


La confrontación de Heidegger con Hegel en el curso de 1930-1931: el concepto «restringido» de ser y la «onto-teología» en la *Fenomenología del espíritu*

Carlos Pradas Sanchis

Universidad Complutense de Madrid (España) ✉ 

<https://www.doi.org/10.5209/ashf.98702>

Recibido: 24/10/2024 • Aceptado: 04/09/2025

Resumen: Este escrito realiza un análisis crítico de la postura filosófica que Heidegger contrapone a Hegel en el curso de Friburgo del semestre de invierno de 1930-1931. Para ello, sintetiza sus puntos de encuentro y los localiza en el marco de los escritos de Heidegger de la misma época. De este modo, el concepto de «onto-teología», como diagnóstico de la filosofía hegeliana, queda encajado en otros esquemas conceptuales más conocidos de Heidegger, como son la «diferencia ontológica» y la crítica a la «metafísica de la presencia». Ello facilita al lector el acceso a la interpretación que Heidegger realiza de Hegel, aproximando así una posible valoración sobre esta interpretación.

Palabras clave: diferencia ontológica; Fenomenología; Hegel; Heidegger; onto-teología.

^{EN} Heidegger's confrontation with Hegel in the lecture of 1930-1931: the «restricted» concept of being and the «ontotheology» in the *Phenomenology of Spirit*.

Abstract: This paper undertakes a critical analysis of the philosophical stance that Heidegger counterposes to Hegel in the Freiburg lecture of the winter semester of 1930-1931. To do so, it synthesizes their points of encounter and locates them within the framework of Heidegger's writings of the same period. In this way, the concept of «ontotheology», as a diagnosis of Hegelian philosophy, is embedded in Heidegger's other more familiar conceptual schemes, such as the «ontological difference» and the critique of the «metaphysics of presence». This provides the reader the access to the interpretation that Heidegger carries out of Hegel, thus approaching a possible evaluation on this interpretation.

Keywords: Hegel; Heidegger; ontological difference; ontotheology; Phenomenology.

Sumario: Introducción; 1. El concepto «restringido» de ser como *Vorhandenheit*; 2. La filosofía hegeliana como onto-teo-ego-logía; Conclusiones.

Cómo citar: Pradas Sanchis, C. (2026). "La confrontación de Heidegger con Hegel en el curso de 1930-1931: el concepto «restringido» de ser y la «onto-teología» en la *Fenomenología del espíritu*". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (2), 351-362.

Introducción

En este escrito se pretende realizar un análisis crítico de la postura filosófica que Heidegger contrapone a Hegel en el curso de Friburgo del semestre de invierno de 1930-1931¹ con el objetivo de sintetizar sus puntos de encuentro y localizarlos en el marco de los escritos de Heidegger de la época. De esta

manera se pretende valorar si los presupuestos de estos puntos de encuentro resultan acertados, sin pretender con ello entrar a discutir con Heidegger acerca de su interpretación de Hegel. Esta interpretación es, de acuerdo con la literatura actual, problemática cuanto menos, pero su discusión requiere

¹ En lo que sigue, nos referiremos a los tomos de la *Gesamtausgabe* de Heidegger (GA) con el respectivo número de tomo, seguido del número de la página. Los extractos traducidos han sido tomados de la traducción castellana y referenciados en la bibliografía.

de un detalle y una extensión que el presente escrito no puede ofrecer.

Como Heidegger se encarga de matizar, esta contraposición no supone un ataque a la totalidad del sistema hegeliano ni a alguna de sus partes. Tal empresa no puede ser satisfactoria a no ser que asuma tal sistema como fue concebido: como absoluto. En una carta a Rudolf Bultmann,² Heidegger refiere a este curso como una «interpretación» de la *Fenomenología del Espíritu*, por lo que puede entenderse que el objetivo principal del mismo es profundizar en la comprensión de la obra de Hegel. No obstante, como puede comprobarse en la misma misiva, se trata de un curso privado que Heidegger pretendía impartir únicamente a unos pocos estudiantes previa admisión. Tal privacidad propició que el curso abandonara puntualmente su carácter expositivo y se inclinara, en ocasiones, a «pensar» con Hegel. Así, el seguimiento de la argumentación hegeliana desde el primer capítulo de la obra va siendo interrumpido por reflexiones en las que Heidegger pone a prueba la capacidad de este sistema para «pensar el ser». En el presente escrito únicamente se analizarán estas injerencias y se trazará el desarrollo de las mismas.

El curso de Heidegger no es una exposición constructiva que siga el orden de las diversas figuras del índice de la *Fenomenología del espíritu*, como tampoco la propia *Fenomenología* es tal exposición. Heidegger —como Hegel— parece ceñirse a epígrafes con temas muy localizados, pero en ellos se anticipan muchas de las tesis que no serán detalladamente expuestas hasta más adelante. Por ello, no debe pensarse que, obedeciendo al índice del editor, el curso finaliza con la introducción de la sección B. *Autoconciencia*, y no se adentra en la sección C. *Razón*. Tampoco puede decirse que aquellas primeras secciones estén completamente analizadas, pues muchas problemáticas —algunas de ellas centrales— no están siquiera mencionadas. No obstante, la perspectiva que Hegel nos presenta en la última sección —la superación de la conciencia desdichada, la mutua pertenencia del individuo y el colectivo— no ha sido obviada por Heidegger a la hora de exponer página a página lo que puede interpretarse de las dos primeras secciones. Esto le permitirá, sin tematizar propiamente el capítulo II —*La percepción*—, plantear ya en el inicio las líneas básicas de su controversia.

Respecto a la localización de esta controversia en el conjunto de la obra de Heidegger, ha de tenerse en cuenta una diferencia esencial entre ésta, en cuanto enfocada a la *Fenomenología* y aquellas que versan sobre la *Lógica* hegeliana. Tanto en el seminario de 1927 (GA 86) como en las lecciones de 1929 (GA 28) y de 1930 (GA 80.1), así como en el escrito de 1938 (GA 68)³ el principal punto de conflicto con Hegel es «el problema del inicio» en la

Ciencia de la lógica. Esto es, la problematicidad de la descripción hegeliana del devenir desde la dialéctica. En el curso que nos ocupa no se menciona tal conflicto de manera directa, pues lo que interesa principalmente a Heidegger es la incapacidad de la postura fenomenológica hegeliana para advertir convenientemente la diferencia ontológica.

Desde el inicio Heidegger ya desmarca su propia comprensión de la actividad filosófica de aquellas del idealismo absoluto o de un incipiente existencialismo. Frente a Hegel, establece que «la filosofía no es ciencia», pero frente a aquellos que interpretaron *Ser y tiempo* como una obra irracionalista, se resiste a entender esta actividad como una «filosofía de la existencia».⁴ La filosofía ha de encargarse de volver a hacer una y otra vez la pregunta por el ser, y el «sistema de la ciencia» hegeliano no permite esta pregunta. Esta será la tesis principal que desarrollará a lo largo de su análisis de la *Fenomenología*. Sin embargo, es consciente de que una controversia con Hegel no puede denunciar que «en el inicio ya presupone lo que gana en el fin»,⁵ la auto-fundamentación del saber, pues con ello cumple el ideal científico moderno. Para situarse frente a Hegel se ha de ser «de la misma estirpe».⁶ Compartir la estirpe con Hegel implica abordar el quehacer filosófico dirigiéndose a las «primeras y últimas necesidades de la Cosa misma». Para confrontarse con él, uno no puede confrontarse con el idealismo, con los conceptos hegelianos o con las tesis hegelianas, desprovistas del «sistema» al que pertenecen. Uno ha de tomarse en serio este sistema, «no criticar precipitadamente y aducir objeciones de una manera fragmentaria [...] sino acompañar a la obra, acompañarla durante un buen trecho y con paciencia, es decir, acompañarla trabajando».⁷ ¿Cómo surge entonces la posibilidad para oponerse a las tesis hegelianas?

Heidegger optará por desarrollar las mismas preguntas que tuvieron lugar en *Ser y tiempo* y en escritos posteriores desde dentro de la *Fenomenología*. Esto es, qué cabida tiene la pregunta por el ser en el sistema hegeliano, hasta qué punto pertenece la de Hegel a la metafísica de la presencia, o en qué medida supone Hegel una continuación de los mismos callejones sin salida de la tradición metafísica. Para observar esta controversia, en primer lugar, se analizarán los argumentos que aporta Heidegger para defender que el «ser» es tratado por Hegel como lo disponible, aquello que se presenta a la conciencia. En segundo lugar, se analizarán aquellos relativos a la identificación del sistema hegeliano con un tipo de teología que sigue imponiendo un orden lógico a lo real. Por último, se indicarán algunas carencias de esta interpretación.

