Hans-Georg Gadamer
HEGEL Y HEIDEGGER

Versión castellana de Teresa Orduña y Manuel Garrido, en GADAMER, H.-G. ***La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos***, Cátedra, Madrid, 1994. pp. 125-146.

Probablemente no fue Heidegger el primero en formular la teoría de que Hegel representa la culminación de la metafísica occidental. Demasiado claramente queda escrito en el lenguaje de los hechos históricos que la tradición de dos mil años que conformó la filosofía occidental llegó a su fin con el sistema de Hegel y con su repentino colapso a mitad del siglo XIX. No poca evidencia de esto se encuentra en el hecho de que la filosofía ha sido, desde entonces, una cuestión puramente académica, o, dicho de otra manera que sólo autores de fuera de la academia, tales como Schopenhauer y Kierkegaard, Marx y Nietzsche, junto con los grandes novelistas de los siglos XIX y XX, han logrado ampliar la conciencia de la época y satisfacer la necesidad de una visión filosófica del mundo. Pero cuando Heidegger habla de la culminación de la metafísica occidental con Hegel, no se refiere sólo a un hecho histórico. Al mismo tiempo está formulando una empresa a la que da el nombre de «superación» [***Ueberwindung***] de la metafísica. En esta formulación de la tarea no sólo se alude con la palabra metafísica a la última figura de ella que advino a la existencia y luego colapsó con el sistema del idealismo absoluto de Hegel, sino a la inicial fundación de la metafísica, merced al pensamiento de Platón y Aristóteles y a la configuración básica de la misma que perdura a través de todos sus avatares hasta los tiempos modernos, y que todavía proporciona, además, los fundamentos de la ciencia moderna. Pero justamente por esto, la superación de la metafísica no significa un mero dejar tras nosotros divorciándonos de ella, la antigua tradición del pensamiento metafísico. Por el contrario, superación [***Veberwindung***] significa más bien, al mismo tiempo, como delata el inimitable estilo heideggeriano de pensar el lenguaje, «sobreponerse a la metafísica» [***Veberwindung der Metaphysik***]. Aquello a lo que nos sobreponemos no queda simplemente tras nosotros. Sobreponerse a una pérdida, por ejemplo, no consiste únicamente en su gradual olvido y condolencia. O mejor, si se nos permite decir, nos condolemos el sentido de que no se trata de una gradual extinción del dolor, sino de un consciente soportarlo, de suerte que el dolor no se marcha sin dejar huella, sino que determina, duradera e irrevocablemente nuestro propio ser. Nos «quedamos con» el dolor, por así decirlo, aun cuando nos hayamos «sobrepuesto» a él. Esto es especialmente adecuado para Hegel, con quien hay que «quedarse» de una manera particular.

La enunciación de que Hegel representa la culminación de la metafísica comporta una particular ambigüedad que, de hecho, caracteriza la particular posición que ocupa Hegel en la historia del pensamiento occidental, ¿Es el final? ¿Es la culminación? ¿Es esta culminación o este final la culminación del pensamiento cristiano en el concepto de filosofía, o es el fin y disolución de todo lo cristiano en el pensamiento de la época moderna? La exigencia de la filosofía de Hegel contiene en sí misma una inmanente ambigüedad que es, a su vez, responsable del hecho de que la figura de este pensador cobre el sentido histórico con que se

nos presenta. ¿Ve la filosofía de la historia en la cual llega a su autoconciencia la libertad como esencia del hombre, el fin de la historia en esta autoconciencia de la libertad? ¿O es que alcanza finalmente la historia su propia esencia en la medida misma en que solamente con la conciencia a de libertad de todos, vale decir, con esta conciencia revolucionaria o cristiana, se torna la historia en lucha por la libertad? ¿Es la filosofía del saber absoluto -que Hegel caracteriza como el estado de la filosofía al fin conquistado por el pensar- el resultado del gran pasado histórico del pensamiento, de suerte que finalmente todos los errores quedan tras nosotros? ¿O es un primer encuentro con la totalidad de nuestra historia tal que en adelante la conciencia histórica nunca nos dejara de su mano? Y cuando Hegel, a propósito de la filosofía del concepto absoluto, habla del carácter pretérito del arte, este sorprendente y provocador aserto resulta también ambiguo. ¿Está diciendo con ello que el arte no tiene ya tarea alguna ni la volverá a tener nunca? ¿O quiso significar que el arte, al contraponerse al punto de vista del concepto absoluto, es pretérito porque en su relación al concepto del pensamiento siempre fue algo pretérito y siempre lo será? En este caso, el carácter pretérito de arte sería sólo la manera especulativa de expresar la contemporaneidad que lo caracteriza: no está sujeto a la ley del progreso a la manera en que lo está el pensamiento especulativo, que sólo se acerca a sí mismo a lo largo del camino histórico de la filosofía. De este modo, la ambigua fórmula de Heidegger sobre la consumación de la metafísica, nos conduce finalmente a una ambigüedad común a Hegel y Heidegger, que puede condensarse en la cuestión de saber si la mediación comprehensiva de toda concebible vía del pensamiento que Hegel emprendió, pudo o no demostrar necesariamente la vanidad de todo intento de romper el círculo de reflexión en que el pensamiento se tensa a sí mismo. ¿Queda la posición que Heidegger trata de establecer frente a Hegel finalmente atrapada, asimismo, en la esfera mágica de la infinidad interna de la reflexión?

