

Hegel y las inhibiciones lectoras de Heidegger. (Las desventuras de la diferencia en la lectura heideggeriana de Hegel)¹

Javier Fabo Lanuza²

Recibido: 25 de mayo de 2019 / Aceptado: 4 de mayo de 2020

Resumen. Se trata de evidenciar los presupuestos de la lectura heideggeriana de Hegel. Hegelianos y antihegelianos asumen estos presupuestos como algo incontestable; unos movidos por la necesidad de combatir el retorno del espectro hegeliano, otros por la necesidad de liberarlo de su estigma onto-teológico. El resultado es una interpretación reduccionista de la filosofía de Hegel, que regala la mayoría de sus conceptos fundamentales a la crítica heideggeriana, al considerarlos contaminados por el totalitarismo de la clausura y de la identidad. Una interpretación como ésta descansa, sin embargo, en presupuestos muy cuestionables que conviene explicitar, y entre los que cabe destacar la interpretación heideggeriana de la *Aufhebung* como superación de la diferencia. El propósito de este artículo es perseguir las aventuras de la diferencia en algunos puntos clave de la dialéctica hegeliana (fundamentalmente: la figura de la Conciencia desdichada y la categoría lógica de la Reflexión) que Heidegger trata insatisfactoriamente en su comentario, sirviéndose de maniobras sospechosas que pueden leerse como síntomas de una inhibición.

Palabras clave: Hegel; Heidegger; identidad; diferencia; dialéctica; conciencia; autoconciencia; reflexión.

[en] Hegel and Heidegger's reading inhibitions. (The misadventures of the difference in the Heideggerian reading of Hegel)

Abstract. It's about evidencing the presuppositions of the Heideggerian reading of Hegel. Hegelians and anti-Hegelians have assumed these presuppositions as something incontestable; some moved by the need to combat the return of the Hegelian spectrum, others by the need to release it from the onto-theological stigma. The result of it is a reductionist interpretation of Hegel's philosophy, which gives most of its fundamental concepts to Heidegger's critics, considering them contaminated by the totalitarianism of closure and identity. An interpretation like this lies, however, on very questionable assumptions that should be made explicit, and among which we can highlight the Heideggerian interpretation of the *Aufhebung* as overcoming of difference. The purpose of this article is to pursue the adventures of difference in some key points of the Hegelian dialectic (fundamentally: the figure of the unhappy consciousness and the logical category of Reflection) that Heidegger deals insufficiently in his commentary, using suspicious maneuvers that they can be read as symptoms of an inhibition.

Keywords: Hegel; Heidegger; identity; difference; dialectic; consciousness; self-consciousness; reflection.

¹ Este artículo es la reelaboración de un capítulo de mi tesis doctoral defendida en 2017 bajo la dirección de la Dra. María José Callejo Hernanz (Cf. Fabo Lanuza, J.: "La reflexión como eje de la controversia postmetafísica con Hegel", *Diferencia o reflexión. Un estudio sobre la cuestión Hegel y el problema de la metafísica*, pp. 78-107)

² Universidad Complutense de Madrid
javierfabo@gmail.com

Sumario: 1. Hipótesis preliminar acerca de los límites textuales de la interpretación heideggeriana de Hegel; 2. La “diferencia” como escollo de la lectura heideggeriana de la *Fenomenología*; 2.1. El escollo de la Conciencia y el recurso a la *Aufhebung* como superación y cancelación de la diferencia de la Conciencia; 2.2. El escollo de la Autoconciencia y el recurso a la *Aufhebung* como conservación y asunción de la identidad de la Autoconciencia; 2.3. El escollo de la Razón y el recurso a la *Aufhebung* como alzamiento y elevación de la identidad de la Razón; 3. La “diferencia” como escollo de la lectura heideggeriana de la *Lógica*; 3.1. El escollo de la “reflexión” y el colapso del recurso heideggeriano a la *Aufhebung*; 3.2. La reflexión como identidad: La interpretación heideggeriana de la reflexión a partir del modelo de la Autoconciencia fenomenológica; 4. Conclusiones sobre el potencial hermenéutico de la diferencia inhibido en la lectura heideggeriana de Hegel; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Fabo Lanuza, J. (2020) “Hegel y las inhibiciones lectoras de Heidegger. (Las desventuras de la diferencia en la lectura heideggeriana de Hegel)”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 53, 185-208.

La recepción postmetafísica de la filosofía de Hegel ha estado (y sigue estando) marcada por la lectura de Heidegger. Esto vale tanto para los críticos como para los defensores del filósofo, muchos de los cuales claudican ante la visión heideggeriana de la dialéctica como un proceso de cancelación de la diferencia que culmina en el cierre y la clausura del Sistema. El resultado es un hegelianismo que huye de todo lo que suene a “Identidad”, “Absoluto” o “Sistema”, que rechaza los momentos culminantes de la Idea, la Vida y el Espíritu, y que exhibe en su lugar aquellos momentos del Sistema en los que asoma la “diferencia”, la “finitud”, la “negatividad”, etc.

Extraño espectáculo: los epítomes que antaño fueron esgrimidos por los críticos del Sistema contra el “dragón hegeliano”, son utilizados hoy por sus defensores postmetafísicos para defenderlo de las críticas. En todos ellos se adivina el temor hacia el estigma heideggeriano de la onto-teología. Parece como si, acuciados ante la necesidad de escapar a ese estigma, los hegelianos no hubieran dudado en renunciar a los motivos centrales del Sistema, entregándolos a la crítica heideggeriana sin apenas plantar batalla. El resultado es un hegelianismo que intenta defender a Hegel de su propio Sistema y que, con la excusa de reactualizar a Hegel, acaba defendiendo a una suerte de «Hegel sin metafísica de Hegel»³.

El presente artículo pretende encarar esta cuenta pendiente del hegelianismo, profundizando en los presupuestos de la lectura heideggeriana de Hegel y mostrando sus debilidades. Pretende abrir así una vía de diálogo con aquel hegelianismo postmetafísico apegado a la premisa heideggeriana que censura la identidad como índice del pensamiento metafísico, a la vez que exalta la diferencia como índice de la crítica. Ejemplos de ello son la lectura marxista de Adorno, las críticas neonietzscheanas de Deleuze y Derrida, la interpretación lacaniana de Žižek, etc. En todas ellas encontramos la vigencia del mismo presupuesto heideggeriano, mas no su fundamentación. Pareciera como éste se hubiera convertido para ellas en una evidencia incontestable, en algo susceptible de ser manejado sin mayor justificación. El resultado es un idiolecto postmetafísico ininteligible para quienes no están familiarizados con estos presupuestos, y cuyas claves residen en la interpretación heideggeriana de la metafísica y de Hegel en particular.

La hipótesis de este artículo es que la interpretación heideggeriana descansa en

³ Jiménez Redondo, M.: “Palabra, tiempo y concepto en el pensamiento de Hegel”, p. 152.

una determinada interpretación de la *Aufhebung* hegeliana, que esa interpretación no acaba de ajustarse al uso que Hegel hace de esta operación, y que este desajuste resulta especialmente visible en la *Lógica*⁴ de Hegel. Pensamos, por lo demás, que este desajuste podría ser la causa de los límites textuales que rodean al estudio heideggeriano de esta obra, así como de la preferencia de Heidegger por la *Fenomenología* como escenario en el que justificar su lectura. El problema es que esta justificación no parece factible sin incurrir en algunas contrariedades y ocultar (¿inhibir?) algunos elementos importantes del discurso hegeliano, generalmente relacionados con la diferencia. En líneas generales, cabe decir que la lectura heideggeriana tiene muy en cuenta la diferencia de la Conciencia inmediata, pero no las diferentes modulaciones de la misma a lo largo la odisea fenomenológica. Particularmente problemática para su lectura resulta la diferencia que emerge en la figura de la Conciencia desdichada, contra la que va a ejecutar algunas maniobras sospechosas que pueden leerse como síntomas de una inhibición.

1. Hipótesis preliminar acerca de los límites textuales de la interpretación heideggeriana de Hegel

Como acabamos de apuntar, el más llamativo de esos síntomas tiene que ver con los límites textuales del trabajo de Heidegger sobre Hegel, que se restringe prácticamente al estudio de la *Fenomenología*⁵, cuando a lo largo de su producción filosófica Heidegger localiza sistemáticamente su controversia con Hegel en la *Lógica*, a la que sin embargo dedica un estudio mucho menos pormenorizado⁶. En el § 6 de *SuZ*, Heidegger menciona la *Lógica* de Hegel (¿no la *Fenomenología*!) como punto de llegada del programa de una “Destrucción de la historia de la ontología”. La misma referencia es sistemáticamente elegida por Heidegger para acotar su “Historia del ser” como un proceso que iría de la *lógica* de Aristóteles a la de Hegel.

A pesar de ello, el estudio heideggeriano de la *Lógica* se reduce a una decena de lugares comunes, como son la identidad de ser y nada⁷, la identidad de ser y pensar⁸, la identidad de *lógica* y metafísica⁹ y el primado del Concepto y de la Idea en la

⁴ Utilizaremos el término en mayúscula y sin cursiva para referirnos a la *Lógica* hegeliana en general, de manera semejante a cuando se habla de Filosofía de la naturaleza o de Filosofía del espíritu en el contexto de los estudios sobre Hegel; de esta manera, nos referiremos tanto la versión de 1816 como a la de la *Enciclopedia*. En el caso de la *Fenomenología*, utilizaremos el término en mayúscula y cursiva para referirnos a la obra de 1807, ya que la versión de la *Enciclopedia* no será objeto de consideración en este trabajo.

⁵ Testimonios de esta ocupación son el curso de los años 1930/31 sobre la *Fenomenología del Espíritu* y el ensayo “Hegels Begriff der Erfahrung” (1942/43), que reúne y desarrolla el contenido de algunos seminarios desarrollados entre 1941-43 en los que Heidegger parecía haber iniciado un estudio del “Prólogo” y de la “Introducción” de la *Fenomenología*.

⁶ Entre 1939 y 1940, Heidegger parece haber comenzado un cierto estudio de la obra, y una confrontación de la misma con su propio pensar del “Acontecimiento” (*Ereignis*), es decir, con el programa filosófico de la “Historia del ser”. Así lo testimonian los fragmentos de 1938/39 y 1941 recogidos bajo el título *Hegel. Die Negativität*, en el tomo 68 de la *GA*, cuyo punto de llegada es la publicación de 1957, *Identität und Differenz*, en la que se reúnen las conferencias sobre el principio de identidad y la constitución onto-teológica de la metafísica, la cual asume expresamente la forma de una discusión con Hegel. A estas publicaciones hay que añadir la conferencia de 1958 titulada “Hegel y los griegos”, recogida en el volumen 9 de la *GA* bajo el epígrafe de *Wegmarken*.

⁷ Heidegger, M.: *GA* 9, s. 17 / p. 120; *GA* 6/1, ss. 390-391 / pp. 351-352.

⁸ Cf. Heidegger, M.: *GA* 11, ss. 36 ff / pp. 69 y ss.