² Carta de Heidegger a Bultmann el 2 de septiembre de 1930 (Rudolf Bultmann y Martin Heidegger, *Correspondencia 1925-1975* (Herder Editorial, 2012)).

³ Nos referimos a: *Seminare: Hegel – Schelling* (GA 86), *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* (GA 28), *Hegel und das Problem der Metaphysik* (GA 80.1) y *Die Negativität* (GA 68).

⁴ GA 32, 18.

⁵ GA 32, 43.

⁶ Hegel realiza esta afirmación contra la interpretación de la filosofía como historiografía o colección de opiniones, pues esta interpretación se aleja del espíritu viviente y, por ende, de la verdad. El término que encontramos en la traducción de M. C. Paredes es «espíritu afín» [*verwandten Geist*]; una traducción, en nuestra opinión, más adecuada (G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Suhrkamp, 1986), 16; trad., 18).

⁷ GA 32, 61.

1. El concepto «restringido» de ser como *Vorhandenheit*

Cuando Hegel se refiere a aquellas «primeras y últimas necesidades de la Cosa misma»,⁸ Heidegger cree encontrar en *Creer y saber* una de ellas. En palabras de Hegel, «lo primero de la filosofía es conocer la nada absoluta.»⁹ Si nos remitimos al texto de Hegel, vemos que el conocimiento de esta «nada absoluta» se contrapone a lo «finito» y el «fenómeno», que tanto Fichte como Jacobi identifican con la «absoluta realidad». Siendo esta la realidad, «lo absoluto y lo eterno es para ambas la nada para el conocimiento». Para Fichte y para Jacobi lo eterno y absoluto, como aquello infinito e incondicionado, no puede ser objeto de conocimiento, y queda eliminado como una «nada». Hegel refiere, pues, a la «nada» de sus predecesores, a una nada que es ausencia: ausencia de lo finito, ausencia de lo fenoménico. Pero se da el problema de que lo no-finito tiene que llegar a la verdad en el *no* y lo *nulo*,¹⁰ esto es, a través de la «negación» de la finitud. Además, este conocimiento sobre lo infinito se da en un ser finito, pero consiste en su misma negación.

La tesis de Heidegger es que la infinitud y la finitud se deben ambas a «la pregunta por el ser», tal diferencia sólo encuentra lugar a la luz de la diferencia ontológica. Sin embargo, la llamada «diferencia ontológica» encuentra diversos avatares a lo largo de la obra de Heidegger. En 1927 (*Die Grundproblemlage der Phänomenologie*) cifra como la más urgente tarea de la filosofía —y el problema fundamental de la fenomenología— el «llevar el ser al concepto»;¹¹ así puestas las cosas, se trata de una tarea pendiente, no realizada, o realizada de modo parcial o negligente por la filosofía precedente. Se trata, pues, de plantear la pregunta por lo que excede al ente y por aquello que posibilita en general que pueda hablarse de este ente en su modalidad de *subsistente* [*Vorhandenen*].¹²

En el mismo sentido son tratados la *nada*, el *no* y lo *nulo* en la lección de 1929 *Was ist Metaphysik?*¹³ En ella se defiende que la negatividad más originaria no es la negación, es la propia nada, sin embargo y a causa de la tradición metafísica se ha entendido esta negatividad desde un paradigma lógico, transformando a la negación en aquello más originario. En este caso, Heidegger se pregunta si Hegel —aunque su objetivo sea el de responsabilizarse y «superar» el legado de su tradición— al enfrentarse al problema de la finitud, no estará lidiando con este tipo de negatividad logicista. Ello traslada a Heidegger a una

segunda sospecha: si acaso la «infinitud» hegeliana no está derivada de este tipo de negatividad que no asume que la nada es previa a la lógica. En definitiva, donde Hegel, para no traicionar a las «primeras y últimas necesidades» de la filosofía, debería haber reconocido un espacio previo a la dicción y a la lógica, sigue sirviéndose de categorías heredadas de la metafísica.

Heidegger se alinea con Hegel en la superación de este tipo de finitud. La objeción se dirige contra el modo en que Hegel realiza esta superación, lo cual para Heidegger no supone ir *contra* Hegel, sino ir *con* él.¹⁴ Habrá que ver si tal confrontación se adecúa a los cánones que el mismo Heidegger ha marcado, es decir, si el «modo» de tal superación —la sistemática absoluta— puede ser calificado de deficiente sin dejar de tomar en serio tal sistematicidad, sin salir del propio Hegel. Aun yendo *con* él, no pasa por alto que la postura de Heidegger es que en Hegel no se abre la diferencia ontológica lo suficiente como para poder plantear la pregunta por el ser. La negatividad propia de la «finitud» hegeliana es una negatividad «derivada», y no originaria.

Para Heidegger, esta «finitud» como condición necesaria del *Dasein* es ya una indicación que permite repetir la pregunta por el ser, siempre y cuando ello no sea «transformado en un asunto meramente sentimental»,¹⁵ deviniendo entonces aquella «filosofía de la existencia» que mencionábamos al inicio. Para que la filosofía se mantenga efectiva —«en acto»— debe adoptar una posición fenomenológica. Frente a la reflexión sobre el padecimiento, la «finitud» como posición fundamental «insta» a no conformarse con la interpretación logicista de la nada, la nada convertida en no-ente. Insta a reconocer el carácter previo de una negatividad originaria, aquélla que en 1929 salía a la presencia a través del estado de ánimo de la angustia. De nuevo, no se trata de una hermenéutica de la emoción, sino de aquello que sale a la luz en tal situación —la ontología.

Con ello, no obstante, no se rechaza la investigación ontológica presente en la filosofía hegeliana: «lo que Hegel denomina el ente y el ser, nosotros lo designamos con las palabras lo “que está presente ante la mano” y su “ser presente ante la mano” [*das «Vorhandene» und seine «Vorhandenheit»*].¹⁶ Es claro que, para Heidegger, lo *Vorhandene*¹⁷ y su modo de ser, aunque diferenciados por Hegel, no agotan la «diferencia ontológica», pues dejan fuera aquello que se presenta de un modo más inmediato al *Dasein*, de un modo no-presente para la conciencia, de un modo «inconsciente».¹⁸ Siguiendo la interpretación de Heidegger y sin pretender valorar si ella es adecuada —un problema de mayor envergadura de la que se plantea el presente escrito—, entendemos el «ser» hegeliano como «modo de darse el ente», pero dado que aplica al ente «presente a la conciencia», «ser» sería un sinónimo de «presencia para la conciencia». Debe reconocerse que a Hegel no se

⁸ Aunque no es exactamente la fórmula que utiliza Heidegger [*sachlichen Notwendigkeiten*], encontramos esta expresión [*Notwendigkeit der Sache*] tanto en la *Diferencia de los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Suhrkamp, 1986), 12; trad., 13) como en la *Fenomenología del espíritu* (Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 16; trad., 7).

⁹ G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie* (Suhrkamp, 1984), 410; trad., 166.

¹⁰ GA 32, 55.

¹¹ GA 24, 19; 454.

¹² GA 24, 249.

¹³ GA 9.

¹⁴ GA 32, 56, 92.

¹⁵ GA 32, 56.

¹⁶ GA 32, 59.

¹⁷ Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde lo traducen por «presente ante la mano», José Gaos por «ser-a-la-vista» y J. J. García Norro por «subsistente».

¹⁸ GA 9, 50.

le pasa por alto cierta «diferencia ontológica»: efectivamente *Vorhandenheit* es un modo de darse lo *Vorhandene*, se ha captado pues el ser de lo ente, pero se ha captado de manera limitada, ya que esta no es la única posibilidad.

El carácter secundario de la *Vorhandenheit* respecto la *Zuhandenheit* viene dado por el hecho de que la comprensión del ser como «presencia» o disponibilidad, como ser-a-la-vista, supone la «degradación» del objeto en cuestión.¹⁹ Por ello, como se señala en *Ser y tiempo*, un análisis a-la-vista nunca captará el carácter amenazador o problemático de lo captado, pues ello pertenece a la vivencia en tanto *zuhanden*, al primario ser-en-el-mundo que se ve interrumpido por una deficiencia. En este sentido, toda conciencia es ya un carácter secundario del ser, por ello puede decirse que Hegel maneja un «significado restringido» del mismo, pues la identificación del pensamiento y el ser indica ya que la conciencia es tanto el punto de inicio como la meta.