1

La secreta presencia que caracterizó al pensamiento de Hegel, a lo largo del periodo en que pareció olvidado, y.que impregna la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX, revela que la figura de su pensamiento es irrepetible. Esto encuentra su confirmación no sólo en el retorno explícito al estudio de su pensamiento que tuvo lugar primero en Italia, Holanda e Inglaterra, pero también posteriormente en la Alemania del siglo XX en la forma del neo-hegelianismo académico; o bien, por otra parte, en la transformación de la filosofía en política o en la crítica neomarxista de la ideología. Sin duda, en el periodo posterior a Hegel la filosofía tomó formas nuevas, pero se trataba siempre de la crítica a la metafísica que suministró la conciencia de propia identidad al positivismo, a la epistemología, a la filosofía de la ciencia, a la fenomenología, o al análisis del lenguaje. En el campo más propio de la metafísica, Hegel no tuvo un solo seguidor. A Heidegger quedó reservado, como por lo demás ya intuía, el pensamiento hegelianizante que latía en el seno del neokantismo que agonizaba, ser él quien llevase personalmente a cabo la tarea de transformar en filosofía la última y más potente forma de pensamiento neokantiano, vale decir, la fenomenología de Husserl; o, por medir con otro patrón la misma verdad, la irrupción de Heidegger vino a significar que había que despertar por fin del sueño husserliano de la filosofía como ciencia estricta. Con ello el pensamiento de Heidegger ronda las cercanías de la filosofía de Hegel. Ciertamente medio siglo -éste ha sido

el tiempo que el pensamiento de Heidegger ha ejercido su influencia sobre nosotros -no basta para asegurarle un rango permanente en la historia universal. Pero aunque no es totalmente descaminado situar la obra filosófica de Heidegger en la serie de los grandes clásicos del pensamiento y aproximarlo a Hegel, existe, no obstante, una cierta documentación negativa en contra: así como el pensamiento de Hegel dominó completamente por un periodo de tiempo en Alemania y desde aquí posteriormente en Europa, para después colapsar por entero a mediados del siglo XIX, así también Heidegger ha sido por un periodo largo el pensador dominante entre sus contemporáneos en la escena alemana; y así también hoy es total el apartamiento de él. Hoy todavía estamos esperando a un Karl Marx que rehúse, aun siendo adversario suyo, tratar al gran pensador como a un perro muerto.

La cuestión que aquí hay que formular, debe ser tomada muy en serio: ¿Debemos situar el pensamiento de Heidegger en los límites del imperio del pensamiento de Hegel como lo está, por ejemplo, el pensamiento de todos los jóvenes hegelianos o críticos neokantianos de Hegel, desde Feuerbach y Kierkegaard a Husserl y Jaspers? ¿O, en definitiva, todas las correspondencias que el pensamiento de Heidegger muestra innegablemente con el pensamiento de Hegel prueban precisamente lo contrario: a saber que su formulación es lo bastante comprehensiva y radical para no haber omitido nada de aquello por lo que Hegel se pregunta y al mismo tiempo haberlo preguntado todavía con más profundidad? Si esto último fuese lo correcto, tendríamos que alterar la imagen que nos hemos fijado del lugar que ocupa Hegel en la historia del movimiento del Idealismo como un todo: por un lado, se le vería ocupar a Fichte una posición más independiente; por otro, los presentimientos de Schelling se verían cumplidos y ciertas verdades emergerían del desesperado atrevimiento de Nietzsche. Entonces, dejaría de parecernos extraordinario que uno de los sucesos más asombrosos de la literatura mundial, el descubrimiento en el siglo XX de uno de los más grandes poetas alemanes, Friedrich Hölderlin, hiciera época en el pensamiento de Heidegger. Hölderlin, que padeció la desgracia como poeta y como hombre, fue, como se sabe, amigo íntimo de Hegel desde los días comunes de su juventud, y aun cuando la escuela romántica de los poetas alemanes y, posteriormente, un Nietzsche y un Dilthey mostraron por él cierta predilección y admiración, es sólo en nuestro siglo cuando adquirió permanentemente su legítimo lugar al lado de los más grandes poetas alemanes. El hecho de que también alcanzase a ocupar una posición clave en el pensamiento de Heidegger, confirma de una forma harto sorprendente que Hölderlin es, extrañamente, un contemporáneo retrasado de nuestro siglo, y pone, por otra parte, de relieve que una confrontación del pensamiento de Heidegger con la filosofía de Hegel no es ni un capricho ni una invención.

Es bien manifiesto con qué persistencia el pensamiento de Heidegger gira en torno al de Hegel y cómo ha continuado Heidegger, hasta nuestros días, buscando nuevas formas de delimitar su propio pensamiento respecto del hegeliano. Ciertamente, con ello se revela la vitalidad de la dialéctica de Hegel, un método que se reafirma, una y otra vez, contra el procedimiento fenomenológico de Husserl y Heidegger hasta desplazarlo en un grado tal que la cuidadosamente cultivada artesanía fenomenológica ha sido harto rápidamente olvidada por la conciencia del tiempo y se ha dejado de practicar. Pero se trata de algo más, se trata de la cuestión que muchos han planteado al último Heidegger: a saber, cómo puede seguir manteniendo contra la «filosofía del espíritu» de Hegel su convincente crítica del idealismo de

la conciencia, que alumbró, con ***El Ser y el Tiempo***, una nueva era en filosofía. Ello parece tanto más cuestionable cuanto que el propio Heidegger, al pensar después de la «vuelta» [***Kehre***], abandona por su parte su concepción trascendental del yo y la fundamentación del planteamiento de la pregunta por el ser en la comprensión ontológica del ***Dasein***. ¿No se mueve necesariamente con esto en una nueva cercanía de Hegel, quien ha mantenido precisamente que la dialéctica del espíritu trasciende las figuras del espíritu subjetivo la conciencia y la autoconciencia? Además, en opinión de todos los que tratan de precaverse de las exigencias del pensamiento de Heidegger, hay un punto en especial en donde éste parece converger, una y otra vez, con el idealismo especulativo de Hegel. ese punto es la inclusión de la historia en el entramado básico de la investigación filosófica.