⁹ Heidegger, M.: *GA* 36, § 19.

arquitectura de la Lógica¹⁰. Lo sorprendente es que ninguno de ellos sea puesto a prueba en el marco de la Lógica propiamente dicho. En su lugar, Heidegger relaciona estos tópicos del hegelianismo con diversas fuentes de la tradición metafísica (Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes, etc.), que sí trata con profundidad y erudición. El resultado es una interpretación que proyecta sobre la Lógica de Hegel conclusiones extraídas en otras arenas filosóficas, y cuya aplicabilidad a esta esfera carece de una contrastación textual sistemática y detallada.

Por ejemplo: la tesis hegeliana según la cual «la lógica ocupa el lugar de la metafísica»¹¹ es interpretada por Heidegger en diálogo directo con la filosofía de Aristóteles, y puesta a prueba en el ámbito de la *Fenomenología* (sobre todo al hilo del análisis del concepto de “dialéctica”), pero nunca en el marco de la Lógica propiamente dicho, de donde cabe extraer la conclusión (ciertamente paradójica) de que no hay en la producción heideggeriana un análisis detallado del concepto de “lógica” a partir de la Lógica de Hegel. Lo mismo cabe decir de nociones fundamentales de la Lógica hegeliana como las de “Sujeto” (*Sujet*), “Concepto” (*Begriff*), “Idea” (*Idee*) o “reflexión” (*Reflexion*), que apenas son analizadas en el marco textual al que pertenecen, y cuyo análisis se limita a trasladar a ella conclusiones extraídas de las filosofías de Platón y Descartes¹².

A lo sumo, Heidegger analiza la sombra que estos conceptos lógicos proyectan en el marco textual de la *Fenomenología*. Especialmente significativo a este respecto resulta la categoría de “reflexión”, cuyo análisis es asimilado sin más al de la “Autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*) fenomenológica; así como también el concepto de “Sujeto”, que el autor analiza a la luz del conocido díptico fenomenológico según el cual lo decisivo es exponer lo verdadero «no [sólo] como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto»¹³. En último término, parece como si Heidegger tratara de establecer un paralelismo entre *Fenomenología* y Lógica que le permitiera extrapolar a ésta los resultados obtenidos en aquélla¹⁴. Se trataría, en cualquier caso, de una delicada operación cuyas dificultades metódicas Heidegger nunca llega afrontar directamente, pero cuyo esbozo programático no deja de formular en términos de lo que podría denominarse una radicalización del programa kantiano de la “Lógica trascendental”:

¹⁰ Heidegger, M.: *GA* 11, s. 54 / p. 101.

¹¹ Hegel, G.W.F.: *WW* 5, ss. 61-62 / p. 211.

¹² Heidegger, M.: *GA* 15, s. 200 / p. 159: «Was setzt Hegels Begriff der Idee voraus? Denken Sie an Platos *idéa*. Was hat sich inzwischen der Platonischen Idee und der Idee Hegels ereignet? [...]. Die Idee wird bei Descartes zur *perceptio*. Damit wird sie vom Vorstellen des Subjekts her gesehen. Die absolute Idee Hegels ist dann das vollständige Sichwissen des absoluten Subjekts. [...] In diesem Absoluten spricht trotz der Subjektivität immer noch Platos Gedanke der Idee, das Sichzeigen mit hinein?»

¹³ Hegel, G.W.F.: *WW* 3, ss. 22-23 / p. 123. Esta referencia aparece frecuentemente en la obra de Heidegger. Algunos ejemplos son las referencias que aparecen en el seminario de los años 38/39 sobre el concepto de negatividad en Hegel (*GA* 68, s. 12 / p. 31), en el seminario de los años 46 sobre Nietzsche (*GA* 6/2, s. 267 / p. 240), en el escrito de 1962 titulado *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (*GA* 14, s. 76 / p. 102), etc. Llama la atención que en ninguno de estos lugares Heidegger acometa un análisis detallado del texto de Hegel. En lugar de ello, el autor se remite a las conclusiones obtenidas de sus estudios en torno al concepto moderno de sujeto.

¹⁴ Heidegger, M.: *GA* 32, s. 3 / p. 13: «Außerdem wird, abgesehen von dem sachlichen inneren Zusammenhang der “Phänomenologie” mit der “Logik”, an mehreren Stellen der “Phänomenologie des Geistes” ausdrücklich auf die “Logik” verwiesen.»

En el yo, esta peculiar diferencia de lo no-diferente es realmente efectiva y en virtud de ello la diferencia lógica, la “determinidad”, y con ello el concepto lógico de la infinitud están arraigados en el yo (la lógica como pensar es un yo-pienso); la lógica así orientada no es una doctrina de la proposición desgajada del yo, sin una lógica que necesariamente engloba a la egoidad; por decirlo de acuerdo con Kant frente a la lógica formal está una lógica trascendental, pero una lógica trascendental que ha comprendido que justamente en razón de que el *lógos* es en sí infinito, para el pensar es esencial la egoidad; es decir, la realidad efectiva de lo infinito es sujeto, o sea, en sentido absoluto, *espíritu*.¹⁵

Pasajes como éste permitirían justificar la (¿sospechosa?) operación heideggeriana de reconducir la controversia con la Lógica de Hegel al ámbito de la *Fenomenología*. Dicha justificación residiría en la convicción de que esta obra explicitaría y pondría al descubierto la premisa trascendental sobre la que se asienta la Lógica; la cual, precisamente por estar implícita en ella, resultaría menos accesible a partir de ella. Se trata de la premisa directiva de la interpretación moderna del ser como Sujeto (de la que se desprende la interpretación propiamente idealista del ser como Espíritu), cuyo despliegue tiene lugar en la Lógica, pero que sólo el Prólogo de la *Fenomenología* explicita abiertamente, y que el entero decurso fenomenológico consiste precisamente en justificar.

Es esta función fundamentadora de la premisa lógica lo que lleva a Heidegger a considerar la *Fenomenología* como la «Ontología fundamental de la ontología absoluta»¹⁶, y a la Lógica como la «ontología absoluta» fundamentada en ella. Por cuanto que presupone dicha premisa, la Lógica comienza absolutamente con esa premisa. De ella cabe decir con tanto más derecho, por tanto, lo que Heidegger dice de la *Fenomenología*, a saber: que «comienza absolutamente con el absoluto»¹⁷, y que constituye «la *autoexposición absoluta de la razón*»¹⁸. Ello resultaría compatible, por lo demás, con la interpretación heideggeriana de la metafísica como “historia de la onto-*logía*”. Con esta expresión, Heidegger pretende enfatizar el carácter *lógico* del hilo conductor por el que transcurre la pregunta por el ser, situando con ello la lógica de Aristóteles en el centro de la interpretación directiva que la tradición hace esa pregunta¹⁹. Pero también la Lógica de Hegel, como el lugar del Sistema en el que Hegel «consumó de una manera realmente efectiva la tarea esbozada en la filosofía antigua»²⁰.

La referencia de Heidegger a la Lógica de Hegel no hace sino confirmar lo establecido en el § 6 de *SuZ*, que sitúa en Aristóteles el inicio del planteamiento *lógico* de la pregunta por el ser, pero no sin indicar la perseverancia y la vigencia de ese mismo planteamiento en la Lógica de Hegel, al asegurar que: «la ontología griega [...] determina todavía los fundamentos y fines de la Lógica de *Hegel*»²¹. Una operación semejante aparece también en el seminario de 1933/34 (*Sein und*

¹⁵ *Ibid.*, ss. 113-114 / p. 116; *ibid.*, s. 194 / pp. 193-194.

¹⁶ *Ibid.*, s. 204 / p. 203: «Dass [...] die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes nichts anderes ist als die Fundamentalontologie der absoluten Ontologie, und d. h. der Onto-logie überhaupt. Die “Phänomenologie des Geistes” ist das Endstadium der möglichen Begründung einer Ontologie.»

¹⁷ *Ibid.*, s. 59 / p. 54.

¹⁸ *Cf. ibid.*, s. 42 / p. 48.

¹⁹ *Cf. ibid.*, s. 196 / p. 195.

²⁰ *Ibid.*, s. 17 / p. 26.

²¹ Heidegger, M.: *GA 2*, s. 30 / p. 32.

Wahrheit), donde Heidegger habla de «la Lógica filosófica fundada por Aristóteles y consumada por Hegel»²². Innumerables fórmulas como ésta recorren la producción heideggeriana situando la Lógica de Hegel en el punto de mira la “Destrucción de la historia de la ontología”, pero una “Destrucción de la Lógica hegeliana” es algo que Heidegger nunca llega a realizar satisfactoriamente. A pesar de ello, la Lógica se mantiene en el punto de mira de esta historia a lo largo de toda su producción filosófica, tal y como testimonian las declaraciones de 1964:

Escuchamos esa llamada “a la cosa misma” en el prefacio que Hegel colocó al comienzo de su obra, aparecida en 1807, y que lleva por título *Sistema de la ciencia*. Parte primera: *La Fenomenología del Espíritu*. Este prefacio no es el prólogo a la *Fenomenología*, sino al *Sistema de la ciencia*, a la totalidad de la Filosofía. La llamada “a la cosa misma” vale finalmente, y esto quiere decir en lo que se refiere a la cosa, en primer lugar, para la *Ciencia de la Lógica*.²³

En este fragmento, Heidegger se refiere a la Lógica como «la cosa misma» del pensar. Se colige de ahí que no cabe tomar la *Fenomenología* como escenario de la controversia con Hegel sino a condición de que ésta sea tomada también como una propedéutica que tiene la mira puesta en la Lógica. En este sentido, Heidegger se refiere a la *Fenomenología* como «camino hacia la Lógica», o lo que es lo mismo, como «camino de la Conciencia a la Ciencia». Pero si esto es así, ¿por qué no desplazar la controversia con Hegel a la Lógica? La elección de la *Fenomenología* resulta tanto más sospechosa cuando comprobamos que el examen heideggeriano de esta obra remite constantemente a la Lógica como meta de la dialéctica y desenlace del Sistema, e incluso como «único inicio adecuado» del mismo. Particularmente significativo a este respecto resulta que Heidegger aluda al hecho de que la *Ciencia de la lógica* no fuera finalmente publicada como segunda parte del Sistema, así como a la reubicación que la propia *Fenomenología* experimenta en el Sistema maduro de la *Enz*, donde queda relegada a un segundo plano con respecto a aquélla. Pretende mostrar con ello cómo

[...] la omisión de la Fenomenología –después de que hubo comenzado con ella el sistema– caracteriza al inicio de este sistema, al inicio por la Lógica, como único inicio adecuado. Pues el sistema del saber absoluto, si se comprende a sí mismo rectamente, también debe iniciar de manera absoluta.²⁴

Fragmentos como éste prueban hasta qué punto Heidegger era consciente de la preeminencia de la Lógica en la filosofía de Hegel, dejando en la oscuridad las razones de su preferencia por la *Fenomenología*. Se argumentará que ésta debe ser entendida en un sentido puramente metódico, atendiendo al hecho de que en ese lugar se harían visibles los presupuestos implícitos en la Lógica. Pero aunque esto fuera así, todavía quedarían por entender las razones que habrían llevado a Heidegger a eludir la contrastación textual de dichos presupuestos en la Lógica.

²² Heidegger, M.: *GA* 36, s. 14.