Esta divergencia de planteamientos supone necesariamente una distinta consideración de lo «ente». Aunque en los pensadores el significado básico no se altere —lo que es, aquello que puede ser identificado como siendo— según Heidegger, en Hegel, el ente adquiere una duplicidad (*en sí y para nosotros*) que queda superada en el saber absoluto. Se duplica porque, por una parte, la conciencia reconoce su objeto fuera de ella misma y además reconoce su saber sobre este objeto para, posteriormente, reconocer que aquél y éste son el mismo objeto. Pero en este caso estaríamos hablando de la «objetualidad» del objeto en la *Fenomenología*; cómo el sistema hegeliano pueda llegar a entender «lo ente» requeriría de una investigación más centrada en la *Lógica* que en la *Fenomenología*, por lo que quizás no sería éste el lugar indicado para buscar una «diferencia ontológica» fallida. Asumamos por el momento que Heidegger está identificando lo ente con aquello que la conciencia identifica, aquello que, aunque sometido al movimiento constante, queda momentáneamente identificado como existente y, en este sentido, «fijado» —a sabiendas de que esta fijación no es definitiva.

Sin embargo, para Hegel, esta fijación solo tiene lugar como momento dialéctico puesto en referencia a lo absoluto a través de un sujeto, movimiento que es una infinitud realizada por un ser finito. En esta dialéctica, el papel de «nuestra intervención» en el objeto es en parte esencial y en parte instrumental. El objeto «llega a ser lo que él es»²⁰ solo a través de esta intervención, sólo en cuanto es «mentado», pero nuestra intervención es sólo el escenario de tal devenir. En la lección de 1929 (*Was ist Metaphysik?*) Heidegger está haciendo referencia al mismo fenómeno con la «irrupción» [*Einbruch*].²¹ Es notable que, habiendo marcado sus diferencias respecto a que la filosofía deba ser un sistema total de la ciencia, recupere estas nociones hegelianas como efectivas, como actuales y operantes. En este caso recupera esta noción del apartado de la «certeza sensible»

para identificar a la existencia científica [*wissenschaftliche Existenz*].

El proyecto de sistema de Hegel pretende, de igual modo, preguntarse por la Cosa misma [*Sache selbst*] sin entrometerse en ella. Ha de hacerse un esfuerzo activo, pero este esfuerzo activo no puede «introducir», se han de evitar las contaminaciones que el concepto puede sufrir a través de una determinada posición metafísica. La Cosa misma es la unidad del «en sí» y el «para sí», el reconocimiento de ambas como conciencia y, con ello, la superación de la «cosa en sí» kantiana, pues ésta había quedado aislada del sujeto. Hegel ve una contradicción en este proceder científico que lo lastra para lograr su objetivo: no es posible imponerle a la Cosa misma una serie de categorías y, al mismo tiempo, declararla ajena e inaccesible. Es por ello que la Cosa misma solo llega a ser lo que es para una conciencia. Para Heidegger, esto es síntoma de que la Cosa misma nunca puede ser tratada desde la inmediatez, y en esto le da la razón a Hegel, pues en la filosofía «de ninguna manera hay algo así como una descripción inmediata pura».²² Para Hegel, la pregunta por la Cosa misma —de la filosofía— es siempre mediada, ya se pregunta por el significado de «experimentar» desde la conciencia, por lo que aparece sin adiciones categoriales arbitrarias, como lo que verdaderamente es: como conciencia —y nada más.

En este mismo sentido nos decía Heidegger en 1929 que el papel del investigador científico es el de dejar que lo ente llegue a ser él mismo.²³ Si bien es cierto que el concepto de «cosa» es ya un concepto deudor del dualismo sujeto-objeto de la metafísica moderna,²⁴ mientras el de «ente» nos retrotrae a la filosofía griega antigua (principalmente al uso y tratamiento realizado en la *Metafísica* aristotélica), se trata, en ambos casos, de la confianza en la completa y absoluta accesibilidad al objeto de estudio. Pero, aunque este tipo de descripción desde la sistematicidad hegeliana resulte, a ojos de Heidegger, como la idónea para desentrañar el núcleo metafísico de la era de la ciencia, no es una actitud tan neutra como se declara.

La principal deficiencia que encuentra Heidegger en «la Cosa misma» hegeliana es que el «cómo» y el «qué» coinciden en ella, «esta diferenciación del qué y del cómo —*essentia* y *existentia*— en el fondo no tiene cabida en el absoluto».²⁵ Cuando Hegel confía en la accesibilidad a la Cosa misma, confía en la accesibilidad desde la conciencia a la conciencia misma. Además, todo cuanto ella identifica queda situado en función de la premisa sobre lo absoluto: la dialéctica. No hay un «ente» que quede fijado de manera definitiva, lo verdadero es la misma dialéctica, el «fijar» como momento contrapuesto al «movimiento». Esto significa entender el saber como absoluto: situar todo «ente» en el movimiento dialéctico, anular la diferencia entre el «qué» y el «cómo». La Cosa misma no es diferente del modo dialéctico del presentarse,

¹⁹ Javier B. R. de Azúa, «La distinción ser-a-la-mano/ser-a-la-vista en *Ser y Tiempo* de Heidegger», *Revista catalana de teología*, Vol. 19, N.º. 1 (1994), 195-205.

²⁰ GA 32, 68.

²¹ GA 9, 105.

²² GA 32, 74.

²³ GA 9, 105.

²⁴ Martin Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendenten Grundsätzen*, Gesamtausgabe, Band 41 (Vittorio Klostermann, 1984).

²⁵ GA 32, 71.

por lo que esta *existentia* queda restringida para reconocer aquello que excede a toda presencia.

Esta identificación del «qué» con la *essentia* y del «cómo» con la *existentia* ya fue señalada en 1927 en el *Aristoteles-Hegel Seminar*: mientras en la *Metafísica* aristotélica pueden identificarse dos significaciones diferentes de la οὐσία: «qué» y «cómo», a partir de la filosofía medieval el «qué» toma la función del «cómo», y ambas pasan a la filosofía hegeliana unificadas en este carácter substantivo o «presente»²⁶. En el mismo año, afirma en *Die Grundproblemlage der Phänomenologie* que la diferencia entre la *essentia* y la *existentia* no coincide con la «diferencia ontológica», pues ninguna refiere al ente, sino que ambas «pertenecen a la estructura del ser».²⁷ Como se ha dicho más arriba, se trata de comprensiones del ser que menoscaban u ocultan la riqueza que le es propia.²⁸

Al proseguir con el análisis hegeliano del «Esto», Heidegger se encuentra con uno de los ejemplos de esta metafísica de la presencia. El contenido de la certeza sensible está «extendido» en las dimensiones de «espacio y tiempo»,²⁹ pero estas dimensiones son entendidas cuantitativamente, como sucesiones de medidas, como «conjunto de puntos» o «conjunto de horas». Esto supone entender esta «extensión» como *Vorhandenheit*, un conjunto de entes que son entendidos como homogéneos desde su presencia y su disponibilidad —el tipo de interpretación que obvia la diferencia ontológica. Dice Heidegger, en una descripción más que aclaratoria respecto a §18 de *Ser y tiempo*: «en cada caso esto está ante mí en tanto me *topo con esto y nada más; esto y sólo esto* que no se altera, como si ello fuera *todo* [...] *ello es y es justamente ello, nada más*».³⁰ Y resulta todavía más aclaratoria si se compara con aquella de *¿Qué es metafísica?*: «Lo que hay que investigar es sólo lo ente... y nada más; sólo lo ente... y más allá, nada más; únicamente lo ente... y, por encima de eso, nada más».³¹ Denota que la insatisfacción de Heidegger respecto al tratamiento hegeliano del ente coincide con aquella de la investigación científica.

A esta carencia se ha de añadir el carácter lingüístico de toda verdad. Para la certeza sensible es verdad aquello que, en el intento por fijar lo presente, queda «enunciado» lingüísticamente. Dice Hegel que «su [de la certeza sensible] verdad contiene solamente el ser de la cosa»,³² lo cual es identificado por Heidegger como un desprecio para con el ser. En este caso, la intención de Hegel es más bien señalar que en tal pronunciamiento lingüístico para la certeza sensible mi íntima opinión es transformada en lo universal.³³ Con ello se señala que no hay presencia

de tal certeza, pues lo que aparece, aparece como verdad lingüística que no repara en el modo de darse la cosa ni en la propia certeza: lo enunciado es lo que es. De este modo, el ser es lo dicho sobre mi íntima opinión en términos universales, y la actitud de este decir es el desinterés hacia la propia actividad cognoscitiva. En nuestra opinión, resulta muy problemático —y tampoco Heidegger lo defiende adecuadamente— asimilar este tipo de presencia —de ser— para la certeza sensible como referencia para la totalidad de la postura mantenida en el resto de secciones de la *Fenomenología*.