Ello no es, ciertamente, casual coincidencia. Parece ser un rasgo fundamental de la conciencia filosófica del siglo XIX, el que no se la pueda concebir separada de la conciencia histórica. Claramente, tras este hecho subyace la gran ruptura con la tradición del mundo de los estados de Europa ruptura que tuvo su origen en la Revolución francesa. El radical intento de la Revolución de hacer de la fe en la razón que alentaba el movimiento de la Ilustración la base de la religión, el estado y la sociedad, tuvo el efecto contrario de introducir la conciencia del condicionamiento histórico y el poder de la historia en la conciencia general, como la gran instancia en contra que rechazó definitivamente los presuntuosos excesos del «nuevo comienzo» absoluto de la Revolución. La conciencia histórica que surgió entonces exigía también de la pretensión de la filosofía al conocimiento, una prueba de legitimidad. Todo intento filosófico de añadir algo peculiar, por nuevo que sea, a la tradición del pensamiento greco-cristiano, ahora tiene que proporcionar una justificación histórica de sí mismo, y un intento donde esta justificación falte, o sea, inadecuada, carecería, necesariamente, de poder de convicción para la conciencia general. En particular, esto fue algo dolorosamente consciente para Wilhem Dilthey, el pensador del historicismo.

Desde esta perspectiva, la manera comprehensiva y radical en que Hegel llevó a cabo la autofundamentación histórica de su filosofía, sigue siendo abrumadoramente superior a todos los intentos posteriores Unió naturaleza e historia bajo el imperio del omni-abarcante concepto de ***logos*** que en tiempos anteriores los griegos habían exaltado como fundamento de la Filosofía Primera. Si la vieja teodicea, todavía en la era de la Ilustración, al considerar al mundo como creación de Dios, apelaba a la racionalidad matemática de los sucesos de la naturaleza, Hegel extiende ahora esta apelación de racionalidad a la historia universal. Así como los griegos os habían enseñado que el ***logos*** o ***nous*** era la esencia y el fondo del universo en oposición al desorden y a la irracionalidad del mundo sublunar, Hegel nos enseña ahora que la razón puede ser descubierta en la historia, a pesar de las horribles contradicciones que nos muestra el caos de la historia y del destino humano. Así, lo que con anterioridad se había dejado a la fe y a la confianza en la Providencia, por ser ésta inescrutable para la percepción y el conocer humano, ahora lo trae Hegel al reino del pensamiento.

El mágico instrumento que permitió a Hegel descubrir, en el inquieto torbellino de la historia humana, una necesidad tan convincente y racional como la que en, tiempos antiguos y también en la era de la nueva ciencia natural ofrecían el orden y la legalidad de la naturaleza, fue la dialéctica. Como punto de partida tomó Hegel aquí la antigua concepción de la dialéctica, cuya esencia consistía en la acentuación de las contradicciones. Pero mientras la antigua dialéctica

sólo pretendía llevar a con la elaboración de tales contradicciones, un trabajo preparatorio para el conocimiento, Hegel transformó esa tarea propedéutica o negativa de la dialéctica en una positiva. El sentido de la dialéctica, para Hegel reside precisamente en que al empujar las diferentes posiciones hasta el extremo de obtener contradicciones, tiene lugar el paso hacia una verdad superior que une los extremos de esas contradicciones: la fuerza del espíritu está en la síntesis como la mediación de todas las contradicciones.

Lo que Hegel nos brinda aquí se expresa hermosamente en la transformación semántica que cobra para él el concepto de ***Aufhebung***. La ***Aufhebung*** [=negación, superación sublimación] tiene primero un sentido negativo. Especialmente, cuando se demuestra que algo es contradictorio, su validez queda ***aufgehoben*** que es tanto como decir, cancelada o negada. Para Hegel, sin embargo, el significado de ***Aufhebung*** se transforma para implicar la preservación de todos los elementos de verdad que se hacen valer en las contradicciones e, incluso, una elevación de estos elementos a una verdad que circunda y une a todo lo verdadero. De esta manera, la dialéctica se convierte, frente a las unilaterales abstracciones del entendimiento, en el abogado de lo concreto. El universal poder de síntesis de la razón no sólo es capaz de mediar en todas las oposiciones del pensamiento, sino que puede sublimar también todas las oposiciones de la realidad. Esto encuentra cabalmente corroboración en la historia, en la medida en que las más extrañas, inescrutables y hostiles fuerzas que la historia nos presenta, se superan mediante el poder de reconciliación de la razón. La razón es la reconciliación de la ruina.

