Esta filosofía no sólo somete a una esencial limitación al pensamiento conceptual, desconociendo su participación mediadora en la revelación del sentido del ser. Al insistir en la conexión entre experiencia y finitud y en el carácter fundamental derivado, receptivo y dependien-

[42] H.G. Gadamer, *Verdad y Método*, op. cit., p. 433.
[43] *Ibid.*, p. 433.

te de nuestra relación cognoscitiva con el mundo, la filosofía heideggeriana se ciega también frente a la mediación del concepto y la universalidad en la configuración de toda experiencia, incluso la de la finitud, mediada por el trabajo y el reconocimiento del otro. Es este, sin embargo, el nivel más profundo en que debía producirse el debate con la filosofía de Hegel.

En un texto que contiene, a mi juicio, el programa epistemológico y metodológico más característico de su filosofía, en el artículo de 1802-1803 sobre el Derecho Natural, Hegel define la posición de la especulación por oposición a dos extremos, el empirismo y el formalismo. Al tratar del empirismo en el Derecho Natural, esto es, de las teorías del estado de naturaleza y de las teorías individualistas del contrato, Hegel subraya con fuerza el papel de la mediación.

Las determinaciones empíricas, como no mediadas, se presentan en este escrito como una multiplicidad meramente encontrada y fragmentada, de características dispersas, situadas unas al lado de las otras. Carecen ellas evidentemente de toda conexión sistemática, la que sólo pueden derivar del concepto y el pensamiento conceptual.

Esta carencia de concepto, según Hegel, priva también a estas determinaciones encontradas de toda posibilidad de asignación de límites, de todo criterio para distinguir lo necesario de lo contingente, etc.

Claramente esta conexión entre finitud y experiencia nos plantea un dilema de consecuencias muy importantes. O bien la finitud es ella misma una experiencia, y entonces es mediada como toda experiencia, por una cultura y sus exigencias de racionalidad y universalidad, o bien ella es una condición trascendental de toda experiencia, en sí misma no empírica.

Si la segunda de estas alternativas es la verdadera, entonces es claro que nada puede recuperar o superar las limitaciones de la condición humana, sobre todo del límite máximo que es la muerte.

Lo que nos recuerda en este sentido la reflexión de Hegel es, en primer término la medida en que esta experiencia de la finitud nos remite a la figura problemática del individuo como núcleo último de la experiencia social e histórica.

En segundo lugar, la reflexión de Hegel nos hace también conscientes de las dificultades que hay en plantear una condición ontológica del hombre que esté más allá de la experiencia.

En tercer lugar, el tratamiento de Hegel apunta a subrayar en la condición de finitud, la medida en que ella supone una alteridad a la que está subordinada. La finitud puede ser vista en esa medida como la condición de un proyectar humano auténtico, pero también como una condición de dependencia y de falta de libertad. Es en este sentido que Hegel nos recuerda que de lo que se trata, más que buscar vivir auténticamente nuestra finitud, es de intentar superar lo que ella inmediatamente supone de pasividad y dependencia. Y que la cultura y la historia no tienen otro

sentido sino el de constituir espacios de libertad en donde se produzca progresivamente nuestra emancipación.

Por último, desde un punto de vista más práctico, una reflexión inspirada en Hegel nos fuerza a tener siempre presente que, si bien es necesario limitar a una razón exclusivamente planificadora, no lo es menos recordar que la vida humana no discurre entre los extremos de un decisionismo radical –que se sigue de la renuncia a la racionalidad en la práctica– y un pasivo depender de la revelación de un ser que se retrae –de la que se sigue una condena a toda agencia voluntaria. Y en suma, que también aquí la libertad humana está en peligro, puesta entre las alternativas del decisionismo y el tradicionalismo.