Tal y como en esta queda desarrollado, si la conciencia se pregunta por aquello que le sale a la presencia, sin realizar ningún tipo de intromisión y exponiendo únicamente aquello que aparece, ha de hablarnos del esto que le aparece. Y, si quiere ser más detallada, tendrá que decir que el esto se presenta en la forma de un *aquí* y un *ahora*. Sin embargo, al tratar de describir a éstos tiene que identificarlos con un contenido que es enormemente transitorio y que no expresa la verdadera «naturaleza» del *aquí* o del *ahora*. De este modo lo universal o «lo verdadero de la certeza sensorial»³⁴ no son cada uno de los contenidos que podemos asociar, más bien la negatividad que se ejerce sobre estos contenidos —su negación. En tanto que negatividad, ha dejado ya de ser lo inmediato —se reconoce como mediado por la conciencia. Lo que había sido identificado como inmediatez, «un éste en cuanto yo, y un éste en cuanto objeto»,³⁵ «caen ya fuera del puro ser».³⁶ Con ello se refiere Hegel a que la verdadera inmediatez previa a estos contenidos en que consiste el «puro ser» queda traicionada al intentar fijarla, al intentar localizar la presencia como un «yo» o como un «objeto», puesto que el «puro ser» se da con anterioridad a esta «diversidad principal». En cuanto «puro ser» están «jugando» en una oscilación, pero en la medida en que son identificados por separado decimos que «caen del puro ser». Este «puro ser» es lo que se da a la conciencia como certeza sensible antes de quedar separada en un objeto y un yo que capta el objeto, y para Heidegger este «puro ser» hegeliano se identifica con la presencia ante la mano [*Vorhandenheit*].

Esta divergencia entre el «puro ser» y la fijación del ente es la misma que se da con respecto a la intimidad y el lenguaje, al «querer decir» los contenidos en cada «aquí» y cada «ahora» pero, sin embargo, terminar diciendo siempre lo universal, terminar siempre traicionando al «puro ser».³⁷ Pero en este choque en el que Hegel ve una divergencia esencial, de nuevo, Heidegger ve otra indicación al ser que se pasa por alto y queda subsumida como ente. Para Hegel, todo presenciar es el presenciar de lo ente, incluso en su movilidad, esta movilidad es convertida en ente y entendida como contrapuesta a la fijación —transformada en ente. En el decir «Esto es» la certeza sensible pretende fijar un singular, sin embargo —y en consonancia con la tesis principal de *Ser y*

²⁶ GA 86, 11.

²⁷ GA 24, 109.

²⁸ Sobre el solapamiento de diferentes significaciones del concepto de «diferencia ontológica» en la obra de Heidegger han advertido ya Marion (*Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología* (Prometeo Libros, 2011), Cap. IV) y Greisch (*La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de ser y tiempo* (Las Cuarenta, 2010), Cap. III).

²⁹ GA 32, 77.

³⁰ GA 32, 78.

³¹ GA 9, 106.

³² GA 32, 79.

³³ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 85; trad., 71.

³⁴ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 85; trad., 71.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 83; trad., 70.

³⁶ GA 32, 83.

³⁷ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 91; trad., 77.

tiempo— antes de esta fijación, en el es se expresa a su vez un sentido del ser que no es puesto en duda, «en modo alguno podríamos fijar a ello si el ser no fuese ya lo verdadero; es decir: lo patente».³⁸

Ello le da a Heidegger suficiente pretexto para afirmar que su propia comprensión del ser es más amplia que la de Hegel. Pero reitera que, al señalar esta carencia, no existe propiamente una «confrontación» *contra* Hegel.³⁹ Como advierte al inicio, esta confrontación es en realidad un desarrollo inmanente al propio Hegel que se rebela contra lo mismo que él se rebeló, pero también contra el modo en que éste trató de superarlo. De igual modo, cuando, desde Aristóteles, se pronuncia la pregunta «qué es el ente» [τί τὸ ὄν], este es precomprendido en la misma supone ya la pregunta latente de la filosofía, una de sus «primeras y últimas necesidades». Pero si ello es tal y como Heidegger lo describe, la problemática sobre la «diferencia ontológica» en Hegel quedaría encerrada en los límites del λόγος.⁴⁰ O, lo que es lo mismo, aunque desde la dialéctica quede patente la parcialidad o la provisionalidad de la fijación del ente, sigue sin poder plantearse la pregunta por el ser, que siempre ha de quedar formulada en la verdad de lo universal, como figura o elemento de la dialéctica. En resumen, el «puro ser» es para Hegel lo previo al contenido, lo inmediato que es universal —como lo era el Esto antes de identificarlo como «yo» o como «objeto»— pero este ser cuando lo pronunciamos es entendido como lingüístico y, por tanto, disponible, presente ante la mano [*vorhanden*], y no como aquello que ya está operando antes de cualquier dicción [*zuhanden*]. Este último sería un sentido del ser más originario según Heidegger.

Esta carencia sale a la luz cuando avanzamos desde la certeza sensible hacia la percepción. Al reconocer la diferenciación entre el «en sí» del objeto y el «para sí» del yo —del «pretender fijar», diría Heidegger⁴¹— Hegel remarca que no es una diferenciación que esté presente para la certeza sensible; esta diferenciación la hacemos nosotros al describirla:

La certeza sensorial experimenta, pues, que su esencia no está ni en el objeto ni en el yo, y que la inmediatez no es una inmediatez ni de lo uno ni de lo otro, pues, en ambos, lo que yo quiero íntimamente decir es, más bien, algo inesencial, y el objeto y el yo son universales en los que aquel ahora, o aquí, o aquel yo que quiero íntimamente decir no persisten, ni *son*.⁴²

Para la certeza sensible no existe tal diferenciación, pues «está totalmente hundida en la inmediatez».⁴³ Si lo comparamos con la categorización que hace Hegel del «puro ser» al inicio del capítulo nos damos cuenta de que, como Heidegger sospecha, el «ser» es entendido por Hegel desde

una postura fenomenológica previa al reconocimiento del «yo» o del «objeto», pero «previa» en tanto, estando ellos operantes, la conciencia no los reconoce. Dicho de otro modo, el «puro ser» de la certeza sensible tiene experiencia, aunque de manera inconsciente, del «yo» y del «objeto»; en ello justamente consiste el «tener experiencia». La postura fenomenológica de Hegel es una postura para la cual «aparecen» todos estos sedimentos de la historia de la metafísica, y la experiencia inmediata de la misma es aquello que Hegel denomina *ser*.

2. La filosofía hegeliana como *onto-teo-ego-logía*

Aproximadamente hacia la mitad de su lección, que —de acuerdo con la decisión del editor— coincide con el final del tratamiento del apartado A. *Conciencia*, se propone Heidegger delimitar la «primera y última controversia» que le permita situarse frente a Hegel,⁴⁴ y esta no es otra que el planteamiento de la pregunta por el ser. El hecho de que esta controversia sea la única implica ciertamente que todas aquellas controversias que se han desarrollado aquí pueden subsumirse bajo una y la misma. En este caso, el *problema del ser* se plantea a través de la pregunta de si para Hegel «el ser es finito».⁴⁵ Del mismo modo que ha sido ya planteado con anterioridad,⁴⁶ aquí Heidegger se está interrogando por la relación que se establece entre el absoluto —que no solo es el objetivo del saber, sino que el saber parte ya de ello— y la finitud propia del ser que sabe. De antemano el ser ha sido comprendido absolutamente; esto es, no como saber relativo —de algo— sino como lo incondicional, saber que se sabe.⁴⁷ Pero para llegar a tal saber se requiere de aquél que realice la trayectoria dialéctica. A partir de aquí se plantea Heidegger que, si la verdad del ser es lo absoluto, y ello requiere de la dialéctica, el papel del saber absoluto es el de «asumir» todo lo finito. En otras palabras, a Heidegger le preocupa que el ser finito sea reducido a mero «sátelite» del espíritu del mundo [*Weltgeist*] y, al mismo tiempo, lo absoluto solo tenga cabida como sujeto

⁴⁴ GA 32, 105.

⁴⁵ GA 32, 106.

⁴⁶ GA 32, 55.

⁴⁷ Sinnerbrink ha hecho notar que si se interpreta la *Fenomenología* al modo en que lo hace Heidegger, es decir, asumiendo desde el inicio la presuposición y el conocimiento de la perspectiva absoluta como “disponible”, resulta ciertamente un proyecto redundante. Sinnerbrink contraponen a ésta la tradicional lectura “histórico-propedéutica” del sujeto moderno que, dada su insatisfacción, se esfuerza por llegar al conocimiento. La lectura de Heidegger, en tanto ontología del absoluto, no solo desactivaría su valor propedéutico, haría que sus objetivos colapsen antes siquiera de empezar su lectura. (Robert Sinnerbrink, “*Sein und Geist: Heidegger’s confrontation with Hegel’s Phenomenology*,” *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, nos. 2-3 (2007), pp. 141-142). Para Houlgate, tampoco se puede asimilar sin más el concepto de “ciencia” al de “saber absoluto.” El saber absoluto es propio del sistema completo y, si se emplea el término “ciencia” en el contexto de la *Fenomenología*, únicamente puede significar la metodología hegeliana en cuanto aproximación al saber sin presupuestos, puesto que la conciencia que termina la *Fenomenología* no ha alcanzado todavía el saber absoluto de manera absoluta (Stephen Houlgate, *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History* (Oxford: Blackwell, 2005), pp. 51-54).