La dialéctica de la historia de Hegel deriva de la particular problemática que acuña la conciencia social del decadente siglo XIX y en especial la juventud académica, agitada como estaba por el impacto de la Revolución francesa. Los efectos de la emancipación del Tercer Estado desencadenados por la Revolución francesa, afectaron en Alemania a la infortunada situación del Imperio germano cuya constitución hacía ya largo tiempo que era tenida por arcaica. Así, ya en los años de estudio de Hegel en Tübingen, la generación joven había apelado a la posibilidad de una nueva identificación con lo universal en todos los terrenos, tanto en el ámbito de la religión cristiana como en la realidad socio-política.

El modelo que el joven Hegel consideró básicamente representativo de esta identificación con lo universal era un ejemplo de alienación extrema: el abismo que se abre entre el criminal y el orden jurídico. El hostil enfrentamiento que representa el orden jurídico, al exigir el castigo para el criminal perseguido, le parece ser a Hegel el paradigma de todas las divisiones que agitaban esa era decadente tan necesitada de rejuvenecimiento. Ahora bien, desde el punto de vista de Hegel, la esencia del castigo está en considerarlo como restauración del orden justo. Reconoce que, incluso para aquel al que se le aplica, la naturaleza propia del castigo y la significación legal de éste, no consiste en la hostilidad que la autoridad penal muestra hacia el criminal. Por el contrario, sólo cuando el criminal acepta su castigo se realiza el propósito de éste y se satisface la justicia. Esta aceptación devuelve al criminal a la vida en la comunidad jurídica. De este modo, el castigo, de la fuerza hostil que había representado, se trasforma en la restauración de la unidad. Y eso, precisamente, es la reconciliación de la ruina, espléndida formulación con la que Hegel expresa la esencia universal de este suceso.

Sin duda, la línea de pensamiento de Hegel sobre el castigo surge en respuesta a un particular problema teológico: la cuestión de cómo puede conciliarse el perdón de los pecados con la

justicia divina; y así apunta especialmente al significado interno de las relaciones entre fe y gracia. El fenómeno con ello ilustrado de una conversión o vuelta desde la enemistad a la amistad tiene aquí, empero, significación universal. Es el problema de la alienación del yo y su superación, que Friedrich Schiller fue el primero en plantear en su Cartas sobre Estética, al que Hegel asigna un papel central y que Karl Marx, posteriormente, aplicará a la praxis. Hegel ve en la razón, que concilia todas las contradicciones, la estructura universal de la realidad. La esencia del espíritu descansa en su capacidad para transformar lo que se le opone en lo que le es propio, o, como Hegel gusta decir, obtener el conocimiento de sí mismo de lo que es otro y, de esta manera, superar la alienación. En el poder del espíritu está obrando la estructura de la dialéctica, que, como forma constitutiva universal del ser, gobierna también la historia humana; de esta estructura ofrecerá Hegel, en su Lógica, una explicación sistemática.

2

La composición arquitectónica de la ***Lógica*** de Hegel, en los tres estratos de Ser, Esencia y Concepto, que suministran la estructura conceptual y formal del retorno del espíritu a sí mismo, ratifica convincentemente lo que Heidegger, ya en sus primeros años, había dicho de Hegel: que es el más radical de los griegos. No se trata tan sólo de que en las partes fundamentales de la ***Lógica*** se acuse profusamente el resplandor de los estratos de origen griego, del lecho platónico-aristotélico especialmente en la «Lógica de la Esencia» y del lecho presocrático-pitagórico en la «Lógica del Ser»: el principio mismo de construcción de la obra entera revela también, hasta en palabras y conceptos, la herencia de la dialéctica eleático-platónica. Son expresamente los opuestos los que constituyen el principio motor del automovimiento del pensamiento Y la consumación de este movimiento, la total autotránsparencia de la Idea y, en ultima instancia, del espíritu -representa por así decirlo, el triunfo de la razón sobre toda resistencia de la realidad objetiva Así, también esta caracterización de Heidegger posee en sí una ambigüedad radical: cuando Hegel piensa a la razón como efectiva y victoriosa, no sólo en la naturaleza, sino también en el ámbito del mundo humano e histórico, esto constituye la radicalización del pensamiento metafísico griego sobre el mundo. Pero esta extrapolación radical del ***logos*** puede ser también considerada, desde el punto de vista de Heidegger, como una expresión de ese olvido del ser hacia el cual tiende inconteniblemente, desde sus orígenes riegos, la esencia moderna del saber que se sabe a sí mismo y de la voluntad que se quiere a sí misma.

A esta luz, la autoconciencia histórica de Heidegger se nos aparece como la más extrema contrapartida posible al proyecto del saber absoluto y de la plena autoconciencia de la libertad que se encuentra a la base de la filosofía de Hegel. Pero precisamente este hecho sugiere aquí nuestro interrogante. Como es sabido, Heidegger piensa que el rasgo unificador en la historia de la metafísica, que configura el pensamiento occidental en su desarrollo desde Platón a Hegel, es su creciente olvido del ser. Mientras el, ser del ente se erija en objeto de la pregunta metafísica, el ser en sí mismo no podrá ser pensado de ningún otro modo que no sea desde el ente que constituye el objeto de nuestro conocimiento y nuestros enunciados. El paso exigido por Heidegger para retroceder más atrás de este comienzo del pensamiento metafísico no puede, si hemos de ser fieles a la intención ese dicho pensamiento, ser considerado como

metafísico. Retroceder hasta más atrás e Platón y Aristóteles tal y como lo hace la Lógica de Hegel en su primera parte, «La Lógica del Ser» podría ser aún interpretado como una especie de preliminar de la metafísica. Pero ya la acerba polémica de Nietzsche contra él platonismo y el cristianismo y su descubrimiento de la filosofía en la «época trágica de los griegos» evoca el presentimiento de un mundo anterior de pensamiento. Al reformular nuevamente el planteamiento de la pregunta por el ser, Heidegger trata de elaborar los medios conceptuales que puedan dar concreción a este presentimiento.