²³ Heidegger, M.: *GA* 14, s. 76 / p. 101.

²⁴ Heidegger, M.: *GA* 32, s. 12 / p. 21.

La hipótesis de este artículo sigue la estela de lo que F. Martínez Marzoa ha denominado «las inhibiciones lectoras de Heidegger»²⁵. Conforme a este planteamiento (que el autor despliega a propósito de la interpretación heideggeriana de Kant), trataremos los límites textuales que rodean al estudio heideggeriano de la Lógica de Hegel como “síntomas de una inhibición” motivada por «cierta incompletud en la aceptación por Heidegger de algunas implicaciones de su propia obra»²⁶. Una incompletud que, como veremos, podría tener que ver con las limitaciones de su interpretación de la dialéctica como proceso cancelador de la diferencia, y quizá también con el potencial hermenéutico que su propio planteamiento de la “diferencia ontológica” podría ofrecer de cara a una rehabilitación postmetafísica de Hegel.

2. La “diferencia” como escollo de la lectura heideggeriana de la *Fenomenología*

A los límites textuales del estudio heideggeriano de la Lógica todavía es preciso sumar las acotaciones que limitan su estudio de la *Fenomenología*, que a pesar de ser comparativamente mayor, dista mucho de ser exhaustivo y completo. Las lecciones y seminarios de los años 30 y 40 se centran fundamentalmente en el análisis de la “Introducción” y las figuras de la “Conciencia” y la “Autoconciencia”, reduciendo el análisis de la “Razón” a unas pocas páginas en las que Heidegger se limita a proyectar las conclusiones ya obtenidas al hilo de las dos primeras figuras²⁷. Como no podría ser de otra manera, ello arroja nuevos interrogantes: ¿Por qué elabora Heidegger un análisis incompleto de la *Fenomenología* si de lo que para él se trata es de suplir con él los límites del análisis de Lógica? ¿Por qué prescinde justamente del tramo fenomenológico en el que se opera el tránsito a la *Ciencia de la lógica* y más visibles resultan, por tanto, los presupuestos teóricos de esa esfera que tanto le interesan? A la luz de estas limitaciones, parece como si la preferencia de Heidegger respondiera a cuestiones estratégicas, dirigidas a ocultar las dificultades que podría haber encontrado en el estudio de esta obra.

2.1. El escollo de la Conciencia y el recurso a la *Aufhebung* como superación y cancelación de la diferencia de la Conciencia

Para comprender qué escollo podría ser éste, es preciso empezar identificando la dificultad que desde un primer momento intenta salvar Heidegger en su comentario de la *Fenomenología*. En sus diversas formas, esta dificultad responde al nombre de “diferencia” (*Unterschied*). La expresión aparece en un pasaje decisivo del seminario de los años 30, precisamente para designar el obstáculo que aparece en el decurso de la Autoconciencia, ahí donde su marcha hacia el Espíritu se ve abruptamente interrumpida con la emergencia de la Conciencia desdichada:

²⁵ Cf. Martínez Marzoa, F.: “Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger”, p. 149.

²⁶ *Id.*

²⁷ Aparte de las menciones a la Razón pertenecientes a la “Introducción” del comentario de los años 30/31 (Cf. Heidegger, M.: *GA* 32, ss. 23-24 / pp. 31-32), donde Heidegger anticipa el argumento de su comentario (sin entrar en confrontaciones textuales con la obra de Hegel), tan sólo encontramos algunas anotaciones dispersas sobre este punto decisivo de la *Fenomenología* en el seminario de 1933 (Heidegger, M.: *GA* 36, §§ 74-75: «Die Wahrheit (das Sichselbstwissen) der Vernunft als absoluter Geist.»)

¿Puede en general la autoconciencia como tal *ser* la verdad absoluta, es decir, disponer en el interior de sí *del* saber que puede saber absolutamente a lo absoluto para así *ser* lo absoluto de un tal saber? Respuesta: para la autoconciencia la diferencia interna, es decir, lo verdadero absoluto está ahí justamente en el saber pero no termina con él; precisamente en tanto sabe en el interior de *sí* a lo absoluto, este sigue siendo para ella lo otro, es decir, su extremo. / El absoluto sigue siendo para la autoconciencia el extremo. Al saberse *así* se sabe como el saber que lucha esencialmente por el absoluto, pero que en este luchar se adentra en una derrota continua. “La conciencia... de su ser-ahí y de su hacer es sólo el dolor por este ser-ahí y hacer”: el saber del fracaso en lo que impulsa a su propia esencia. La autoconciencia, por consiguiente, justamente ahí donde ella despliega su propia esencialidad es desdichada: *la conciencia desdichada*.²⁸

La palabra “diferencia” nombra por primera vez en este texto un obstáculo que, sin embargo, acompaña al examen heideggeriano desde el comienzo. Sin ir más lejos, la palabra “*Bewusst-sein*”, que da nombre a la primera sección de la *Fenomenología*, es ya uno de los múltiples nombres de la “diferencia”: ella nombra la diferencia de certeza y verdad (de sujeto y objeto) que atraviesa el conjunto de la obra. Esto es algo que no pasa desapercibido para Heidegger, que concibe su comentario como un intento de evidenciar el cierre de esa diferencia en la identidad del Espíritu absoluto. El objetivo es entonces evidenciar la Conciencia como un estadio inmaduro y preliminar de la *Fenomenología*, que permanece anclado al nivel del “todavía no”, y que puede ser fácilmente eliminado mediante la aplicación del recurso hegeliano de la *Aufhebung*, del que Heidegger enfatiza primeramente su aspecto *negativo* como “superación” (*Überwindung*):

La absolvenca del espíritu a partir de lo relativo es en el interior de sí una superación [*Überwindung*] de la escisión y desgarramiento de la conciencia en sus propias unilateralidades. En tanto tal superación [*Überwindung*], la *absolvenca* es por ello, digámoslo así, redención [*Erlösung*] del desgarramiento. En tanto absolvenca, el absoluto deviene *absolución*.²⁹

Especialmente llamativo en este punto resulta el hecho de que Heidegger evite el empleo del término hegeliano *Aufhebung* para designar esta “superación”. En su lugar utiliza el término *Überwindung*, que hace referencia a la operación de superar un obstáculo en el sentido de dejarlo atrás o relegarlo. El mismo término es utilizado por el autor en el seminario de 1929 sobre el idealismo alemán cuando se pregunta por el sentido de la superación hegeliana de la diferencia:

¿Cómo ve Hegel la diferencia y qué referencia [hace] a su superación [*Überwindung*]? Esto significa la fundamentación propiamente dicha del idealismo absoluto que la Lógica de Hegel llevó a pleno cumplimiento.³⁰

Parece, en efecto, como si Heidegger quisiera evitar las connotaciones *positivas* de “conservar” y “elear” implícitas en el término *Aufhebung*. En su lugar trae a

²⁸ Heidegger, M.: *GA* 32, ss. 201-202 / pp. 200-201.

²⁹ Cf. *infra*: nota 56.

³⁰ Heidegger, M.: *GA* 28, p. 196.

primer plano el aspecto *negativo* del término, ciertamente operativo en la dialéctica hegeliana, si bien no (como Heidegger parece sugerir) en el sentido de un “dejar atrás” o “relegar”. Consciente de esta limitación, Heidegger tratará de sustentar esta elección terminológica en un fragmento del *Differenzschrift* en el que Hegel habla en términos de “aniquilación” (*Vernichtung*) de la reflexión y de la diferencia propia de la reflexión:

En la medida en que la reflexión se toma a sí misma por objeto, su aniquilación [Vernichtung] es su ley suprema, que le es dada por la razón y mediante la cual deviene razón.³¹

Encontramos un intento de justificación semejante en el seminario de los años 30/31 en relación con el concepto de “finitud” que, tomado en su sentido hegeliano, debe ser considerado como otro nombre de la diferencia. Contra él dirige Heidegger, por tanto, la operación hegeliana de la *Aufhebung*, apoyándose esta vez en el principio idealista de la “idealidad de lo finito” y la máxima mefistofélica según la cual «todo lo finito merece perecer». También en este caso, Heidegger recurre al término *Überwindung*, cuya connotación negativa aparece además reforzada mediante el término *austreiben* (expulsar, conjurar, exorcizar), que acerca el significado de la *Aufhebung* al *vernichten* del fragmento del *Differenzschrift*. La misma función desempeña la expresión *ins Recht setzen*, que Heidegger no interpreta en el sentido positivo de “hacer justicia”, sino en el negativo de “ajusticiar” y “condenar”:

Él [Hegel] ha expulsado [ausgetrieben] la finitud en el sentido de que la *asumió* [*aufhob*]; es decir, la superó [überwand] en tanto la *ajustició* [*ins Recht setzte*] [trad. modificada].³²

A la luz de estas consideraciones terminológicas parece concluirse que no es tanto la *Aufhebung*, cuanto el aspecto *negativo* de la misma, tomado unilateralmente, lo que permite a Heidegger suprimir la aparición de la diferencia en el comienzo fenomenológico, relegando su presencia en el conjunto de la *Fenomenología* al de un mero “todavía no” susceptible de ser abolido en la corriente dialéctica. Ahora bien, la diferencia no es lo único que este argumento permite suprimir: el entero comienzo fenomenológico es igualmente enjuiciado por Heidegger como un estadio preliminar e inmaduro del Espíritu que debe ser superado en aras de su eclosión definitiva. Como consecuencia de ello, el punto culminante del argumento heideggeriano se traslada al lugar estructural del resultado.

A simple vista, ello parece compatible con la conocida afirmación del Prólogo a la *Fenomenología*: «del Absoluto hay que decir que es esencialmente resultado»³³. Pero tampoco en este caso Heidegger acaba de ser consecuente con esta afirmación, que obliga a trasladar el punto culminante de su argumento a la Razón. En lugar de ello,

³¹ Hegel, G.W.F.: *WW* 2, s. 28 / p. 28. Cf. también: *WW* 6, s. 193 / (I), p. 598, donde Hegel habla de «la reflexión que se suprime a sí misma [die sich selbst auflösende Reflexion].»

³² Cf. Heidegger, M.: *GA* 32, s. 55 / p. 61. Varias páginas más adelante, Heidegger cita un pasaje de la *Jenenser Logik* que ilustra esta operación: «Das Wesen der Unendlichkeit “ist das absolute Aufheben der Bestimmtheit, der Widerspruch, das die Bestimmtheit nicht ist, indem sie ist, und ist indem sie nicht ist”» (*ibid.*, s. 110 / p. 113). Aunque éste sí hace referencia al término *Aufhebung*, parece claro que es traído a colación en el sentido *negativo* de la *Überwindung* de algo inesencial y carente de entidad, cuyo ser consiste precisamente en no ser.