³⁸ GA 32, 91.

³⁹ Tanto en GA32 (1930-1931) como en GA68 (1938) se utiliza la expresión *Auseinandersetzung*. En ambas traducciones al castellano se utilizan indistintamente las palabras «controversia» y «confrontación», pero no «enfrentamiento».

⁴⁰ GA 32, 92.

⁴¹ GA 32, 97.

⁴² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 87; trad., 73.

⁴³ GA 32, 98.

que lo desarrolla.⁴⁸ Pero, como nos ha advertido al inicio, no se trata de una crítica al planteamiento de Hegel, sino de una condición inherente al propio sistema.

Nos dice, en esta misma dirección, que «esta es únicamente la naturaleza verdadera de lo finito: que es infinito, que se asume en su ser».⁴⁹ Haciendo acopio de las ideas vertidas hasta aquí, podemos decir que la infinitud sólo puede darse como dialéctica realizada, como dialéctica que un ser finito ejerce y a través de la cual la diferencia llega a reconocerse como conciencia y queda superada. Por ello, lo propio de la infinitud, su verdad, sólo es como sujeto que la realiza. La controversia a la que alude Heidegger se sitúa pues en que el infinito queda doblemente fundamentado: a través de la lógica —un λόγος que es διαλέγεσθαι— y a través del yo —como sujeto en el que se reproduce el espíritu absoluto. Esto implica que el *ego*, el fundamento del conocimiento cartesiano que inaugura la filosofía moderna, queda con Hegel radicalizado, hasta el punto de que la lógica, en lugar de ser una disciplina formal, consiste en el desarrollo desde y del yo-pienso.⁵⁰

Esta crítica a las raíces metafísicas de la dialéctica no implica la caída en algún tipo de irracionalismo o misticismo, tal y como los positivistas o los existencialistas interpretaron *Ser y tiempo*. No se ha realizado un rechazo de la lógica y lo lógico, sino en primer lugar la advertencia de su parcialidad y, en segundo lugar, el reconocimiento de la tradición metafísica como la tradición de esta determinación lógica, una determinación que pregunta por el *ὄν* en tanto λόγος y desde él mismo. Esta determinación logocéntrica de lo ente ha sido en gran medida establecida por pensadores como Aristóteles o Hegel —y prolongada por otros muchos—, pero ello no disuade a Heidegger de la enorme aportación de estos dos pensadores a la hora de plantear serias dudas sobre la metafísica que han heredado. De hecho, para Heidegger, ni siquiera la corriente fenomenológica husserliana escapa a la mencionada tradición metafísica, pues entiende la «ontología» como una objetivación del ente pretendidamente ajena a cualquier sujeto. En cuanto a su posibilidad para localizar las raíces de la ontología, cae por detrás de Hegel, quien ya supo responsabilizarse debidamente de la dualidad sujeto-objeto.⁵¹

Respecto a la infinitud propia de la dialéctica ha de recordarse que en *Fe y saber* fue ésta identificada como el objetivo mismo de la filosofía —«lo absoluto y eterno». Lo real se articula en Hegel a través de la referencia al absoluto, y esta condición es el explícito punto de partida del sistema. En otro escrito de la misma época, Hegel llega a describir el objetivo de

la filosofía como «colocar de una manera absoluta otra vez a Dios en la cima de la filosofía como el fundamento único de todo».⁵² Así, se iguala el «absoluto» a «Dios» como fundamento auto-fundamentado, como absoluto en el que consiste todo saber, toda referencia y toda relación. Ello da a Heidegger razón suficiente para asimilar este sistema como una *ontoteología*. El «concepto» hegeliano procede de la tradición metafísica en tanto el cristianismo presente en él —su referencia al absoluto, el carácter trinitario de la dialéctica— sólo surge como producto de tal tradición. Pese a que Heidegger, en estos mismos años, inicie su crítica a la «voluntad de poder» nietzscheana como mera inversión del platonismo, comparte con Nietzsche gran parte del diagnóstico sobre el cristianismo: éste ha de ser entendido como un desarrollo de los dualismos platónicos que se sirve, sin excesivas modificaciones, de la misma estructura metafísica.

Sin embargo, esta ontoteología que localiza en el pensamiento de Hegel no es una característica exclusiva de su pensamiento. La *Introducción a «¿Qué es metafísica?»* de 1949 concluye identificando con la ontoteología a toda la tradición metafísica en tanto metafísica de la presencia⁵³ —se trata de la misma determinación del ser como *Vorhandenheit* que hemos señalado respecto a *Ser y tiempo*. Por esta razón, no ha de pensarse que Heidegger entiende el concepto de «teología» únicamente desde una óptica cristiana o medieval —cuestión que ya fue debatida en *Fenomenología y teología* (1927-1928)—, es decir, como «ciencia positiva» fundamentada en la fe y, por tanto, en la creencia en el Cristo crucificado.⁵⁴ El concepto de «teología» presente en el de «ontoteología» debe también entenderse como la θεολογική que Aristóteles igualó a la filosofía primera —que más tarde fue bautizada como «metafísica»— cuya función es «considerar el Ente en cuanto ente».⁵⁵ Dice Aristóteles en su *Física* que, para los filósofos presocráticos, lo infinito (τὸ ἄπειρον) «no tiene principio, sino que es el principio de las otras cosas, y a todas las abarca y las gobierna [...] y que es lo divino (τὸ θεῖον), pues es “inmortal e imperecedero”».⁵⁶ Heidegger, en el curso de 1927-1928 (*Introducción a la filosofía*) ya había reparado —aunque muy brevemente— en el origen aristotélico del término θεωρητικός, empleado para referirse a la «contemplación de las cosas divinas».⁵⁷

Sobre el origen griego del concepto, el filólogo Werner Jaeger, a quien Heidegger en esta época estimaba y con cuyo *Aristóteles* estaba familiarizado,⁵⁸ expone que «la palabra *theologia* quiere decir la

⁴⁸ GA 32, 105-106. Este debate todavía hoy genera literatura. Al respecto, puede leerse la introducción de Pippin en *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life* (2008). En ella, el autor propone una lectura del «reconocimiento» hegeliano como alternativa a las lecturas «ontoteológicas» de Hegel. Se trata de una lectura que comparte con Ramón Valls Plana (*Del yo al nosotros* (PPU, 1994), 64); *vid.* Pradas Sanchis, Carlos. «Libertad y «sujeto absoluto» en Hegel: un debate entre Taylor y Pippin.» *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24-2 (2021), 237-248.

⁴⁹ GA 32, 110.

⁵⁰ GA 32, 114.

⁵¹ GA 32, 143.

⁵² GA 32, 54.

⁵³ GA 9, 379.

⁵⁴ GA 9, 52.

⁵⁵ *Met.* 1026a; trad., 308.

⁵⁶ *Fis.* 203b; trad., 87.

⁵⁷ GA 27, 169.

⁵⁸ Werner Jaeger, *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (FCE, 1946), Cap. VIII. La primera edición en alemán data de 1923, en la que ya puede leerse un análisis del concepto aristotélico de «teología» que será complementado en los escritos posteriores. Sobre su relación académica y amistosa en estos años: Frank H. W. Edler, «Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?», *Research in Phenomenology*, Vol. 27 (1997), 122-149.

aproximación a Dios o los dioses (*theoi*) a través del *logos*». ⁵⁹ Sin embargo, desde este origen platónico y aristotélico, y entendiéndola como una «concepción racional de lo divino», habría que reconocer también que «desde entonces todo sistema de la filosofía griega [...] culminó en una teología», ⁶⁰ —entendiendo por tales el neoplatonismo o el neoaristotelismo. Jaeger termina por advertir, en sus conferencias de 1936, que la comprensión de lo divino como principio (*ἀρχή*) eterno e inmutable era impensable en la mitología de Hesíodo, en la cual los dioses estaban sometidos a la generación y la corrupción. Esta comprensión de la divinidad amanece con la filosofía misma, esto es, se identifica con ella, ⁶¹ una tesis que Heidegger podría haber suscrito sin demasiados matices.