Como es sabido, Heidegger tomó aquí como guía el aspecto antigriego de la historia devota del Cristianismo: y, por supuesto, hay algo así como un motivo antigriego que se extiende desde el decidido requerimiento de Lutero a los cristianos para que abjuren de Aristóteles, a Gabriel Biel y Meister Eckart, y también alas profundas variaciones de San Agustín sobre el misterio de la Trinidad; este motivo antigriego nos remite a la palabra divina y al acto de escucharla que constituyen lo más elevado del encuentro con Dios en los relatos del Antiguo Testamento. El principio griego del ***logos*** y el ***eidos***, la articulación y retención de los contornos visibles de las cosas, aparece, mirado desde esta perspectiva. Como una enajenadora violencia impuesta al misterio de la fe. Todo esto está operando en el nuevo planteamiento que suscita Heidegger de la cuestión del ser, y arroja luz sobre su famosa alusión a la «superficialidad de los griegos». Pero ¿es casualidad que sólo ahora, cuando la metafísica ha llegado al final y nos encontramos en el umbral de una era de ascendente positivismo y nihilismo, se hagan conscientes al pensamiento otras profundidades que antaño fulgieron, bajo la cobertura del logos, al claroscuro del alba presocrática? Las palabras de Anaximandro, que le parecieron a Schopenhauer una versión griega del pensamiento indio y que, en cualquier caso, él tomó como anticipación de su propio pensamiento, parecen ahora sonar como una anticipación del carácter temporal del ser que Heidegger formula como la «presencia». ¿Es esto casualidad? Me parece difícil escapar a la reflexión que se nos impone al observar la autojustificación histórica de Heidegger y su retorno a la cuestión del ser: a saber, que semejante retorno al principio, no es por sí mismo un principio, sino más bien se hace posible por la mediación de un fin. ¿Se puede pasar por alto el hecho de que el nacimiento del nihilismo europeo, el cacareo del positivismo y, con ello, el fin del «mundo verdadero» que ahora definitivamente, «se torna en fábula» constituyen la mediación determinadora del paso que da Heidegger al retrotraer su pregunta más allá de la metafísica? ¿Y puede darse con este «paso hacia atrás» un salto que arranque del nexo de mediaciones del pensamiento metafísico? ¿No es siempre la historia continuidad? ¿Un llegar a ser en el perecer?

Ciertamente, Heidegger no habla nunca de una necesidad histórica parecida a la impuesta por Hegel, en su construcción de la historia universal, como razón en la historia. Para Heidegger la historia no es el pasado que se ha recorrido completamente, en el cual el mismo presente se encuentra en la totalidad de lo que ha sido. Con toda intención evita Heidegger en sus últimos trabajos las expresiones «Historia» [***Geschichte***] e «historicidad» [***Geschichtlichkeit***], que desde Hegel habían dominado la reflexión sobre el fin de la metafísica y que nosotros asociamos con la problemática del relativismo histórico. En su lugar, habla de «destino» [***Geschik***] y «nuestro ser predestinado» [***Geschicklichkeit***] como si quisiera subrayar el hecho de que aquí no se trata de una cuestión de posibilidades de autoaprehensión de la existencia humana, de una cuestión de conciencia histórica y autoconciencia sino de

aquello que le es destinado al hombre y por lo cual éste está a tal extremo determinado, que toda autodeterminación y toda autoconciencia le quedan subordinadas.
Heidegger no manifiesta la pretensión de que el pensamiento filosófico pueda concebir la necesidad de este curso que toma la historia, Sin embargo, cuando piensa al pensar de la metafísica como la unidad de la historia del olvido del ser y ve en la era de la técnica una radicalización de este olvido Heidegger atribuye a ese curso histórico una cierta consecuencia interna. Mas aún: si la metafísica es entendida como un olvido del ser y la historia de la metafísica hasta su disolución, como el creciente olvido del ser, necesariamente se revelará al pensamiento que así piensa que lo que ha sido olvidado habrá de tornar. E incluso resulta evidente en ciertos giros de Heidegger [por ejemplo, «p presumiblemente de repente» ***(jäh vermutlich)***], que se da una conexión entre el aumento del olvido el ser y a expectación de esa venida o epifanía de ser, que parece asemejarse a la de una inversión dialéctica.
En la apertura al futuro, que sustenta todo proyectar humano, parece operar una especie de autojustificación histórica: la radical agudización del olvido del ser, tal y como es consumada en la era de la tecnología, justifica ante el pensar la expectativa escatológica de una inversión que, por detrás de todo cuento es producido y reproducido, permita que se vea aquello que es.

