

Eduardo Vásquez\*

## «Identidad y diferencia» vista a la luz de Feuerbach y Hegel

### RESUMEN

Nuestra ponencia trata de plantear los problemas que surgen en la interpretación hecha por Heidegger de la metafísica de Hegel en su libro *Identidad y diferencia* (1956-1957). Heidegger dice que va a pensar lo que no ha sido pensado. Nos parece que esta afirmación ignora tanto a Feuerbach como a Marx. Feuerbach ya había abordado el problema de la penetración de la teología en la filosofía. Ello ocurrió cuando el yo cartesiano se convirtió en actividad, la cual, a semejanza de Dios, crea al mundo. Analizamos también lo que Hegel llamó filosofía especulativa, la cual, nos parece, fue retomada por Heidegger en un sentido completamente diferente. El problema del ser y la diferencia (o sus diferencias) es visto por Heidegger teniendo a Hegel como referencia, pero ignorando totalmente su dialéctica, la negatividad, y aquello que Hegel entendió por mediación. La concepción de Heidegger de la destrucción de la historia (el *Schnitt zurück*) para remontarse a la fuente, es la destrucción del hombre que no es otra cosa que el resultado de su propia actividad en la historia.

### ABSTRACT

In this paper I try to consider the problems that arise within Heidegger's interpretation of Hegel's metaphysics in his book *Identity and Difference* (1956-1957). Heidegger argues that he is going to think that which has not been thought. It seems to me that this assertion ignores Feuerbach and Marx, since Feuerbach had yet considered the problem of the insertion of theology in the field of philosophy. That happened when the Cartesian ego became an activity, which, similar to God, makes the world. I analyzed also what Hegel called speculative philosophy, which, I believe, was reconsidered by Heidegger in a different way. The problem of being and difference (or its differences) is viewed by Heidegger having Hegel as a reference, but totally ignoring his dialectic, the concept of negativity, and what Hegel understood as mediation. Heidegger's conception of the destruction of history (the *Schnitt zurück*), in order to come back to the source, is really the destruction of the human self which is the result of its own activity through history.

---

\* Departamento de Filosofía. Universidad Simón Bolívar.

**N**os hemos acercado a ese texto de Heidegger con mucha cautela. Lo leímos una y otra vez, tratando de confirmar la primera impresión que nos produjo, esto es, una intención de desconocer la obra crítica de Feuerbach y una muy discutible y esquemática interpretación de Hegel.

Veamos primero lo que atañe a Feuerbach. Heidegger afirma: «Todavía permanece impensado qué unidad es la que reúne la ontológica y la teológica, impensada la procedencia de esta unidad, impensada la diferencia de eso diferente que ella une»<sup>1</sup>. Es necesario pensar en qué consiste esa unidad, de dónde procede y también en qué consiste lo diferente de aquello que es unido. Algo nos adelanta Heidegger acerca de ese esfuerzo por pensar lo impensado: se trata de la constitución de la metafísica. De lo que puede inferirse del texto que estamos comentando dicha esencia se encuentra «en la unidad en cuanto tal en lo universal y en lo supremo»<sup>2</sup>. Esta última cuestión, la esencia de la metafísica nos es familiar. La metafísica trata de responder cuál es el fundamento del ente (o de los entes), qué lo origina, qué lo sostiene en la existencia. Esto, pues, no es novedad alguna.

Lo que sí puede asombrarnos es la afirmación de Heidegger acerca de qué «permanezca impensada» lo que efectúa la reunión entre la teología y la ontología. Para entender lo que queremos desarrollar recojamos también lo que aparece en la página 151 de *Identidad y diferencia*. Allí nos dice Heidegger que el ser es el fundamento del ente, es decir, el ente no se funda a sí mismo. Necesita ser sustentado por otro, no deberle su existencia *a sí mismo*, sino a otro ser. Este ser que fundamenta es el ser *primero*, o la causa primera que deriva de sí misma a todos los otros seres. A este ser que no necesita de otro ser para existir se le aplica el ser causa primera o mejor, *causa de sí mismo, causa sui*. Puede distinguirse como lo hace Heidegger (p. 151) entre la ontología, que es tal porque concibe al fundamento como común a todos los entes. Allí se nos dice que la ontología es entonces lógica. Pero si es lógico (lo universal común a todo ente) se concibe como ente supremo, entonces la *lógica es teología*.

Ahora podemos preguntarnos si es cierta la afirmación de Heidegger de que aún no ha sido pensada la unidad que efectúa la unión entre ontología

<sup>1</sup> *Identidad y diferencia*, Anthropos, 1988, p. 133.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 133. Para traducir *Allgemeine* preferimos *universal* y no *general*.

y teología, esto es, entre el fundamento como lo universal que se encuentra en cada ente, y el fundamento universal como ser supremo o *causa sui*.