Por su parte, el concepto de «ontoteología» vendría a exponer una circularidad entre estos rasgos teológicos y los rasgos ontológicos; por una parte, se establecen las condiciones de la pregunta por el ser, determinando de antemano todo aquello que haya de ser considerado como tal, por otra parte se exige a un ser supremo la fundamentación de aquella totalidad. ⁶² Esta circularidad, en tanto rasgo de la tradición metafísica, deviene en la modernidad una *onto-teo-ego-logía*. ⁶³ Heidegger retuerce esta expresión kantiana ⁶⁴ para recordar de qué modo ya en Descartes existía una circularidad entre la figura divina y el yo pensante que terminaba por fundamentar la totalidad del sistema, y advertir con ello que, junto al *logocentrismo*, la pregunta por el ser ha sido formulada desde cierta referencia al yo. Esta «fundamentación “ego-lógica”» determina al ser al mismo tiempo como lenguaje y como ser-para-un-sujeto. Esto es, todo aquello que es, es como «distinto para» o «reflejado en» el yo, «de esta forma queda abierto para el yo como yo un ámbito para el encuentro con este o aquel ente que no es conforme al yo». ⁶⁵ Sin duda es un rasgo característico de la metafísica moderna que no puede observarse en la metafísica antigua ni en la medieval, y que encontrará en Fichte el punto culminante de su desarrollo.

Al advertir la convergencia de tantas figuras o hitos de la metafísica en la obra de Hegel, nos dice Heidegger que para conseguir entenderlo de una manera «realmente efectiva», previamente ha de haberse rastreado la pregunta por el ser en esta historia de la metafísica. De este modo se evitará que la filosofía hegeliana emerja como una construcción conceptual arbitraria —el mismo Hegel no se entendía a sí mismo como constructivo, sino como

analítico ⁶⁶— y pueda ser localizado «en tanto consunción de la filosofía occidental». ⁶⁷

Al exponer el tercer apartado A. *Conciencia: Fuerza y entendimiento*, Heidegger no hace sino confirmar su propia interpretación. Por mucho que Hegel pretenda superar la limitación del entendimiento kantiano, la relación que establece entre juicios y categorías sigue siendo logocéntrica. En este caso, Heidegger se ve obligado a salir de la *Fenomenología*, pues es propiamente en la *Lógica* donde Hegel expone unas categorías que quedan desplegadas «de la esencia de la relación». ⁶⁸ Nos dice Heidegger que el concepto de «fuerza» en este tercer apartado de la *Fenomenología* vendría a expresar justamente esta categoría de relación, pero para esta afirmación tampoco se apoya en la *Fenomenología*, en la cual Hegel no se expresa en estos términos, sino en la *Lógica de Jena*.

En el tercer apartado de la *Fenomenología*, Hegel nos expone que, en tanto la percepción se atenía a lo universal determinado, esto es, condicionado, el entendimiento ha de superarla (a la percepción) atendiendo a lo universal indeterminado. Para la percepción cada cosa era identificada a través de sus propiedades, lo cual significaba localizarlas como diferentes respecto a otras. Aunque con ello hubiera superado la inmediatez de la certeza sensible, seguía insistiendo en un modo de diferenciar en el que no es posible lograr la unidad o atenerse únicamente a lo universal incondicionado —aquello que no sea determinado por otra cosa. Ello sería realizado a través del entendimiento. De este modo, mientras el entendimiento kantiano realiza la unidad de dos extremos independientes, ⁶⁹ el de Hegel «piensa» los extremos como complementarios, dos caras de la misma moneda que solo son diferenciadas para el pensamiento. ⁷⁰ Lo que interesa a Heidegger es que, en cualquier caso, el ser queda determinado desde un *λέγειν* que desde Aristóteles es categorial y, por ende, «presente ante la mano».

Ello no impide que, frente al positivismo, reconozca en Hegel una profundidad de análisis de la experiencia que deba ser reivindicada. Por una parte, encontramos en este curso el concepto de «rigor», propio del quehacer filosófico, que en la conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929) fue contrapuesto al concepto de «exactitud» propio del quehacer científico. ⁷¹ La *Fenomenología del espíritu* encarna este rigor por la relación que existe entre la totalidad de la obra y sus partes, por la toma de responsabilidad del propio Hegel en relación a las consecuencias de sus propias premisas. ⁷² Ello nada tiene que ver con la reducción cuantificativa de una técnica sometida

⁵⁹ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (FCE, 2013), 10.

⁶⁰ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (FCE, 2013), 10.

⁶¹ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos* (FCE, 2013), 38-42.

⁶² François Jaran, «L'onto-théologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale», *Philosophie*, 91 (2006), 40.

⁶³ GA 32, 183.

⁶⁴ Hasta donde sabemos, el concepto de «ontoteología» hace su primera aparición en esta obra de Heidegger (GA 32) desde que Kant en su *Crítica de la razón pura* lo empleara una única vez y en un contexto muy distinto (KrV A632/B660).

⁶⁵ GA 32, 181.

⁶⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 17; trad., 8.

⁶⁷ GA 32, 183.

⁶⁸ GA 32, 150.

⁶⁹ GA 32, 151.

⁷⁰ Esta exposición queda claramente expuesta en la *Fenomenología*: «Su esencia es, simplemente, que cada uno es sólo por el otro, y que lo que cada uno es por el otro deja inmediatamente de serlo al serlo. No tienen, por tanto, de hecho, ninguna sustancia propia que soporten y conserven» (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 115; trad., 99).

⁷¹ GA 9, 104.

⁷² GA 32, 186.

al liderazgo del provecho en pleno crecimiento industrial. Por otra parte, el mismo gesto que supone la autoconciencia del espíritu es ya una toma de conciencia respecto a la posición del sujeto que sabe. En este sentido, nada distinto del *ego cogito* cartesiano o del criticismo kantiano: toda percepción es, en el mismo sentido, aperecepción.⁷³ El positivismo ha logrado pasar por alto una experiencia que para la filosofía ha sido fundamental, y que en Hegel ha sido desarrollada hasta el punto de reconocer al *objeto*, pretendidamente ajeno e inaccesible, como propio, como la conciencia misma.⁷⁴

Si el enfoque hegeliano consigue superar la cuantificación y la objetualización que el positivismo realiza sobre lo ente, ¿en qué consiste la carencia de tal enfoque? Si el positivismo «entendía al espíritu y a la existencia como siendo algo que está presente ante la mano»,⁷⁵ ¿está Heidegger reconociendo que Hegel no la entiende del mismo modo? La de Hegel es ciertamente una perspectiva que proporciona una experiencia más rica que la inocente y aséptica objetivación del positivismo; la conciencia positivista todavía no ha ascendido a autoconciencia, todavía permanece en esa figura que identifica al objeto como lo otro de sí, lo cual la lleva a identificar su método como *el* método, sus entes como la totalidad de lo que hay y sus explicaciones como necesarias. Con Hegel —y con el resto de la metafísica moderna— podemos reconocer que toda percepción supone una aperecepción: desde el *ego cogito* cartesiano hasta el criticismo kantiano el yo se ha visto reflejado como saber. No obstante, la dialéctica hegeliana parte, en tanto logocéntrica, de una estructuración de la realidad por figuras que se absuelven. Por ello, al llegar a la autoconciencia, es incapaz de reconocer que estas figuras se inscriben ya en un determinado temple, pues «a la conciencia de las cosas fuera de nosotros siempre la acompaña una conciencia de procesos internos a nosotros mismos». ⁷⁶ Es incapaz de reconocerlo y no podrá hacerlo porque «la autoconciencia es solamente un lugar de paso» hacia la razón, está impulsada dialécticamente —*absolventemente*— a superar sus propias figuras en otras figuras.⁷⁷

De este modo, la autoconciencia no hace experiencia como «un ámbito de nexos esenciales de vivencias con los que uno de pronto se encuentra, a modo de un posible trabajo de investigación, sino que se trata de la *realidad efectiva del espíritu*, [...] superior frente al ser de los objetos presentes para la conciencia». ⁷⁸ ¿A qué puede referirse con esta «realidad efectiva» que es superior a los «objetos presentes» [*vorhandene Gegenstände*]? Como Heidegger parece denotar con sus cursivas, la autoconciencia no pretende un *ser-consciente-de sí mismo*, más bien un *ser-consciente-de sí mismo, serse*

a *sí mismo* consciente, es decir, un serse a sí mismo de modo consciente. Este *Sein* es, pues, aquello que ha de ser realidad efectiva. En este sentido, se ha de «llevar al *ser del sí-mismo* [*Sein des Selbst*], al *ser-sí-mismo* [*Selbstsein*], a la comprensión absolvente». ⁷⁹ Pero con ello, para Heidegger, todavía queda más enterrada la pregunta por el ser. Ya Descartes empezó por asimilar al *ego cogito* «*todos los actos y comportamientos del yo, también los prácticos y emocionales*», ⁸⁰ de modo que todo queda determinado como cogitación o, dicho de otro modo, *nada* hay propiamente que no sea una cogitación. ⁸¹

Como ya se ha expuesto, Hegel no hace sino llevar el ideal cartesiano hasta sus últimas consecuencias, en su caso asimilando todo *ser* como *conciencia*. La asimilación *cogito-yo*, o *ser-conciencia* tiene como objetivo garantizar la accesibilidad a un saber absoluto desde el propio saber, y esta garantía debe darse desde el inicio del proyecto. Por ello, su carácter «absoluto» no refiere únicamente al objetivo de la obra, como si éste pudiera aislarse del modo en que queda expuesta o del mismo transitar el lector a través de ella. Todo preguntar y todo decir en ella tiene el carácter de la dialéctica. En el mismo sentido, términos como «concepto», «esencia» o «saber» sólo pueden ser entendidos a la luz de su referencia a la totalidad. Justamente esta característica es la que lleva a Heidegger no sólo a denominar a su sistema una ontoteología, también a decir que Hegel «ha omitido desde el inicio una peculiaridad esencial de la Cosa», ⁸² que no puede ser recuperada mediante la dialéctica. De modo estructural —esencial— el sistema queda planteado al mismo tiempo como realidad y como conciencia.