3

Al mismo tiempo, esto sugiere una nueva cuestión: ¿hay que llevar, efectivamente el principio de la dialéctica hegeliana hasta la extrema consecuencia que se oculta en a autotransparencia de la idea en la autoconciencia del espíritu? Si el ser considerado como lo inmediato indeterminado constituye el punto de partida de la Lógica, entonces, ciertamente, queda establecido el sentido del ser como «determinación absoluta». Pero ¿no es rasgo constitutivo de la autorreferencialidad dialéctica del pensamiento filosófico el que la verdad no sea un resultado que se pueda disociar del proceso que nos condujo a ella, sino que más bien es la totalidad de ese proceso y del camino que llevó al resultado, y no otra cosa? Apremia, por supuesto, la tentación de evitar la auto-apoteosis del pensar entrañada por la idea de verdad de Hegel, negándola explícitamente y contraponiéndole tal como hace Heidegger, la temporalidad y la finitud de la existencia humana o la contradicción, como hace Adorno, cuando afirma que el todo no es lo verdadero sino lo falso. Pero se podría preguntar si con ello se hace justicia a Hegel. Las ambigüedades, que tan abundantemente muestran las doctrinas de Hegel y que nuestros iniciales ejemplos ilustraron, tienen, en definitiva, una significación positiva: nos previenen de pensar el concepto del todo y, en última consecuencia, por tanto, el concepto de ser, en términos de total determinación.
Por el contrario, la síntesis omni-abarcadora que el idealismo especulativo de Hegel pretende cumplir, contiene una tensión no resuelta. Esta tensión se refleja en el oscilante sentido que exhibe la palabra «dialéctica» en Hegel. Pues, por una parte, la «dialéctica» puede caracterizar el punto de vista de la razón, que es capaz de percibir, en todas las oposiciones y contradicciones, la unidad de la totalidad y la totalidad de la unidad. Pero, por otro lado, la dialéctica, de acuerdo con el significado de la palabra en la antigüedad, es también pensada como la elevación de las contradicciones a un punto fijo de contradictoriedad, o, dicho de otra manera, como la elaboración de las contradicciones que sumergen al pensamiento en el abismo

de la charla sin sentido, aun cuando, desde la perspectiva de la razón, las contradicciones coexistan en una unidad llena de tensión. De vez en cuando, a fin de subrayar esta diferencia, Hegel se refiere al punto de vista de la razón como «lo especulativo» (en el sentido de lo «positivo-racional») y entiende por dialéctica el carácter de consumación del proceso de demostración filosófica: la explicitación de los contrarios, que están implícitos y superados en lo que es positivo-racional. Evidentemente, en la raíz de esto hay una doble orientación: por una parte, está la confianza de Hegel en el ideal de método del pensamiento objetivador, ideal que se elevó al nivel de la autoconciencia del método en Descartes y que alcanza su cima en el panmetodismo lógico de Hegel. Por otra parte, sin embargo, está la experiencia concreta de la razón que precede a este ideal metódico de la demostración filosófica, abriéndole su posibilidad y su tarea. Hemos tropezado ya con esta experiencia en el poder de «reconciliación de la ruina». Pero también se encuentra evidencia adicional de su importancia en el desarrollo que da Hegel a su ***Lógica:*** la totalidad de las determinaciones del pensamiento, la totalidad dialéctica de las categorías, presupone la dimensión del pensamiento mismo, que Hegel designa con el singular monoteístico «lo lógico». Si Heidegger ha afirmado, en cierta ocasión, que un pensador piensa siempre y solamente lo Uno, esta proposición, ciertamente, puede encontrar su aplicación en Hegel, quien vio en todo la unidad de lo especulativo y lo racional y dijo, como es sabido, de los enigmáticos aforismos de Heráclito, en los cuales se dan múltiples variaciones de este principio especulativo de unidad, que no hay ni uno sólo que él no haya incorporado a su ***Lógica***. La maestría con que sabe Hegel, al investigar la tradición histórica de la filosofía, descubrir, una y otra vez, en todas partes lo Uno, guarda un notorio y victorioso contraste con la despótica altanería de juez con que pretende haber señalado las limitaciones del pensamiento anterior y establecido la «necesidad» en la historia de la filosofía, esta odisea del pensamiento. Por esta razón, sucede con frecuencia que sólo se necesita forzar levemente las interpretaciones que hace Hegel de la historia de la filosofía, para dejar patente y fuera de duda el contenido especulativo y positivo-racional del pensamiento que lo antecedió.

En el caso de Heidegger, las cosas no son muy diferentes. Ciertamente, la historia de la metafísica se articula en su pensamiento como «el destino del ser» ***(Seinsgeschick)***, que determina un presente y un futuro. Y, de acuerdo con su necesidad interna, esta historia, la historia del olvido del ser, se encamina hacia su radical agudización, aunque Heidegger ve también el creciente influjo del comienzo, que nos sobreviene en la ***physis*** de Aristóteles, en el enigma de la ***analogia entis***, en la «sed de existencia» de Leibniz, en el «fundamento en Dios» de Schelling y, por tanto, también finalmente en la unidad de lo especulativo y lo racional en Hegel.