³³ Hegel, G.W.F.: *WW* 3, s. 24 / p. 125.

el argumento heideggeriano se detiene prácticamente al nivel de la Autoconciencia. El autor justifica esta interrupción apelando a la tesis hegeliana según la cual «la Autoconciencia es la verdad de la Conciencia»³⁴, que Heidegger no deja de poner de relieve en su comentario³⁵; o también a la conocida proclama con la que Hegel saluda el advenimiento histórico de la filosofía de Descartes («con la Autoconciencia hemos entrado en el reino nativo de la verdad»)³⁶, a la Heidegger que alude en el siguiente pasaje:

Con la autoconciencia, por primera vez la verdad está en casa, sobre su fundamento y en su terreno. En la esfera de la conciencia, por el contrario, está en lo extraño, es decir, está alienada de sí misma y carente de terreno. Como mostró la exégesis de la percepción la verdad absoluta –en la que debe ser pensada de una manera realmente efectiva la contradicción– es para la conciencia lo ajeno contra lo que se defiende y de lo cual busca escapar.³⁷

Cabría replicar que el hecho de que Heidegger concluya su comentario en la Autoconciencia podría deberse a factores externos y contingentes como los relativos a los límites temporales del año académico natural en los que no tuvo más remedio que desarrollar su seminario. Pero lo que entonces quedaría por explicar es el hecho, ciertamente llamativo, de que ninguno de los seminarios y conferencias subsiguientes hayan tratado de solventar estas limitaciones; más bien al contrario: éstos *se detienen sistemáticamente en el mismo punto de la argumentación*. Ello nos da una idea de hasta qué punto Heidegger podría haber considerado el comentario de los años 30/31 como algo completo o, al menos, suficiente desde el punto de vista del argumento que le interesaba desplegar. Conviene recordar al respecto, que el objetivo de ese argumento era exponer el decurso fenomenológico como una superación (*Überwindung*) de la diferencia inherente a la Conciencia, y que a estos efectos la Autoconciencia representa ciertamente el punto culminante de la *Fenomenología* en el que ésta desaparece. Sólo desde esta premisa cabe entender que Heidegger caracterice el tránsito (*Übergang*) de la Conciencia a la Autoconciencia como «la conquista del ser-del-sí-mismo del sí-mismo en su autonomía [Selbstseins des Selbst in seiner Selbständigkeit]», añadiendo que

con ello se agudiza y deviene por primera vez propiamente explícita la problemática más interna de todo del entero movimiento de la Fenomenología, que no es otro que *la conquista de la diáfana realidad efectiva del Espíritu [der in sich aufgeschlossenen Wirklichkeit des Geistes]* [trad. modificada].³⁸

El problema con el que topa el comentario heideggeriano en este punto (y del que Heidegger es perfectamente consciente) es que la Autoconciencia fenomenológica no se deja tratar sin más como el lugar de la identidad y del cierre de la diferencia de la Conciencia, pues en ella no tiene lugar tanto la identificación, cuanto *la interiorización*

³⁴ *Ibid.*, s. 135/ p. 270; cf. también: Heidegger, M. *GA* 32, p. 194.

³⁵ Heidegger, M.: *GA* 68, s. 76 / p. 153: «Sofern das Bewusstsein als Mitwissen des Gewussten und seines Wissens die Beziehung auf das selbst "ist", ist Selbstbewusstsein.»

³⁶ Hegel, G.W.F.: *WW* 3, s. 138 / p. 276.

³⁷ Heidegger, M.: *GA* 32, s. 187 / p. 187.

³⁸ *Ibid.*, s. 200 / p. 199.

de esa diferencia, que pasa a ser así “diferencia interna”, “desgarramiento”, “herida”. La diferencia no queda simplemente *superada* (*überwunden*) con el tránsito a la Autoconciencia, sino también *conservada* (*aufbewahrt*) en ella, vale decir, asumida e interiorizada (*aufgenommen*), lo que implica poner en juego el significado positivo de la palabra *Aufhebung*. Sólo entonces cabe afrontar adecuadamente la interiorización de la diferencia que tiene lugar en la Autoconciencia, así como la (dolorosa) apercepción que ésta tiene de ella en la figura de la “Conciencia desdichada”. En ella se reproduce la misma diferencia sujeto-objeto de la Conciencia (*Bewusst-sein*), sólo que bajo la forma de la relación interna del sujeto consigo mismo (*Selbstbewusst-sein*).

Así concebida, representa una nueva amenaza para la lectura heideggeriana: no simplemente debido a la reaparición de la diferencia, *sino al lugar en el que lo hace*. Al aparecer en el interior de la Autoconciencia, la diferencia se instala en el centro del camino fenomenológico, desplazándose con ello del lugar en el que era más vulnerable al poder de la *Überwindung*: el “todavía no” del “comienzo”. La situación se agrava considerablemente cuando comprobamos que la Autoconciencia es considerada por Heidegger como una anticipación del *resultado especulativo* del camino fenomenológico y, por tanto, como el preludio de una eclosión del Espíritu más allá de la cual carecería de sentido ya toda superación en el sentido negativo de la *Überwindung*. Como no podía ser de otra manera, ello supone un punto de inflexión en el argumento heideggeriano, motivado por el hecho de que la misma *Überwindung* que resultaba viable cuando la diferencia aparecía en el lugar del comienzo *deja de serlo cuando lo hace en el lugar del final* (o de la anticipación de ese final).

Dos opciones se abren para Heidegger en este punto: o bien persistir en el modelo de la *Überwindung* para superar el escollo de la Autoconciencia, lo cual obligaría a proseguir el análisis más allá de la misma: en primer lugar, hacia las turbulentas aguas de la Conciencia desdichada, y en segundo lugar, hacia la extenso continente de la Razón; o bien renunciar a ese modelo, permaneciendo en la seguridad de la Autoconciencia inmediata, en el instante previo a que ésta se aperciba de su diferencia y experimente el dolor de su diferencia interna; mantenerla por tanto en al inconsciencia de la Vida, antes de iniciar el proceso de autoconocimiento que la transformará en Conciencia desdichada. Mientras que la primera opción choca inmediatamente de bruces con los límites textuales que envuelven al estudio heideggeriano de la *Fenomenología*, la segunda obliga a renunciar al modelo interpretativo de la *Überwindung* adoptado por Heidegger al comienzo de su comentario, que le impide detener el examen en el punto de partida de la Autoconciencia.

2.2. El escollo de la Autoconciencia y el recurso a la *Aufhebung* como conservación y asunción de la identidad de la Autoconciencia

En los límites textuales señalados al comienzo de este apartado se intuye el signo de la elección heideggeriana. Heidegger se decanta por la segunda vía, cuyo éxito depende, primero: de su capacidad para justificar los límites textuales que implica; y segundo: de encontrar algún recurso en la filosofía de Hegel capaz de detener el avance de la dialéctica en la Autoconciencia. Ese recurso es el silogismo, cuya forma Hegel toma como base del Sistema y que, aplicado al camino fenomenológico, permite interpretar la esfera de la Autoconciencia como *Mitte* del mismo; bien entendido que este *Mitte* no sería sólo un mero lugar de tránsito hacia la Razón, sino *lo que unifica, lo*

que cierra, lo que conecta los extremos del “silogismo fenomenológico”. Heidegger justifica esta interpretación de la Autoconciencia a partir de lo que denomina «una nueva característica del “medio”»:

Más bien lo que hay que hacer es concebir de antemano el carácter de aparición fenoménica de la aparición fenoménica y únicamente de manera dialéctico especulativa, como medio que media. Aquí nos topamos con una nueva característica del “medio”. Ya en la antigua doctrina del *lógos qua syllogismos* se habla de un medio (*meson*). Pensando en este contexto, Hegel aprehendía al mismo tiempo la esencia de la aparición fenoménica *qua medio*. Mediar, como *meson* de un silogismo, donde silogismo tampoco debe ser entendido en el sentido lógico formal de la simple deducción de proposiciones, sino en el sentido especulativo de un concluir que reúne en una unidad superior en tanto que síntesis de tesis y antítesis. El silogismo es lo que propiamente cierra, esto es, lo que concluye reuniendo dos cabos, por decirlo así, de forma tal que el medio conduce de un extremo a otro. Y más en concreto lo que debe ser reunido en forma de conclusión –es decir, ser concebido de verdad en su mutua referencialidad, ser concebido de verdad en su copertenencia como lo mismo– son, por un lado, el entendimiento y, por otro, la cosa en sí. / La aparición fenoménica como aquello que reúne concluyendo es, de esta forma, la pieza fundamental y que está en medio, la pieza que une como podría hacerlo una grapa y que está en el entendimiento como un modo de saber que, por supuesto, en la “fenomenología” es constantemente “nuestro objeto [absolvente]”. “*Nuestro objeto* es así por fin el silogismo que tiene por extremos a lo interior de las cosas y al entendimiento y por medio a la aparición fenoménica; pero el movimiento de este silogismo ofrece la determinación más amplia tanto de lo que el entendimiento divisa en el interior a través del medio como de la experiencia que hace sobre esa relación del ser reunido en una concusión”. Y correspondiente a ello: “elevada por encima de la percepción, la conciencia se presenta reunida en forma de conclusión como lo suprasensible gracias al medio de la aparición fenoménica, a través de la cual se asoma a este trasfondo.”³⁹

El *Mitte* no une los extremos a la manera de un *punte*, sino a la manera de un *centro* en el que ambos convergen y se reúnen como en su verdad. Como no podía ser de otra manera, ello tiene consecuencias a la hora de pensar la relación entre el medio y los extremos del camino fenomenológico: a diferencia de lo que el modelo de la *Überwindung* daba a pensar, la verdad no aguarda al otro lado del puente, al final del camino, sino *en el camino mismo, en el medio*, que pasa a desempeñar así la función de *centro*:

El modo de saber absolvente es la mediación especulativa [spekulative Vermittlung]. Esta, en tanto que referida determinadamente al medio *qua medio* [mittelnde Mittel], por decirlo así, ya tiende al mismo tiempo a algo que tiene que ser mediado y a aquello hacia donde lo mediado es mediado [vermittelt wird]. En el cumplimiento de la mediación, que se pone en marcha en lo cada vez no mediado [Unvermittelten], [lo mediado] es evidenciado [wird ermittelt] al atravesar el medio [Mittel] como resultado de la mediación a aquello en cuya dirección va la mediación [wohin vermittelt wird]. Este resultado obtenido por medio del mediar es, como tal, la verdad especulativa. Lo mediado es lo verdadero alcanzado de una manera propiamente dicha en el saber especulativo, lo

³⁹ *Ibid.*, s. 157 / pp. 156-157.

resultante de la mediación [Vermittelte] de una manera verdadera a lo que pertenece de una manera propiamente dicha en el cumplimiento de la mediación [trad. modificada].⁴⁰

Es este carácter central (sustancial) del medio lo que permite al modelo del silogismo superar el punto de partida de la Conciencia, *sin necesidad de prolongar el análisis más allá del lugar intermedio de la Autoconciencia*. La razón es que, al ser concebida como *Mitte*, la Autoconciencia ha pasado de ser el lugar *de tránsito* hacia la Lógica, a ser el lugar *central* sobre el que reposa la entera arquitectura fenomenológica:

Sin embargo, aquí todavía hemos de tomar en consideración más cosas. Vista absolutamente, la autoconciencia es el medio [Mitte] entre la conciencia y la razón que, desarrollada como espíritu, es lo de verdad absoluto. La autoconciencia es el *medio* por medio del cual el espíritu se obtiene como resultado de la mediación [deren der Geist ermittelt wird] en la historia de la experiencia que el saber hace consigo mismo. En tanto medio que media [vermittelnde Mitte] y que, al asumirse a sí mismo [sich selbst aufhebend], se transfiere [übermittelt] al espíritu en tanto verdad absoluta. Como este medio que media, la autoconciencia muestra no sólo la dirección de la *proveniencia* desde la conciencia sino, al mismo tiempo, también la dirección del porvenir que le *adviene* en tanto espíritu.⁴¹

Pero si el modelo del silogismo concede un primado al *Mitte* sobre los extremos, ¿a qué puede deberse entonces el estudio comparativamente mayor de la Conciencia sobre la Autoconciencia en el comentario heideggeriano? El modelo del *Mitte* nos sitúa nuevamente ante ciertas limitaciones textuales que es preciso considerar: en cuanto a su extensión, este apartado consta de 28 páginas (las correspondientes a las pp. 185-213 de la *GA*), mientras que el apartado correspondiente a la Conciencia se extiende a lo largo de 123 páginas (correspondientes a las pp. 63-184 del volumen 32 de la *GA*). Por lo que a su contenido respecta, el comentario de la Autoconciencia es además sumamente selectivo, pues se restringe prácticamente al motivo inicial de Vida, en el que la diferencia interna de la Autoconciencia (inmediata) permanece todavía implícita, y no ha llegado a producir aún el desgarramiento propio de su esfera, que culminará en la Conciencia desdichada.