Podríamos decir que donde está la carencia está la virtud. Igual que ocurre con el criticismo kantiano —otra representación de la postura logocéntrica— el ser está limitado desde el inicio del planteamiento de las condiciones esenciales de su pregunta, pero justamente gracias a esta limitación se garantiza lo universal —lo absoluto.⁸³ En ello consiste el *idealismo*, no como rótulo de la historia de la filosofía, sino como determinación del ser en tanto εἶδος o λόγος, una referencia que Heidegger retrotrae hasta Parménides o Heráclito. ⁸⁴ Y su desarrollo categorial desde Aristóteles —hasta Hegel— no deja de desarrollar la misma postura fundamental. En este sentido, la necesidad y universalidad de las categorías kantianas es vista —por Hegel— como una imposición externa y, por ende, como un condicionamiento que impide de raíz el alcance absoluto del sistema. Estas categorías sólo pueden ser determinadas por la conciencia de manera inmanente.

No quisiéramos terminar sin aludir a la inversión de tiempo y ser que se expone en la parte final del

⁷³ GA 32, 191.

⁷⁴ La contraposición de Hegel y el positivismo se realiza en unos términos muy semejantes a la contraposición de Hegel y la fenomenología husserliana que hemos mencionado con anterioridad. Tanto unos como otros poseen un ideal «científico» del saber, pero, frente a Hegel, el positivismo y la fenomenología de Husserl mantienen la creencia en una objetividad ajena a la subjetividad.

⁷⁵ GA 32, 190.

⁷⁶ GA 32, 192.

⁷⁷ GA 32, 195.

⁷⁸ GA 32, 196.

⁷⁹ GA 32, 196.

⁸⁰ GA 32, 196.

⁸¹ En la única traducción disponible en español se ha añadido a este párrafo una confusión al extraer la partícula negativa *nicht* de las dos consecuencias numeradas que Heidegger deriva del *ego cogito*, y se ha situado al inicio, quedando con ello ambas negadas. En el escrito original, y en concordancia con lo expuesto hasta el momento, solo es negada la primera.

⁸² GA 32, 192.

⁸³ GA 32, 194.

⁸⁴ GA 32, 204.

curso, inversión que ya fue expuesta de manera más detallada en las páginas finales de *Ser y tiempo*. Mientras para Hegel el tiempo viene determinado por el ser, esto es, el tiempo solo es como contraposición dialéctica del espacio y solo *existe* como tal en la infinitud del absoluto⁸⁵, para Heidegger, tiempo es la esencia del ser. Como ya había sido dicho en *Ser y tiempo*, «el “espíritu” no cae en el tiempo, sino que la existencia fáctica “cae”, en la “caída”, desde la temporalidad original y propia».⁸⁶ De este modo, el concepto de tiempo en Hegel sería un ejemplo de la comprensión vulgar del tiempo, esto es, del tiempo como sucesión de horas,⁸⁷ lo cual, de nuevo, estaría privilegiando un orden *lógico* a la experiencia extática del tiempo.

Conclusiones

Se ha expuesto de qué modo Heidegger defiende la superación hegeliana de la finitud como una superación incompleta. Según Heidegger, Hegel identifica la finitud desde la infinitud como una carencia, como una negatividad entendida desde la lógica dialéctica, y no como escenario anímico del ser. Ello evidencia una comprensión del ser como presencia, puesto que la dialéctica brinda esta «disponibilidad» del ser y siempre lo identifica como figura en referencia al absoluto. En este sentido, Hegel supera la finitud a través del absoluto, a través del movimiento dialéctico infinito. Heidegger se opone a entender la filosofía desde esta conclusa sistematicidad, ya que termina por no reconocer el escenario previo a la dialéctica: un «ser» que no puede ser dicho ni comprendido — en todo caso, puede ser pensado.

Desde esta postura, la dialéctica hegeliana supone un ensanchamiento de la perspectiva positivista o husserliana, pues estas todavía persiguen el ídolo de la objetividad. En la *Superación de la metafísica* (1936-1946) Heidegger reconoce en la *Lógica* de Hegel la recuperación de una *existencia* —que no se había tematizado desde Aristóteles— bajo la que cabría entender un «más allá» del ente.⁸⁸ En el curso de 1930-1931 no observamos tal reconocimiento; tanto los positivistas como los fenomenólogos atienden únicamente al ser como ente presente ante la mano [*vorhanden*], pero las figuras de la dialéctica hegeliana también pasan por alto que se encuentran suspendidas en una *nada*, que su posibilidad de ser referidas descansa en la absoluta no-referencia.

Hay que recordar que en Hegel sólo puede hablarse de la subsistencia de las figuras autónomas en cuanto, a continuación, se mencione que ellas

mismas están sometidas a la infinitud de su diferencia a través de la dialéctica. De este modo, y aunque su desarrollo quede aparentemente alejado de la llamada «tradición metafísica», Hegel estaría imponiendo un condicionamiento *lógico* al ser desde el cual todo aquello que pueda ser preguntado ha de tener la estructura de *lo real* —el concepto. Sin embargo, tal controversia se lamenta de que las premisas establecidas por el propio sistema le impidan captar aquello que lo excede. Dicho de otro modo, se lamenta de que Hegel «en el inicio ya presupone lo que gana en el fin», traicionando así la condición para la interpretación que se ha establecido en el comienzo. El sistema hegeliano está condicionado a acontecer como absoluto y ser desarrollado por un sujeto finito, y estas mismas condiciones lo incapacitan para hacer la pregunta por el ser, pero estas ya son expuestas en el Prólogo de la *Fenomenología*. Por esta razón, aunque podamos compartir la protesta de Heidegger ante la parcialidad del sistema hegeliano, hemos de reconocer que no se trata de una controversia «inmanente» al mismo, como Heidegger pretendía.

Tanto la crítica de Heidegger a la comprensión hegeliana del tiempo como “comprensión vulgar”, como la crítica a su noción de finitud, pasan por alto que en el último apartado de la *Fenomenología* (*Razón*) se realiza su superación. Justamente los conceptos de “tiempo” y de “finitud” expuestos en los apartados *Conciencia* y *Autoconciencia* son los conceptos heredados de las filosofías kantiana y fichteana que Hegel se propone superar.⁸⁹ Por ello, aunque Heidegger haya tenido en cuenta en su exposición los dos últimos apartados de la *Fenomenología*, su tratamiento ha pasado por alto objetivos que son estructurales a la obra de Hegel. Del mismo modo que las nociones de los primeros apartados no pueden extenderse a la totalidad de la *Fenomenología*, resulta a su vez problemático extender el punto de vista de la *Fenomenología* —en especial sobre “lo absoluto”— a la totalidad del sistema de la ciencia hegeliano, sin tener en cuenta que el propio Hegel corrigió en varias ocasiones el lugar de esta obra en el conjunto de su sistema.⁹⁰

Por otra parte, el modo en que Heidegger se refiere a los conceptos hegelianos es —por lo general— un modo respetuoso con la sistematicidad y el significado que estos conceptos adquieren a la luz de lo absoluto. Sin embargo, queremos señalar algunos deslices que pueden obstaculizar la interpretación de la obra hegeliana. En primer lugar, Heidegger refiere a la dialéctica como «productora» y «constructora»,⁹¹ pero Hegel explícitamente se distancia de esta perspectiva «constructiva»,⁹² que probablemente identifica en el «edificio de la ciencia»

⁸⁵ Aunque esta cuestión está desarrollada en la *Lógica* y en la *Enciclopedia*, que son de hecho las referencias que Heidegger maneja en este curso, puede encontrarse también en el tercer capítulo de la *Fenomenología* una exposición de tal paridad (G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 123; trad., 106). Debe tenerse en cuenta que la relación entre los conceptos de espacio y tiempo no ha permanecido sin alteraciones a lo largo de la obra de Hegel. *vid.* Luis Mariano de la Maza, “Tiempo e historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel”, *Ideas y Valores*; Vol 56, No 133, (2007), 3-22.