Esta afirmación de Heidegger convierte en inexistente a la obra filosófica de Feuerbach. Pues uno de los mayores empeños de Feuerbach es demostrar que la filosofía de Hegel no es otra cosa que teología. ¿Cómo es posible que Heidegger nunca mencione a Feuerbach, ni siquiera lo cite para discutir sus tesis? En dos de sus escritos más conocidos: *Tesis provisionarias para la reforma de la filosofía* y los *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach se dedicó a demostrar que la filosofía de Hegel «no es más que la Teología reducida a la razón y al presente». En la cita a la que hemos acudido Feuerbach, de modo muy preciso, escribe: «La lógica hegeliana es la teología reducida a la razón y al presente, la *teología convertida en Lógica*». En la filosofía moderna la teología fue absorbida en la lógica, o lo que es lo mismo, en la razón. Anteriormente a Descartes, que inicia la filosofía en el «yo pienso», el fundamento supremo era Dios, pero, sobre todo con Hegel, el fundamento supremo se convirtió en la *razón*, o mejor, en la razón entendida como pensamiento organizado y estructurado por medio de categorías. Feuerbach advierte que aunque Descartes parte del yo pienso, sin embargo, éste no es convertido en Dios. Dios sigue siendo *objeto* en su filosofía, esto es, es algo *externo*, que se encuentra fuera de él. Para que la teología penetrara en la filosofía fue necesario que ese Dios del teísmo dejara de ser objeto y se convirtiera en «*actividad pura, realizada como acto de pensar*»<sup>3</sup>. El pensar absoluto de la filosofía de Hegel es el ser absoluto de la teología. El yo pienso de Descartes es convertido en Dios. Es causa de sí mismo, empieza desde sí mismo. Pero el yo pienso tenía que convertirse en actividad, tenía que tener movimiento y vida propias. Ni Descartes ni sus sucesores del idealismo alemán encontraron la manera de hacer que el pensamiento se moviera a sí mismo. Habrá que esperar a Hegel. Es él quien logrará el automovimiento del pensamiento. Para ello introducirá la contradicción en el pensamiento como principio del movimiento. Respecto a ello, nada nos dice Heidegger. Se limita a decir que Dios entra en la metafísica en tanto que *causa sui*, en tanto que fundamento. Nos dice que el nombre que conviene a Dios en la filosofía es el de fundamento y *causa*

<sup>3</sup> *Principios de la filosofía del futuro*, tesis 10. Traducción de Eduardo Vásquez.

sui y ese Dios es uno al que el hombre no puede ni rezarle ni hacerle sacrificios<sup>4</sup>. Pero esto, como ya lo habíamos dicho, se encontraba mejor y más detalladamente expuesto en las obras de Feuerbach, sobre todo en las *Tesis provisionarias* y en la *Filosofía del futuro*.

En esa última obra Feuerbach enumera las determinaciones propias de Dios:

- a) Dios es el ser infinito, el ser sin limitaciones.
- b) Dios es el ser necesario.
- c) Dios es el ser incondicionado, universal.
- d) Dios es el ser independiente, autónomo, que no necesita ningún otro ser para su existencia, y por consiguiente existe desde sí mismo y por sí mismo.

Estas determinaciones las enumera Feuerbach en la tesis seis de la obra mencionada y demuestra, sí, demuestra, que ellas son determinaciones o propiedades de la razón. Es la razón la que tiene esas propiedades, es ella, por tanto, la que tiene que ser llamada el ser divino, primero, el ser supremo. Y así lo que le había sido arrebatado a la razón le fue restituido. Dios dejó de ser un objeto extraño y externo y fue restituido al verdadero ser supremo. Dejó de ser un objeto, algo que los hombres tenían frente a ellos y volvió al lugar de donde había salido. Desde luego, no hay que olvidar que la razón es universal y no la de un individuo singular. Los hombres agrupados en sociedad son los que engendran relaciones y leyes universales. Y así como forman dichas relaciones y leyes universales, producidas por ellos, pero independizados de ellos, forman también la de un Dios independiente de ellos. Este fenómeno se conoce con el nombre de exteriorización (*Entausserung*) y alienación (*Entfremdung*). La imagen que los hombres dan de Dios se relaciona con cualidades o propiedades a las que consideran como las más elevadas, las más excelsas y las más valiosas. Al respecto nos dice Feuerbach:

«Dios es el concepto de la majestad, de la dignidad suprema y el sentimiento religioso, el sentimiento supremo de la conveniencia... Que los dioses homéricos coman y beban, significa: comer y beber es un placer divino»<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> *Identidad y diferencia*, p. 153.

<sup>5</sup> *La esencia del cristianismo*, p. 20, trad. de E. Vásquez.

No son divinas las cualidades por poseerlas Dios, sino que los hombres ponen en sus dioses las cualidades que divinizan.