También en este caso, la Conciencia desdichada acabará suponiendo un obstáculo para el modelo del *Mitte*. Ella introduce la diferencia en el centro del silogismo fenomenológico, impidiendo a dicho modelo preservar la identidad que le había sido encomendada. Ni siquiera el recurso a la *Überwindung* puede cumplir ahora esa misión: considerada desde el modelo del *Mitte*, la diferencia aparece ahí donde ya no puede ser superada. Al emerger en el interior de la Autoconciencia, la diferencia pasa de ocupar el lugar provisional del “todavía no” a ocupar el lugar central del “ya”, convirtiéndose (sin pretenderlo) en el *centro abismático* sobre el que reposa la *Fenomenología*.

¿Cómo consigue salir Heidegger de este atolladero? Descartadas las vías del “centro” (consolidado por el *Mitte* silogístico) y del “final” (alcanzado por la *Überwindung* dialéctica), sólo queda intentar entender la estructura fenomenológica

⁴⁰ *Ibid.*, s. 140 / p. 140.

⁴¹ *Ibid.*, s. 187 / p. 187.

por la vía del “comienzo”. El potencial de esta vía en el argumento heideggeriano se adivina fácilmente en el modelo del *Mitte*, cuyo éxito se juega precisamente la posibilidad de detener el avance de la dialéctica en la Autoconciencia inmediata⁴². El problema evidente de este planteamiento es justificar el primado de esta figura inicial sobre su desenlace especulativo en la Conciencia desdichada:

El saber desdichado constituye al ser de la autoconciencia. Por eso, al igual que en la construcción de la percepción se tuvo que anticipar al entendimiento, en concreto bajo la forma del engaño y de lo que en él radica, así ahora la construcción de la autoconciencia requiere de la determinación previa del *ser absoluto*. Sólo a su luz, cabe comprender de forma absolvente los estadios de la conciencia y, sobre todo, determinar en su ser especulativo al estadio final, a la conciencia desdichada.⁴³

Justificar el primado de la Autoconciencia inmediata sobre la Conciencia desdichada parece imposible en el contexto de una corriente dialéctica que no se detiene y cuyo curso fluye siempre hacia adelante. La única posibilidad reside en dejar a un lado el aspecto negativo de la *Aufhebung* (la *Überwindung* utilizada por Heidegger hasta el momento) para empezar a considerar su lado positivo. Desde este punto de vista, el comienzo de la Autoconciencia no queda simplemente superado (*überwunden*) en el desenlace de la Conciencia desdichada, sino también *mantenido, conservado (aufbewahrt)*⁴⁴, *interiorizado y asimilado (aufgenommen)* como lo esencial y verdaderamente efectivo de ese desenlace, en el que se preserva la unidad originaria dentro de la cual debe ser pensado (como *ya reconciliado*) el desgarramiento de la Conciencia desdichada. He aquí el planteamiento que permite a Heidegger interpretar la Vida como el advenimiento de un «nuevo concepto de ser»⁴⁵, a cuya luz el desgarramiento de la Conciencia desdichada parecería como algo *producido y generado* en ella, en la unidad originaria de la Autoconciencia, de manera que dicha diferencia no sería más que un efecto del despliegue inmanente de la misma.

Como ya hemos apuntado, una interpretación como ésta requiere relegar a un segundo plano el momento negativo de la dialéctica que Heidegger había ensalzado hasta el momento, pero también la tesis hegeliana acerca del Absoluto según la cual «del Absoluto hay que decir que es esencialmente resultado». En su lugar, Heidegger apela a la tesis hegeliana (ciertamente complementaria) según la cual el Absoluto estaría «ya en y para sí cabe nosotros [bei uns]»⁴⁶, vale decir: *al comienzo*. Es, en

⁴² Sell, A. von: *Heideggers Gang durch Hegels Phänomenologie des Geistes*, p. 82: «An anderer Stelle geht Heidegger so weit zu sagen, dass die Phänomenologie, eigentlich mit dem Selbstbewusstsein beginnt. “Die Phänomenologie des Geistes beginnt eigentlich erst mit B. Selbstbewusstsein; und A. ist nur die Versetzung in das Bewusstsein als die Abstraktion –die äußere Endlichkeit des Selbstbewusstseins» (GA 49, 178). Die Gesamte *Idee* der Phänomenologie sieht Heidegger mit der Gestalt des Selbstbewusstseins gegeben. So ist für ihn der Beginn der Phänomenologie (mit dem Selbstbewusstsein) nicht mit ihrem tatsächlichen Anfang (mit der Sinnlichen Gewissheit) identisch. / Immer wieder bestimmt Heidegger das Selbstbewusstsein als das Wesen des Bewusstseins [...]»

⁴³ Heidegger, M.: GA 32, s. 203 / p. 202.

⁴⁴ Heidegger, M.: GA 15, s. 317: «Aufheben besagt bewahren, erhalten, an sicheren Ort bringen (zum Beispiel “ein Geschenk gut aufheben”). Diese Bewahrung wird in der absoluten Identität vollbracht, w die Gegensätze erhalten bleiben. Statt das sie verschwinden wie es die Kühe in der Nacht der Schellingschen Identität taten.»

⁴⁵ Heidegger, M.: GA 32, s. 203 / p. 202 y ss.

⁴⁶ Hegel, G.W.F.: *WW* 3, s. 69 / p. 180 [trad. modificada].

efecto, apoyándose en ella, que Heidegger puede decir que «*la Fenomenología comienza absolutamente con lo Absoluto*»⁴⁷. El problema es que, al aparecer en el lugar del comienzo, el Absoluto aparece en el lugar del “todavía no” susceptible de ser superado dialécticamente. De ahí que Heidegger matice oportunamente en este punto que «ese “todavía no” [del que se trata ahora] es el “todavía no” *del Absoluto*»⁴⁸, distinguiendo entre el “todavía no” del inicio (*Beginn*) y el “ya también” del comienzo (*Anfang*)⁴⁹: «El saber absoluto es lo que ya también –aun cuando esbozado– es el saber relativo»⁵⁰. Su vigencia en el saber relativo no acontece por tanto a la manera del inicio (del mero punto de salida), sino del comienzo, en el sentido de aquello «a lo que el pensar se atiene [y] en donde previamente se ha acogido»⁵¹.

Desde este punto de vista, la dialéctica no sería más que el autodespliegue de lo ya contenido en el comienzo Absoluto, y la *Aufhebung* no desempeñaría en ella otro papel que el de conservar (*aufbewahren*) la esencia de ese contenido, eliminando las necesarias escisiones del despliegue. El modelo de la *Aufbewahrung* permite solventar así el escollo de la Conciencia desdichada, al interpretarla como resultado del autodespliegue inmanente de la Vida, como la necesaria escisión de la misma producida en el progreso hacia la unidad plenamente desplegada del Espíritu. El problema es que la adopción de este modelo no parece dispensar a Heidegger de servirse de los anteriores: la lectura heideggeriana precisa del modelo de la *Überwindung* para superar la escisión de la Conciencia; del modelo de *Mitte* para detenerlo en la unidad de la Autoconciencia; y del modelo de *Aufbewahrung* para preservar dicha unidad del desgarramiento de la Conciencia desdichada.

2.3. El escollo de la Razón y el recurso a la *Aufhebung* como alzamiento y elevación de la identidad de la Razón

El resultado es una lectura que combina modelos interpretativos diferentes en cada tramo del camino fenomenológico, y que moviliza lecturas aparentemente incompatibles del comienzo y del final. ¿Es la *Fenomenología* un proceso que se apoya en el comienzo y en cuyo despliegue no aparece más que lo ya contenido en él, o es más bien un proceso que se dirige a una meta y en el que todo se gana en el lugar del resultado especulativo? La misma ambigüedad aflora en el modelo silogístico del *Mitte*, que se presta también a una doble lectura: aquélla según la

⁴⁷ *Ibid.*, s. 59 / p. 54. Cf. también: Heidegger, M.: *GA* 32, s. 12 / p. 21; *ibid.*, s. 112 / p. 115; *ibid.*, s. 188 / p. 188; *ibid.*, s. 215 / p. 212. La misma tesis es aplicada por Heidegger a la Autoconciencia en la que quiere detener el avance de la dialéctica fenomenológica: «Der *Übergang* vom Bewusstsein zum Selbstbewusstsein ist der Rückgang in das Wesen das Bewusstseins, das wesentlich Selbstbewusstsein ist und als dieses die innere Ermöglichung des Bewusstseins ausmacht, und zwar in allem und jedem, was zum Bewusstsein selbst gehört.» (*Ibid.*, 194). A. Sell comenta sobre estas líneas: «Heidegger versucht durch die Schilderung dieser Bewegung des *Übergangs*, die ein *Rückgang* ist, zu sagen, dass das Selbstbewusstsein schon von Anfang an da ist, denn ohne es könnte es gar kein Bewusstsein geben. Dieses Argument, dass alles immer schon da ist, wurde schon Bezug auf den Begriff des Absoluten herausgestellt.» (Sell, A. von: *Op. cit.* p. 91)

⁴⁸ Heidegger, M.: *GA* 32, s. 48 / p. 54.

⁴⁹ Heidegger, M.: *GA* 68, s. 52 / p. 111: «*Anfang* –wovon etwas ausgeht als dem, worin es bleibt und worein es, ausgehend, sich gründet. / *Beginn* –womit das Ausgehend anhebt und was als solches verschwindet, fort- und weggesetzt, *Übergangen* wird und d. h. zugleich, aufgehoben wird.»

⁵⁰ Heidegger, M.: *GA* 32, ss. 48-49 / p. 55.