Hay un testimonio externo de la libertad que Hegel fue capaz de mantener frente a su propio método, así como también de la proximidad de Heidegger a Hegel, a pesar de su crítica a éste por ser demasiado «griego»: la relación que ambos guardan con el espíritu especulativo de la lengua alemana. Después de transcurrido un siglo y medio, nos hemos ido acostumbrando a la forma en que Hegel utiliza el idioma alemán para desarrollar sus conceptos. El lector educado en el pensamiento histórico y filosófico encuentra a cada paso el poder contagioso de su lenguaje en las décadas de pensamiento en que Hegel continuó prevaleciendo. La presencia real que tiene Hegel en el lenguaje de sus contemporáneos no consiste en unos pocos conceptos raquíticos tales como tesis, antítesis y síntesis o como espíritu subjetivo, objetivo y

absoluto; ni menos aún en las numerosas aplicaciones esquemáticas que se han hecho de estos conceptos, durante la primera mitad del siglo XIX, en los más diversos campos de investigación. Por el contrario, es la fuerza real de la lengua alemana y no la precisión esquemática de tales conceptos artificialmente formulados, lo que presta un vital aliento a la filosofía de Hegel. De ahí que sus primeras traducciones a los más importantes lenguajes culturales no aparecieran antes de este siglo -traducciones, por cierto, que sin el adicional recurso al texto original alemán sólo medianamente logran comunicar el curso del pensamiento de Hegel. Las potencialidades lingüísticas de estos lenguajes no permiten una duplicación directa de los múltiples significados contenidos en términos conceptuales, tales como ***Sein*** y ***Dasein*** (ser y existir), ***Wesen*** y ***Wirklichkeit*** esencia y realidad), ***Begriff*** y ***Bestimmung*** (concepto y determinación). Pensar en su posible traducción inevitablemente nos extravía en el horizonte conceptual de la escolástica y su más reciente historia de los conceptos. En modo alguno puede captarse con las coberturas verbales de una lengua extraña la fuerza especulativa que subyace en las connotaciones de las palabras alemanas y su vasto y variado campo de significado.

Tomemos, por ejemplo, una proposición como aquella con la que comienza el segundo volumen de la ***Lógica*** de Hegel, proposición que Heidegger, en su ancianidad, discutió con sus tampoco ya jóvenes discípulos con ocasión de la celebración del Quinto Centenario de la Universidad de Freiburg: «***Die Wahrheit des Sein ist das Wesen***» [La verdad del ser es la esencia]. Semejante proposición puede ser entendida como el retorno en sí mismo del Ser inmediato y el tránsito que va desde el Ser a la metafísica de la Esencia -y esto sería incluso correcto en el sentido de Hegel. La filosofía de Platón y Aristóteles, que está basada en el ***logos***, surge de la inconclusión del «ser» parmenídeo y realiza el tránsito a la esfera de la reflexión, donde los conceptos clave son esencia y forma, sustancia y existencia. Y la historia que expone Hegel de la filosofía antigua aquí, de hecho, representa una especie de comentario a esta transición que va del pensamiento presocrático al platónico y aristotélico. Sin embargo, ninguno de los términos conceptuales de esta proposición, ni ***Wahrheit***, ni ***Sein***, ni ***Wesen***, se restringe al horizonte conceptual de la metafísica, la cual, en conceptos latinos y tras su subsecuente elaboración y diferenciación, proporciona el fundamento lingüístico para la traducción de Hegel en italiano, español, francés e inglés. La traducción «***veritas existentiae est essentia***» expresaría un absoluto sinsentido. Se olvidaría en ella el movimiento especulativo expresado en las palabras alemanas vivas y las relaciones que guardan entre sí. Con la palabra «***Wahrheit***» [verdad], de «***Wahrheit des Seins***» [verdad del ser] se oyen una multiplicidad de cosas que no están implicadas por ***veritas:*** autenticidad, patencia, legitimidad, verificación, etc. Del mismo modo, «***Sein***» [ser] definitivamente no es existencia [***Existenz***] ni es ser-ahí [***Dasein***], ni ser algo en particular ***(Etwassein)***, sino precisamente, es ***Wesen*** [esencia], mas en un sentido en que ambos, ***Sein*** y ***Wesen*** tienen el carácter temporal de verbos que se han nominalizado, pero que, al mismo tiempo, evocan el movimiento capturado en el «***Anwesen***» [presencia] de Heidegger. No en vano Heidegger seleccionó esta proposición para su discusión sobre Hegel. Pues lo hizo con la intención evidente de comprobar si Hegel deja de escucharse a sí mismo, y en su lugar introduce, dentro de la lógica metódicamente rigurosa del desarrollo dialéctico, lo que el lenguaje le sugiere y revela como percepción más profunda. Está claro que si se deja hablar al lenguaje y se escucha lo que dice, no solamente se

oye algo distinto de lo que Hegel fue capaz de conceptualizar en el todo de su dialéctica, en la ***Lógica***, pues, inmediatamente salta a la vista el hecho de que la proposición en cuestión no es tanto un enunciado sobre la ***esencia*** [***Wesen***], sino que más bien habla el lenguaje de la esencia misma.

Difícilmente puede evitarse que después de escuchar esta interpretación alguien diga que el que esto escribe «heideggerea» o, para utilizar la expresión de los años 20, «heideggeriza». Pero, con la misma justificación, quien realmente se sienta cómodo con el idioma alemán puede volver a Meister Eckhard, Jakob Böhme, Leibniz o Franz von Bader, para corroborar la opinión que estoy exponiendo.

Tomemos un ejemplo de Heidegger, que viene a ser como una réplica del de Hegel: ***«Das "Wesen" des Daseins liegt in seiner Existenz» (La «esencia» del «ser-ahí» reside en su existencia)***.Es sabido que Sartre intentó utilizar, en el sentido tradicional, esta proposición de tradicional resonancia para los propósitos del existencialismo francés y, al hacerlo así, provocó la crítica recusación de Heidegger. Éste se apresura a señalar que en el texto de ***Ser y Tiempo***, la palabra ***«Wesen»*** [esencia] iba entre comillas, lo que debía dar a entender al lector atento que no se la tomaba aquí en el sentido tradicional de ***essentia***. ***Essentia hominis in existentia sua consistit*** no es realmente un pensamiento de Heidegger, sino a lo sumo de Sartre. Hoy nadie duda de que ya entonces Heidegger consideró a ***Wesen*** como la forma verbal, temporal de ***Sein*** [ser], y que vio en ***Sein*** lo mismo que en ***Wesen***, la temporalidad del ***Anwesen*** o el configurarse en presencia.