⁸⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Max Niemeyer Verlag, 2006), 436; trad., 469.

⁸⁷ Esto queda explícito en G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 89; trad., 75.

⁸⁸ GA 7, 73.

⁸⁹ Robert Sinnerbrink, “*Sein und Geist*: Heidegger’s confrontation with Hegel’s Phenomenology,” *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, 2-3 (2007), 135, 144.

⁹⁰ Ioannis Trisokkas, “Phenomenology as Metaphysics: On Heidegger’s Interpretation of Hegel’s Phenomenology of Spirit,” *Symposium*, vol. 25 no. 2 (2021), 147-150.

⁹¹ GA 32, 105.

⁹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (Suhrkamp, 1989), 17; trad., 8.

cartesiano.⁹³ La intención de Hegel es la de evitar cualquier «añadido» al concepto que no provenga de él mismo —como el mismo Heidegger señala en varias ocasiones. Por esta razón el sistema no es sintético —constructivo— sino analítico.

Asimismo, al identificar al individuo como ajeno —«satélite»— al espíritu,⁹⁴ Heidegger se alinea con una serie de intérpretes de Hegel que critican a éste el nulo papel del individuo en el acontecer del «espíritu absoluto».⁹⁵ Este problema no está desarrollado en el presente curso, pues la interpretación de Heidegger no abarca hasta la sección C. *Razón*. No obstante, es un síntoma de que Heidegger interpreta la totalidad del sistema desde la óptica de la metafísica moderna y su concepto de «libertad». De este concepto se deriva un cierto determinismo —todo sujeto queda subyugado a las directrices del espíritu absoluto— que se aleja del principio del «reconocimiento» hegeliano. Para Hegel el individuo es espíritu, y el espíritu es individuo: en este sentido se trata de un «sujeto absoluto».⁹⁶

Por último, Heidegger defiende que, aunque toda la tradición metafísica pueda entenderse como ontoteología, no hay un Hegel que pueda ser separado de su núcleo cristiano.⁹⁷ Las descripciones de Hegel han de ser vistas como ontoteología no sólo en la figura de un θεός como absoluto que es referencia y fundamento de la totalidad —de él mismo— sino una ontoteología con un claro enfoque cristiano. Por ende, Heidegger hace a Hegel más cristiano que idealista, o antes cristiano que idealista, de modo que no cabe dicho absoluto sin adoptar primero algunas doctrinas religiosas. Que la dialéctica provenga de la trinidad cristiana supone pensar la dialéctica no primeramente como conflicto y superación del problema de la diferencia, o como el desplegarse de toda problemática filosófica a partir de lo unitario o lo determinado, sino como un ejercicio filosófico que voluntariamente asume ciertas premisas del cristianismo antes de elaborar su sistema. Debe reconocerse que es posible invertir este orden, y entender la trinidad cristiana como una manifestación de la dialéctica.⁹⁸

Referencias

- Aristóteles. *Física*, trad. G. R. de Echandía. Gredos, 2011.
- Aristóteles. *Metafísica de Aristóteles. Edición trilingüe*, trad. V. García Yebra. Gredos, 2018.
- Bultmann, Rudolf y Heidegger, Martin. *Correspondencia 1925-1975*. Herder Editorial S. L., 2012.
- De Azúa, Javier Bengoa Ruiz. “La distinción ser-a-la-mano/ser-a-la-vista en Ser y Tiempo de Heidegger.” *Revista catalana de teología*, Vol. 19, N° 1 (1994), 195-205.

De la Maza, Luis Mariano. “Tiempo e historia en la Fenomenología del Espíritu de Hegel.” *Ideas y Valores*, Vol 56, No 133 (2007), 3-22.

Descartes, René. *El discurso del método*. Gredos, 2011.

Edler, Frank H. W., “Heidegger and Werner Jaeger on the Eve of 1933: A Possible Rapprochement?” *Research in Phenomenology*, Vol. 27 (1997), 122-149.

Greisch, Jean. *La invención de la diferencia ontológica: Heidegger después de ser y tiempo*. Las Cuarenta, 2010.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Werke, Band 2. Suhrkamp, 1986 [trad. por M. C. Paredes como Hegel, G. W. F., *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Gredos, 2018].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, Werke, Band 2. Suhrkamp, 1986 [trad. por J. A. Díaz como Hegel, G. W. F., *Creer y saber*. Editorial Norma, 1994].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes*, Werke, Band 3. Suhrkamp, 1989 [trad. por A. Gómez Ramos como Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*. Gredos, 2014].

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik*, Werke, Band 5 & 6. Suhrkamp, 1986 [trad. por F. Duque como Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*. Abada Editores, 2019].

Heidegger, Martin. *Hegel*, Gesamtausgabe, Band 68. Vittorio Klostermann, 1993 [trad. por Dina V. Picotti como Heidegger, M. *Hegel*. Almagesto, 2000].

Heidegger, Martin. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Gesamtausgabe, Band 32. Vittorio Klostermann, 1997 [trad. por M. E. Vázquez y K. Wrehde como Heidegger, M., *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Alianza, 2020].

Heidegger, Martin. *Holzwege*, Gesamtausgabe, Band 5. Vittorio Klostermann, 1977 [trad. por H. Cortés y A. Leyte como Heidegger, M., *Caminos de Bosque*. Alianza, 1995].

Heidegger, Martin. *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Gesamtausgabe, Band 41. Vittorio Klostermann, 1984 [trad. por E. García Belsunce y Z. Szankay como Heidegger, M., *La pregunta por la cosa. La doctrina kantiana de los principios trascendentales*. Orbis, 1985].

Heidegger, Martin. *Die Grundproblemlage der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Band 24. Vittorio Klostermann, 1975.

Heidegger, Martin. *Einleitung in die Philosophie*, Gesamtausgabe, Band 27. Vittorio Klostermann, 1996.

Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, 2006 [trad. por J. Gaos como Heidegger, M., *El ser y el tiempo*. FCE, 2010].

Heidegger, Martin. *Seminare: Hegel – Schelling*, Gesamtausgabe, Band 86. Vittorio Klostermann, 2011.

Heidegger, Martin. *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe, Band 7. Vittorio Klostermann, 2000.

⁹³ René Descartes, *El discurso del método* (Gredos, 2011), 109-117.

⁹⁴ GA 32, 105.

⁹⁵ Robert Pippin, *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life* (Cambridge University Press, 2008), 184.

⁹⁶ Pradas Sanchis, Carlos. “Libertad y «sujeto absoluto» en Hegel: un debate entre Taylor y Pippin.” *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24-2 (2021), 237-248.

⁹⁷ GA 32, 162.

⁹⁸ Daniel E. Shannon, “Hegel on Christianity in the Phenomenology of Spirit,” *Philosophy and Theology*, 29 (2017), 353-380.

- Heidegger, Martin. *Wegmarken*, Gesamtausgabe, Band 9. Vittorio Klostermann, 1976 [trad. por H. Cortés y A. Leyte como Heidegger, M., *Hitos*. Alianza, 2000].
- Houlgate, Stephen. *An Introduction to Hegel: Freedom, Truth and History*. Blackwell, 2005.
- Jaeger, Werner. *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*. FCE, 1946.
- Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. FCE, 2013.
- Jaran, François. "L'ontothéologie dans l'oeuvre de Martin Heidegger. Récit d'une confrontation avec la pensée occidentale". *Philosophie*, 91 (2006), 37-62.
- Marion, Jean-Luc. *Reducción y donación. Investigaciones acerca de Husserl, Heidegger y la fenomenología*. Prometeo Libros, 2011.
- Pippin, Robert. *Hegel's practical philosophy. Rational agency as ethical life*. Cambridge University Press, 2008.
- Pradas Sanchis, Carlos. "Libertad y «sujeto absoluto» en Hegel: un debate entre Taylor y Pippin." *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 24-2 (2021), 237-248.
- Shannon, Daniel E. "Hegel on Christianity in the *Phenomenology of Spirit*." *Philosophy and Theology*, 29 (2017), 353-380.
- Sinnerbrink, Robert. "Sein und Geist: Heidegger's confrontation with Hegel's *Phenomenology*." *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, vol. 3, 2-3 (2007), 132-152.
- Trisokkas, Ioannis. "Phenomenology as Metaphysics: On Heidegger's Interpretation of Hegel's *Phenomenology of Spirit*." *Symposium*, vol. 25 no. 2 (2021), 125-154.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. PPU, 1994.