⁵¹ Heidegger, M.: *GA* 68, s. 56 / pp. 119-121: «Hegel fängt an „mit“ dem „absoluten Wissen“ (auch in der Phänomenologie des Geistes). Was heißt hier Anfang (des Denkens)? Nicht *Beginn* –Ausgang hier Fortgang–, sondern *woran* sich das Denken hält, *worin es im Voraus sich aufgefangen hat.*»

cual la Autoconciencia sería el *lugar central* de la *Fenomenología*, y aquella para la que ésta sería más bien el *lugar de tránsito* entre sus dos extremos. La primera es utilizada para mantener la unidad de la Autoconciencia inmediata, donde la diferencia permanece todavía en la inconsciencia de la Vida; la segunda, en cambio, para superar la emergencia de esa diferencia en la Conciencia desdichada.

No cabe duda de que Heidegger es consciente de esta ambigüedad, a la que intenta hacer frente aduciendo la complementariedad de ambas interpretaciones. Apela para ello a la complementariedad entre “lo mediado” (*vermittelte*) y la “mediación” (*Vermittlung*), en la que la diferencia de la Conciencia desdichada ocupa el lugar de lo mediado, y la unidad de la Autoconciencia inmediata el del resultado de la mediación. Es, en efecto, en virtud de este reparto, que Heidegger puede llegar a decir que «la Autoconciencia [la Vida] es la verdad especulativa», y a la vez, sin contradicción, que «la Autoconciencia [la Conciencia desdichada] es solamente un lugar de paso»⁵². Por justificar queda, sin embargo, la pertinencia de este reparto que parece trastocar el orden fenomenológico dispuesto por Hegel, al situar la figura inicial de la Autoconciencia en el lugar privilegiado de la mediación⁵³, y la figura final en el de lo mediado (y, por tanto, negado) en la mediación.

Según este planteamiento, la Autoconciencia sería esencialmente “Vida” (Vida inmediata), y la Conciencia desdichada no sería más que un mero *lugar de paso* hacia la Vida más plena de la Razón. Un lugar de paso que, como tal, debe ser superado en el mismo sentido *negativo* que la diferencia inicial de la Conciencia, lo que requeriría recuperar el modelo de la *Überwindung*. El problema es que dicho modelo parecía haber quedado proscrito del lugar que Heidegger considera la anticipación misma de la verdad espiritual de la Conciencia, y cuya interpretación parecía reclamar el aspecto positivo de la dialéctica. El resultado es una interpretación de la Autoconciencia que combina ambos aspectos de la dialéctica al servicio de la identidad y del cierre de la diferencia: el *positivo* al comienzo de la misma, donde lo que se requiere es preservar la unidad de la Vida, y el *negativo* al final de la misma, donde lo que interesa es suprimir el desgarramiento de la Conciencia desdichada.

Se dirá que ambos aspectos son, después de todo, inherentes a la operación hegeliana de la *Aufhebung*, *pero lo que en modo alguno es inherente a esa operación es el carácter unilateral y arbitrario con el que son convocados por la interpretación heideggeriana*. Parece, en efecto, como si Heidegger hiciera reaparecer a voluntad el aspecto negativo de la *Aufhebung* ahí donde asoma la amenaza de la diferencia, lo que ocurre tanto al comienzo de la Conciencia como al final de la Autoconciencia. Particularmente comprometido a este respecto resulta el desenlace de la Conciencia desdichada, que obliga a reactivar dicho aspecto, inmediatamente después de haberlo desactivado en la Autoconciencia inmediata. Esta reactivación voluntarista es, en

⁵² *Ibid.*, s. 195 / p. 195; *ibid.*, s. 187 / p. 187: «Wir nehmen das Zukommen absichtlich in einer Doppeldeutigkeit: a) in der Bedeutung von „gehören“, dem Selbstbewusstsein kommt der Geist zu, gehört ihm als sein Wahres; b) in der Bedeutung von „auf etwas zukommen, noch nicht zur Verfügung stehen, erst sich einstellen“). Sobald demnach das absolute Wesen des Selbstbewusstseins entwickelt wird, muss sich in ihm der Geist zeigen.»

⁵³ Para justificar esta operación, Heidegger echa mano de un concepto de Vida diferente del que Hegel desarrolla en la *Fenomenología*: «Daran anschließend zitiert Heidegger einen Satz aus Hegel “theologischen Jugendschriften”: “Reines Leben ist Sein” (GA 32, 206). Dabei berücksichtigt Heidegger jedoch nicht, dass der Hegel der Frankfurter Zeit den Seinsbegriff noch nicht in der Weise der *Phänomenologie* verwendet hat. De Heidegger den lebensbegriff nicht für den Ausbau de *Phänomenologie* in seiner Wichtigkeit erkennt, fragt er sich, warum überhaupt zur Entwicklung des Seinsbegriff das Leben benötigt wird.» (Sell, A. von: *Op. cit.*, p. 101)

efecto, lo que garantiza que la desdicha de la Conciencia se resuelva en «la unidad de la dicha del Absoluto.»⁵⁴

La interpretación heideggeriana del tránsito a la Razón pone de manifiesto cómo Heidegger se sirve, al final de la Autoconciencia, de aquel aspecto de la *Aufhebung* que había silenciado al comienzo de la misma. Se dirá que ello no violenta el significado hegeliano de la *Aufhebung*, y que Heidegger no hace sino conjugar los significados a la postre complementarios de la misma⁵⁵. *Pero precisamente porque ambos aspectos son complementarios, no pueden utilizarse ad hoc* y como “a la carta”, según las exigencias de un guion preestablecido que exige superar la diferencia como lo negativo e inesencial y mantener la identidad como lo verdaderamente especulativo del proceso fenomenológico.

Sin embargo, todavía cabe preguntar si el uso de ambos significados no resultaría, a la postre, indiferente, toda vez que confluyen en un tercer significado integrador: el significado de la *Aufhebung* como alzamiento y elevación a un punto de vista superior. Especialmente significativo en este punto resulta el hecho de que Heidegger subraye

[...] la triple significación de esa palabra [*Aufhebung*] que siempre resuena en Hegel: *tollere* (suprimir y eliminar la primera apariencia), *conservare* (resguardar, llevar de fuera a dentro en la experiencia), pero como un *elevare* (un alzar a un nivel más alto del saber de sí mismo y de lo en él sabido).⁵⁶

De manera semejante, cabe decir que los momentos de la Conciencia y la Autoconciencia confluyen en la Razón, y que en ella acontece la *Aufhebung* de ambos momentos en el tercer significado de la expresión. De ser así, la Razón no significaría la superación de la diferencia de la Conciencia, ni tampoco el mantenimiento de la identidad de la Autoconciencia, sino el alzamiento y elevación de ambos momentos a un nivel superior. ¿Qué otra cosa puede significar si no “alzamiento” y “elevación”? La identidad abstracta es algo presente al comienzo del proceso fenomenológico. Ella es para Hegel tan unilateral como la diferencia, y tan objeto de superación dialéctico, por tanto, como ésta. Si la identidad experimenta una elevación al final del camino fenomenológico, ello no es en el sentido de una *catarsis* de la diferencia, sino en el de una *reconciliación* con ella: la diferencia ya está desde un comienzo separada de la identidad, y es esta separación y esta unilateralidad lo que el proceso dialéctico consiste en superar en aras de la unidad reconciliadora de la identidad y de la diferencia. Sin embargo, Heidegger entiende la elevación dialéctica como el triunfo de la identidad sobre la diferencia, tal y como queda claro a la luz del pasaje citado parcialmente al comienzo de este apartado, y que reproducimos a continuación íntegramente:

⁵⁴ Cf. *infr.* nota 56.

⁵⁵ Lo mismo cabe decir de la manera en que comienzo y resultado se conjugan en el Sistema de Hegel; de ahí que Hegel aluda al círculo (en el que cualquier punto es a la vez final y comienzo) como imagen del Sistema. El cierre del círculo permite representar la exigencia «de que lo absolutamente-verdadero tenga que ser resultado y, a la inversa, que un resultado presuponga algo primero verdadero» (Hegel, G.W.F.: *WW* 5, s. 69 / (I), p. 216). Heidegger se refiere a esta complementariedad final y comienzo cuando escribe que «*el fin sólo es el inicio devenido otro y por ello llegado a sí mismo*» (Heidegger, M.: *GA* 32, ss. 58 / p. 52).

⁵⁶ Heidegger, M.: *GA* 32, s. 39 / p. 46; cf. también: *GA* 68, s. 88 / p. 177; *GA* 28, p. 199.

La absolventia del espíritu a partir de lo relativo es en el interior de sí una superación [*Überwindung*] de la escisión y desgarramiento de la conciencia en sus propias unilateralidades. En tanto tal superación, la *absolventia* es por ello, digámoslo así, redención [Erlösung] del desgarramiento. En tanto absolventia, el absoluto deviene *absolución* [Absolution]. Por eso no es casual que la finitud a superar [zu überwindene Endlichkeit] dentro de la “Fenomenología del Espíritu” salga a relucir sobre todo justamente en el estadio citado, donde la escisión de la conciencia es sabida por esta misma sin por ello ser superada [*überwunden*] en este saber; bien al contrario, este saber justamente agudiza el desgarramiento a esta conciencia que es consciente de su escisión la denomina la *conciencia desdichada*. La segunda parte de la extensa sección B por ello trata en su última parte –que conduce de manera inmediata a C– de la conciencia desdichada. La desdicha, el desgarramiento de la conciencia que está presente en tanto consciente, debe ser conducida a la unidad de la dicha del absoluto.⁵⁷

El sentido de la *Aufhebung* como alzamiento y elevación es algo fácilmente justificable desde las coordenadas hegelianas de la dialéctica, pero lo que en modo alguno resulta justificable desde esas coordenadas es *el alzamiento de la identidad en perjuicio de la diferencia; o lo que es lo mismo, el reparto heideggeriano en virtud del cual lo que se alza en el transcurso de la dialéctica es la identidad mientras que lo que se hunde es la diferencia*. Una tesis como ésta es, en efecto, lo que Heidegger debería haber justificado en el análisis de la Razón, a la que concede una importancia ciertamente capital en su argumento, pero cuya elaboración efectiva se agota en alusiones, referencias indirectas y consignas que nunca alcanzan el tratamiento de la contrastación textual. Todo transcurre, en efecto, como si Heidegger hubiera encontrado un escollo en ese tramo de la *Fenomenología* que le impidiera proseguir su estudio.

Parece como si Heidegger apelara en este punto a una *Aufhebung* más ambiciosa, que no se conformaría únicamente con superar el escollo de la Conciencia desdichada, sino saltar por encima de la entera esfera de la Razón, alcanzado con botas de siete leguas el nivel superior del comienzo lógico. Al fin y al cabo, Hegel concibe la *Fenomenología* como «camino de la Conciencia a la Ciencia», o lo que es lo mismo, a la *Ciencia de la lógica*”. También en este punto, el planteamiento hegeliano parece respaldar la operación lectora de Heidegger, pero no sin desplazar su análisis al ámbito de la Lógica, donde salen nuevamente al paso los límites textuales de su lectura. Éstos tienen que ver ahora con la ausencia de un tratamiento suficientemente riguroso del comienzo lógico, que en modo alguno permite compensar la insuficiencia del tratamiento heideggeriano de la Razón.