Lo que anteriormente hemos dicho de Hegel se podría decir también de Heidegger: a saber, que lo más relevante de su presencia lingüística no está en la especial terminología por él acuñada. Mucha de esta terminología parece que ha sido un intento pasajero de provocar pensamiento, más que un lenguaje permanente, en el que el pensamiento pueda decirse, poseerse y repetirse. Pero así como Hegel sabe conjurar mágicamente verdades especulativas utilizando los más sencillos giros y expresiones de la lengua alemana, por ejemplo, ***an sich*** [en sí], ***für sich*** [para sí], ***an und für sich*** [en y para sí], o palabras como ***Wahr-nehmung*** [percepción] y ***Bestimmung*** [determinación], Heidegger, a su vez, está escuchando constantemente el oculto mensaje que el lenguaje proporciona al pensamiento. Y ambos están fascinados por el modelo espléndido de Heráclito, Y ciertamente Heidegger, en un punto decisivo del curso de su pensamiento, el punto de la «vuelta» [***Kehre***], se arriesgó conscientemente a incorporar el lenguaje poético de Hölderlin a la conciencia lingüística de su propio pensar. Lo que de este modo le fue posible decir, constituye, para ese preguntar suyo que se remonta por detrás de la metafísica, el firme suelo y fundamento sobre el cual encuentra positiva satisfacción su crítica del lenguaje de la metafísica y explícita toda destrucción de los conceptos tradicionales. Pero precisamente, por esta razón, no puede menos de planteársele continuamente la tarea de delimitar, respecto de la de Hegel, su propia alternativa de pensamiento, pues el arte conceptual de Hegel florece en el mismo suelo especulativo del idioma alemán.

El pensamiento de Heidegger refleja con propiedad lo que el lenguaje es en sí mismo. Así, en oposición a la filosofía griega del logos, con la que se compromete el método de la autoconciencia de Hegel, él nutre un contrapensamiento. Su crítica de la dialéctica apunta al hecho de que cuando lo especulativo, lo positivo-racional es pensado como presencia

[***Anwesenheit***], queda referido a un perceptor absoluto, sea éste ***nous***, ***intellectus***, ***agens*** o razón. Esta presencia debe ser enunciada, y una vez formulada en la estructura de un enunciado predicativo, entra en el juego de la incesante negación y sublimación de sí misma: esto es la dialéctica. Para Heidegger, que no se orienta hacia el lenguaje enunciativo, sino más bien hacia la temporalidad de la presencia misma que nos habla, el decir es siempre más un atenerse-a-lo-que-hay-que-decir en su conjunto y un mantener-se ante lo no dicho.

Para el pensamiento metafísico griego, lo patente se extraía de la ocultación o dicho de otra manera, la ***aletheia*** estaba determinada; de esta manera disminuye la realidad del lenguaje. Sin duda, se puede decir que desde los días de Vico y Herder el desarrollo de la ciencia moderna ha estado acompañado de una cierta conciencia de la cuestión. Pero, recíprocamente, sólo desde que la nueva teoría de la información llevara a su perfección a los modos de comunicación de la ciencia moderna, salió a plena luz el problema de la dependencia (y relativa independencia) de nuestro pensamiento respecto del lenguaje. La desocultación no está esencialmente ligada a la ocultación, sino también a la propia, aunque oculta, acción de ésta, consistente en alojar, como lenguaje al «ser».

El pensamiento depende básicamente del lenguaje, en la medida en que el lenguaje no es un mero sistema de signos para el propósito de la comunicación y la transmisión de información. La noticia previa de la cosa a designar no es, con anterioridad al acto de la designación, asunto del lenguaje. Antes bien, en la relación del lenguaje al mundo, aquello de lo que se habla se articula a sí mismo sólo merced a la estructura constitutivamente lingüística de nuestro ser-en-el-mundo. El hablar permanece ligado a la totalidad del lenguaje, a la virtualidad hermenéutica del discurso, que sobrepasa, en todo momento lo que se ha dicho.

Pero es precisamente en este respecto como el hablar trasciende siempre al dominio lingüísticamente constituido en el que nos hallamos. Esto se evidencia, por ejemplo, en el encuentro con lenguajes extranjeros, especialmente aquellos que tienen un origen cultural e histórico completamente diferente; ese encuentro nos introduce en una experiencia del mundo de la que carecemos y para la que carecemos de palabras. Pero no por eso dejamos de habérnoslas en ese caso también con el lenguaje. Esto vale también, en definitiva, para la experiencia del mundo que nuestro entorno nos ofrece sin cesar, en la medida en que está siendo transformado en un mundo gobernado por la técnica, en tanto que el lenguaje mantiene establemente las constantes de nuestra naturaleza, que por él alcanzan a ser tema de lenguaje. Y con él deberá también mantenerse en diálogo, mientras siga siendo lenguaje, el lenguaje de la filosofía.

Hans-Georg Gadamer