De un lado, el salto a la *Ciencia de la lógica* resulta compatible con el modelo interpretativo de la *Aufhebung* y la consiguiente comprensión de la *Fenomenología* como «camino de la Conciencia a la Ciencia»; pero de otro lado, la adopción de este modelo deja en la sombra las razones que llevan a Heidegger a elegir la *Fenomenología* (y no la Lógica, como era de esperar atendiendo a las coordenadas de su “Historia del ser”) como escenario de la confrontación con Hegel. Si el peso de la argumentación reside, después de todo, en la Lógica, ¿por qué trasladar entonces desde un comienzo la controversia con Hegel a la *Fenomenología*? En ausencia de toda justificación, pensamos que esta elección podría formar parte de una estrategia

⁵⁷ Heidegger, M.: *GA* 32, ss. 107-108 / p. 111; cf. también: *GA* 15, s. 317.

dirigida a ocultar las dificultades que Heidegger habría ido encontrado en su comentario de esa obra, y que le habrían impedido abordar el estudio de la Lógica. El examen de estas dificultades apunta primeramente a la figura fenomenológica de la Conciencia desdichada; aparece ahí el escollo que obliga a proyectar el análisis hacia la Razón y hacia la *Ciencia de la lógica*. Pero los límites del estudio heideggeriano de esta obra nos llevan a suponer todavía la existencia de un segundo escollo.

3. La “diferencia” como escollo de la lectura heideggeriana de la Lógica

Hasta aquí hemos comprobado cómo el recurso a la *Aufhebung* permite a Heidegger superar los escollos con los que va tropezando su comentario de la *Fenomenología*: el mismo recurso que permite a Heidegger superar la diferencia externa de la Conciencia le permite superar también la diferencia interna de la Autoconciencia y saltar por encima de la Razón hasta alcanzar la pureza del comienzo lógico. La categoría del Ser aparece tras estos obstáculos como la anhelada meta del camino fenomenológico, pero no hay que olvidar que ella marca también el inicio de un nuevo camino: el camino del pensamiento puro, que el influjo de la *Aufhebung* obliga a recorrer también hasta el final. Una vez más, la misma operación que permite a Heidegger alcanzar el deseado desenlace fenomenológico, le impide permanecer ahí, obligándole a adentrarse esta vez en el «reino de las sombras».

3.1. El escollo de la “reflexión” y el colapso del recurso heideggeriano a la *Aufhebung*

El peligro de la diferencia parece haber quedado erradicado en la simplicidad del comienzo lógico (la *einfache Beziehung* del Ser), que Hegel considera la «definición primera, más pura y más abstracta del Absoluto»⁵⁸. Pero no hay que dejarse engañar por la simplicidad de ese comienzo, ni tampoco por la pureza del elemento lógico: puede que en él haya quedado abolida la diferencia propia de la Conciencia (la diferencia sujeto-objeto), *pero todavía no la diferencia propia del pensamiento puro*. Ésta sale inmediatamente al paso en el tránsito del Ser a la Nada. La diferencia entre ambas categorías resulta prácticamente imperceptible, pero no por ello fácilmente superable: sólo al final del entero decurso lógico podrá retornar el Ser a sí mismo, cerrando el círculo de la Idea.

Entretanto, la diferencia en cuestión introduce una relación de alteridad en las categorías del Ser, que no evolucionará hasta el tránsito a la Esencia, donde la alteridad se vuelve inmanente. La diferencia de la reflexión, presente en la Esencia, representa así en la Lógica una amenaza semejante a la que la diferencia interna y el dolor de la Conciencia desdichada representaban en la *Fenomenología*, con la única salvedad de que, *al trasladarse al ámbito del pensamiento puro (que es el “reino de la verdad”), ésta ya no puede quedar relegada tan fácilmente al lugar de lo nulo e inessential*.

Atisbamos aquí la dificultad que pudo haber encontrado Heidegger en la Lógica hegeliana: reaparece ahí el escollo que había obstaculizado el examen heideggeriano de la Autoconciencia fenomenológica, pero agravado por la circunstancia de que lo

⁵⁸ Hegel, G.W.F.: *WW* 5, s. 74 / (I), p. 119.

hace ahora en una esfera que restringe mucho más el recurso al aspecto negativo de la *Aufhebung* (el modelo de la *Überwindung*). Tanto en el caso del Ser como en el de la Autoconciencia se parte de la pura y simple autorreferencia, y lo que en ambos casos aparece es la diferencia; sea en el modo fenomenológico del sujeto-objeto (la Conciencia), sea en el modo lógico de la identidad-diferencia (la reflexión). Pero si Heidegger evita el escollo de la reflexión no es sólo porque ésta reproduzca el problema de la Conciencia desdichada, sino porque *lo agrava considerablemente al reproducirlo en un ámbito en el que lo que tiene lugar no es ya el camino de la Conciencia a la Ciencia, sino la Ciencia misma*. La aparición de la diferencia en este lugar constituye un obstáculo difícil de salvar desde las coordenadas lectoras de Heidegger, consistentes en superar la diferencia como lo negativo e inesencial. ¿Cómo justificar la presencia de esa negatividad en el reino autotransparente del pensamiento puro y de la verdad⁵⁹? El recurso a la *Überwindung* resulta de todo punto inoperativo en este lugar, donde la diferencia no aparece ya en el punto de partida preliminar e inmaduro del proceso dialéctico, sino en el punto de llegada especulativo, siendo la inoperatividad de este recurso lo que podría estar tras los límites textuales que rodean al estudio heideggeriano de la Lógica, así como tras su preferencia por la *Fenomenología*.

3.2. La reflexión como identidad: La interpretación heideggeriana de la reflexión a partir del modelo de la Autoconciencia fenomenológica

Esta preferencia sería, por tanto, una manera de eludir el escollo de la reflexión que aflora en la Lógica. Conviene aclarar, sin embargo, que Heidegger no omite dicho concepto en su análisis (del que cabe encontrar algunas menciones a lo largo de su obra⁶⁰), sino que se limita a escamotear su estudio en el contexto lógico de la Esencia al que pertenece. Heidegger sabe a la perfección que no puede combatir la emergencia de la diferencia en ese lugar, y por eso va tratar de transferir el estudio de la reflexión al ámbito de la *Fenomenología*, donde la diferencia resulta más vulnerable a la *Überwindung*. Recurre para ello al esquema interpretativo de la Autoconciencia fenomenológica, que se sustenta a su vez en análisis realizados en ámbitos textuales diferentes de la *Fenomenología*, relacionados de una u otra manera con la idea moderna de Sujeto (que Heidegger persigue en filosofías como la de Descartes, Kant, Fichte, e incluso Nietzsche). Sostenemos que, sin este trabajo previo, el análisis heideggeriano de la Autoconciencia fenomenológica quedaría poco afianzado, y que las menciones aisladas a la reflexión lógica carecerían de respaldo teórico.

Prueba de ello es que las referencias explícitas a la reflexión no abundan en la producción heideggeriana, en comparación al menos con la referencia a conceptos que podrían considerarse de la misma filiación, como son los conceptos modernos de “Autoconciencia”⁶¹, “Voluntad” o “Sujeto”. Ello nos pone sobre la pista del escollo que Heidegger pudo haber encontrado en este concepto, pero también ante la dificultad de tener que encontrar elementos interpretativos a partir de los cuales poder

⁵⁹ Cf. Hegel, G.W.F.: *WW* 5, s. 74 / (I), p. 199.

⁶⁰ Encontramos referencias al concepto hegeliano de reflexión en: Heidegger, M.: *GA* 6/2, ss. 422 ff / pp. 379 y ss.; *GA* 7, s. 83 / p. 62; *GA* 15, ss. 318 ff.; *GA* 28, pp. 202 y ss; *GA* 68, ss. 77 / pp. 153 y ss.; s. 144 / p. 289; *GA* 86, pp. 440, 442 y 449.

⁶¹ Heidegger, M.: *GA* 6/2, s. 421 / p. 380: «Reflexion-Gewissheit, Gewissheit-Selbstbewusstsein.»

reconstruir la interpretación heideggeriana de la reflexión. Los escasos fragmentos en los que el autor se refiere a este concepto dan una idea precisa del criterio que rige su interpretación. Especialmente significativo a este respecto resulta el hecho de que dichos fragmentos contengan expresiones dirigidas a mostrar y enfatizar el carácter “autorreferencial” de la reflexión. Es el caso de expresiones como: “*Rückbeugung*”⁶², “*Umkehrung*”, “*zurückgehen*”⁶³, “*rückkehren*”, “*Zurückwerfen*”⁶⁴, “*zurückbeugen*”, “*Zurückstrahlen*”, “*Rückwendung*”⁶⁵, etc., en los que se evidencia la interpretación heideggeriana de la reflexión como “referencia a sí”, “sí mismo” y, en definitiva: “identidad”.

No podemos abordar en este artículo el difícil encaje que esta interpretación tiene en la obra de Hegel. Nos limitaremos a referir la caracterización adversa de la reflexión que recorre los primeros escritos de Hegel, donde aparece vinculada a términos como: “*Trennung*”⁶⁶, “*Entgegensetzung*”⁶⁷, “*Widerspruch*”⁶⁸, etc. Todos ellos apuntan a un concepto de reflexión manifiestamente irreductible a la identidad y a la autorreferencia que asoma en la interpretación heideggeriana. En vano trataríamos de justificar esta lectura heideggeriana apelando a la evolución del concepto de reflexión en la Lógica, donde Hegel parece poner más de relieve el momento de la identidad, *pero sólo como momento complementario de la diferencia*. De ahí que la dialéctica de la identidad-diferencia domine la esfera de la Esencia, que debe ser considerada como el lugar (*tópos*) lógico de la reflexión. La única opción para hacer valer la interpretación heideggeriana en la Lógica sería acudir a la autosupresión de la reflexión que tiene lugar en el tránsito al Concepto, identificando así los conceptos de “reflexión”, “Concepto” y “Sujeto”⁶⁹. Una ecuación como ésta es, sin embargo, algo que Heidegger no acaba de justificar en el marco textual de la Lógica. En su lugar, Heidegger traslada la discusión nuevamente a la *Fenomenología*, más concretamente, a su interpretación de la Autoconciencia como resultado de la autosupresión dialéctica de la Conciencia. Esta es la razón de que en su caracterización de la reflexión aparezcan constantemente conceptos como “Autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*), “Sujeto” (*Subjekt*), “certeza” (*Gewissheit*)⁷⁰, etc., más afines al ámbito de la *Fenomenología*, que al de la Lógica.

⁶² *Ibid.*, s. 423 / pp. 380-381: «Zum voraus verstanden als Grundzug des Vor-stellens, der *re-praesentatio*. Reflexion ist Rück-beugung und ist als diese die eigens vollzogene Präsentation des Präsenten; eigens –d.h. so, da Präsent dem Re-präsentierenden zu-gestellt wird. Das rück-beugende, rück-stellende, d. h. *sich-zuvor-sich-zu-stellende* Vorstellen des Vorgestellten, worin dieses *als* das und das vorgestellt wird und ist. Das Was selbst in seiner Selbigkeit und Gestelltheit, Ständigkeit. / Deshalb geht die Reflexion aus das Identische und deshalb ist sie der Grundzug der Begriffs-bildung.»

⁶³ Heidegger, M.: *GA* 32, s. 164 / pp. 163-164: «Es gilt nachzusehen, ob und inwiefern der Gegenstand des Verstandes diese unbedingte Allgemeinheit enthält. Die Bezogenheit der Momente auf die Einheit als innere, als ein In sich zurückgehen der Momente in diese Einheit, bedeutet, dass hier eine “Reflexion” vorliegt.»

⁶⁴ Heidegger, M.: *GA* 68, s. 144 / p. 289: «Diese “Reflexion” ist das Zurückwerfen des eigenen Lichtes in sich selbst und so das sich Zeigen –das Strahlen. Der Strahl ist Reflexion / Unser Erkennen --eine Umkehrung, die von der “Reflexion” selbst gefordert wird.»

⁶⁵ Heidegger, M.: *GA* 32, s. 110 / p. 113: «Der “absolute Gegensatz”, die Unendlichkeit ist diese absolute Reflexion [Rückwendung] des Bestimmten in sich selbst, das ein anderes als es selbst ist, nämlich nicht ein anderes überhaupt, gegen das es für sich gleichgültig wäre, sondern das unmittelbare Gegenteil, und indem es dies, es selbst ist.»

⁶⁶ Hegel, G.W.F.: *WW* 2, ss. 95-96 / p. 113.

⁶⁷ *Ibid.*, s. 11 / p. 6; *ibid.*, s. 21 / p. 19.

⁶⁸ *Ibid.*, s. 25 / p. 24.

⁶⁹ Cf. Martínez Marzoa, F.: *Hölderlin y la lógica hegeliana*, p. 39.

⁷⁰ Cf. Heidegger, M.: *GA* 28, s. 202.

El sí mismo en la autoconciencia es *sobre todo un aspecto* de la relación de la conciencia con lo conciente y *simultáneamente y propiamente* toda esta relación misma. Esta relación contiene la constitución esencial de la conciencia. Hegel la denomina “reflexión”, pero no entiende esta designación psicológicamente como un comportarse, sino ontológicamente como la relación estructural del esencial doblarse y aparecer para sí mismo de todo lo sabido como tal y con ello de la conciencia en lo mismo [das strukturelle Verhältnis des wesenhaften Beugung und des Rückscheins jedes Bewusstens als solchen und somit des Bewusstseins in das selbst]. Hegel no entiende la “reflexión” como el volverse hacia atrás de la *mirada* [Rückwendung des Blickes], sino como el doblarse sobre sí mismo del brillar y aparecer [Rückbeugung des Scheinens und Erscheinens], es decir, de la *luz* misma [trad. modificada].⁷¹

Interesa destacar el carácter marcadamente *autorreferencial* de la segunda formulación, con la que Heidegger caracteriza tanto a la reflexión como a «la constitución esencial de la conciencia»; en el bien entendido de que esta constitución hace referencia a «la relación estructural del esencial doblarse y aparecer para sí mismo de todo lo sabido como tal y con ello de la conciencia en lo mismo»⁷². De esta manera, la Autoconciencia aparece como la esencia de la Conciencia. Especialmente significativo a este respecto resulta el que Heidegger pueda reconocer sólo con reservas el carácter reflexivo de las tres primeras figuras fenomenológicas (Certeza sensible, Percepción y Entendimiento), en las que todavía rige la diferencia propia de la Conciencia⁷³. La autoidentidad de la reflexión sólo se cumple en la Autoconciencia (en el Yo), que Heidegger define como la «reflexión de lo determinado sobre sí mismo» «por la que lo diferente llega a ser no-diferente».⁷⁴

4. Conclusiones sobre el potencial hermenéutico de la diferencia inhibido en la lectura heideggeriana de Hegel

Hemos tratado de analizar algunas de las inhibiciones lectoras que rodean al estudio heideggeriano de la filosofía de Hegel. ¿Inhibiciones lectoras? ¿En qué sentido? El psicoanálisis se sirve de esta palabra para referirse a las limitaciones funcionales que el propio Yo ejerce sobre sí mismo, sin recurrir a ninguna instancia diferente. De manera análoga, podemos entender las mencionadas inhibiciones como limitaciones que el propio Heidegger ejerce sobre su propio pensamiento a fin de neutralizar algunas implicaciones incómodas del mismo.

Por lo que a Hegel respecta, tales implicaciones podrían tener que ver con el potencial hermenéutico de su discurso de la diferencia de cara a rehabilitar determinados aspectos de la filosofía de Hegel, acercándolos más de lo deseable a sus coordenadas del ser. No era objeto de este artículo mostrar dicho rendimiento, sino únicamente postular el malestar que Heidegger podría haber experimentado ante esta posibilidad, que no dejó de estar muy presente en su círculo más cercano, tal y como testimonian las primeras páginas del “Protocolo” de *Tiempo y ser*⁷⁵.

⁷¹ Heidegger, M.: *GA* 68, ss. 76-77 / pp. 153-155.

⁷² *Id.*

⁷³ Cf. Heidegger, M.: *GA* 32, s. 164 / pp. 163-164.

⁷⁴ *Ibid.*, s. 111 / p. 114.

⁷⁵ Cf. Heidegger, M.: *GA* 14, s. 34 / p. 57.

Por lo demás, pensamos que este malestar podría haber sido la causa de los límites textuales (las “inhibiciones” lectoras) que rodean al estudio heideggeriano de la filosofía de Hegel, y que tales límites podrían ser considerados, por tanto, como síntomas de una inhibición. Una inhibición que, como hemos visto, afectaría a lugares nada secundarios del Sistema hegeliano, como son la figura fenomenológica de la Conciencia desdichada y la categoría lógica de la reflexión. Si en el primer caso la estrategia de Heidegger consiste en el uso selectivo de los diferentes significados de la palabra “*Aufhebung*”; en el segundo consiste más bien en trasladar la cuestión a otras arenas filosóficas, donde puede hacer valer más fácilmente el primado de la identidad.

Conviene aclarar, sin embargo, que si nos hemos detenido en analizar estos síntomas no ha sido para llegar a desentrañar la causa que pudo ocasionarlos (dejamos estas pesquisas para los historiadores y los psicoanalistas), sino para iluminar el potencial hermenéutico desaprovechado en el planteamiento heideggeriano de la diferencia, de cara a elaborar una lectura diferente de la filosofía de Hegel: diferente, ciertamente, de la que el propio Heidegger acabó elaborando (quien sabe si por convicción o por rivalidad con Hegel), pero también de la que los propios hegelianos elaboraron para rescatar a Hegel del estigma heideggeriano de la identidad.

Retomando la metáfora psicoanalítica, podemos considerar buena parte del hegelianismo postmetafísico como una “formación reactiva” generada como defensa contra este estigma, al que contrapone la exaltación de la diferencia oculta en la interpretación heideggeriana. El resultado es un hegelianismo que combate el primado de la identidad abstracta que domina la lectura heideggeriana de Hegel con el primado de una diferencia igualmente abstracta; un “hegelianismo reactivo”, por tanto, que se presenta como la antítesis del discurso heideggeriano de la identidad, pero que no es, en realidad, más que la otra cara de la misma abstracción.

Hegelianos y antihegelianos permanecen así enredados en el mismo idiolecto postmetafísico de la identidad y la diferencia: un idiolecto esencialmente antinómico y abstracto, que impide a los segundos atender adecuadamente a las “aventuras de la diferencia” que se despliegan a lo largo de la dialéctica hegeliana, pero también, a los primeros, hacer valer una diferencia que no se reduzca a la mera negación abstracta de la identidad, y que es incapaz de hacerse cargo, por tanto, de esa diferencia que es momento asumido de la identidad, y que puede de acoger por ello la unidad-totalidad del Espíritu hegeliano.

5. Referencias bibliográficas

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Werke [WW]* (in 20 Bände), auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, Moldenhauer, Eva, Markus Michel, Karl (Eds.), Frankfurt: Suhrkamp, 1970.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1801-07): *WW 2: Jenaer Schriften / (1801): Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad.: Paredes Martín, M.^a del Carmen, Madrid: Tecnos, 1990.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1807): *WW 3: Phänomenologie des Geistes / Fenomenología del espíritu*; trad.: Jiménez Redondo, M., Valencia: Pre-textos, 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1812): *WW 5: Wissenschaft der Logik I / Ciencia de la Lógica*, Vol. I, trad.: Duque Pajuelo, F., Madrid: Abada, 2011.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1816): *WW 6: Wissenschaft der Logik II / Ciencia de la Lógica*, Vol. II, trad.: Duque Pajuelo, F., Madrid: Abada, 2015.
- Heidegger, Martin (1927): *Sein und Zeit [SuZ] [GA 2]*, Fankfurt: Klostermann / *El Ser y el tiempo*, México: F.C.E., 2001.
- Heidegger, Martin (1929): *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart [GA 28]*, Fankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1919-61): *Wegmarken [GA 9]*, Fankfurt: Klostermann / *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- Heidegger, Martin (1930-31): *Hegels Phänomenologie des Geistes [GA 32]*, Fankfurt: Klostermann / *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, 2006.
- Heidegger, Martin (1936-39): *Nietzsche I [GA 6/1]*, Fankfurt: Klostermann / *Nietzsche I*, Barcelona: Destino, 2000.
- Heidegger, Martin (1938-39): *Vorträge und Aufsätze [GA 7]*, Fankfurt: Klostermann / *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Serbal, 2001.
- Heidegger, Martin (1938-42): *Hegel [GA 68]*, Fankfurt: Klostermann / *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Heidegger, Martin (1939-46): *Nietzsche II [GA 6/1]*, Fankfurt: Klostermann / *Nietzsche II*, Barcelona: Destino, 2000.
- Heidegger, Martin (1942-43): *Holzwege [GA 5]*, Fankfurt: Klostermann / *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- Heidegger, Martin (1955-57): *Identität und Differenz [GA 11]*, Fankfurt: Klostermann / *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- Heidegger, Martin (1927-57): *Seminare: Hegel-Schelling [GA 86]*, Fankfurt: Klostermann.
- Heidegger, Martin (1962): *Zur Sache des Denkens [GA 14]*, Fankfurt: Klostermann / *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2011.
- Heidegger, Martin (1951-1973): *Seminare (1951-1973) [GA 15]*, Fankfurt: Klostermann / *Heráclito*, Madrid: El hilo de Ariadna, 2010.
- Jiménez Redondo, Manuel (2010): “Palabra, Tiempo y Concepto en el pensamiento de Hegel, *Suplemento de Contrastes: Revista internacional de filosofía*, 15, 2, pp. 129-152.
- Martínez Marzoa, Felipe (1995): *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid: La balsa de la Medusa.
- Martínez Marzoa, Felipe (2004): “Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger”, *Ágora. Papeles de filosofía*, 23/1, pp. 149-160.
- Sell, Annette von (1998): *Martin Heideggers Gang durch Hegels Phänomenologie des Geistes, Hegel-Studien*, 39.
- Sell, Annette von (2006): “Auf dem Kreuzweg von Endlichkeit und Unendlichkeit. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Hegels Phänomenologie des Geistes”, Álvarez Gómez, Mariano, Paredes Matín, M.^a del Carmen (Eds.): *Liberación y constitución del espíritu. Elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, pp. 115-124.