El cristianismo colocó en su Dios cualidades excelsas: la sabiduría, la omnisciencia, el poder ilimitado, la autonomía o independencencia, es decir, Dios no necesita de otra cosa para existir. Los filósofos racionalistas colocaron a la razón en el lugar que antes ocupaba Dios. Para los racionalistas la razón es lo más excelso en el hombre, y es lo que lo independiza de todo, es el señor absoluto. La razón hace todo lo que hacía Dios *antes*: da las leyes morales (legisla), crea el mundo organizándolo según sus categorías. No podían haber dos dioses. Uno tenía que matar al otro, o convertirlo en algo inútil. Y en esa lucha triunfó la razón. No encontraremos ninguna explicación de todo ese proceso en Heidegger. Se limita a decirnos que Dios entra en la metafísica porque él es *causa sui*, porque él es fundamento o principio primero. Pero no enumera las cualidades de la razón idénticas al Dios del cristianismo, ni tampoco el antropomorfismo de toda religión. Feuerbach fue el que demostró que la filosofía especulativa, la filosofía de Hegel, no es más que la teología convertida en lógica. En esto, Heidegger queda muy por debajo de Feuerbach. Y no solamente en esto, también en el problema de la diferencia.

Vayamos primero a Hegel. ¿Qué es para Hegel la *diferencia*? Es en ese concepto que se encuentra la clave para la interpretación correcta de Hegel. Nos parece imprescindible referirnos a la interpretación que hace Feuerbach de lo que significa para Hegel la diferencia. Feuerbach cita un texto de Hegel tomado de la *Fenomenología del espíritu*: «Es desconocer la razón si la reflexión es excluida de lo verdadero y no es concebida como momento positivo de lo absoluto»<sup>6</sup>. ¿En qué consiste la reflexión. Ella no es otra cosa que el principio que explica la finitud, y ésta es la multiplicidad, la diferencia. Los entes son diferentes entre sí, cada uno es lo que él es y *no* es el otro. Es el mundo del entendimiento cuyo principio es el de identidad. Cada cosa está separada de la otra; si pudiera pensar se pensaría como diferente y para ello tendría que reflexionar dentro de sí y así se establecería su ser para sí (*für sich sein*). La diferencia se encuentra en la realidad misma. Parece banal decirlo. Pero Hegel repetidamente critica a Schelling con

<sup>6</sup> P. 17, FCE.

frases muy cáusticas. Todas sus críticas (sobre todo en el Prólogo de la *Fenomenología*) se fundamentan en la manera de concebir la diferencia. Según Hegel, Schelling concibe a la diferencia como propio de la arbitrariedad de la subjetividad. Es ella la que ve diferencias entre las cosas. Pero en lo absoluto (en lo verdadero) no hay diferencia. Lo absoluto sería lo indiferenciado, o el ser sin diferencias. Pero esto equivale, dice Hegel, a establecer una oscuridad total, donde todas las cosas son iguales, o, como dice metafóricamente, ello equivale a la noche en la que «todos los gatos son pardos», esto es, en la oscuridad no hay más que un color. Pero el conocimiento es conocimiento de las diferencias. Por eso, el entendimiento es esencial para la ciencia. Es él el que no permite que se disuelva lo *diferenciado* y lo *determinado*. Es en la finitud donde mora la reflexión, esto es, la diferencia, la separación, el estar el uno al lado del otro sin ser absorbido o destruido por él. Schelling, según Hegel, pretende colocarse instantáneamente en lo absoluto haciendo desaparecer las diferencias. Esto equivale a negar al conocimiento pleno y diferenciado para sustituirlo por una intuición que de una vez podría colocarnos en lo absoluto sin la mediación del entendimiento. Según Feuerbach, Hegel convirtió a la reflexión (o a la diferencia) «en un momento, es decir, en un ingrediente esencial e importante de lo absoluto»<sup>7</sup>. Lo absoluto, para su realización, requiere de las diferencias. Tenemos que conocer las diferencias que surgen en el tiempo, en la historia, para conocer lo absoluto. Hay que pensar entonces que la historia es indispensable para conocer lo absoluto y para la realización de éste.

Lo que dice Feuerbach de la diferencia en Hegel, no sólo se encuentra en la *Fenomenología*. También lo hallamos confirmado en la *Ciencia de la lógica*. Cuando Hegel se propone explicar en qué consiste el concepto, esto es, encontrar un concepto del concepto, nos dice lo siguiente:

«Este ser-puesto constituye la diferencia del concepto en él mismo; sus diferencias, puesto que él es inmediatamente el ser en sí y para sí, ellas mismas son el *concepto total; universales en su determinación e idénticas con su negación*»<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> *Lecciones sobre la historia de la filosofía moderna. Lección XIX.*

<sup>8</sup> *Ciencia de la lógica*, Librería Hachette, 1956, p. 273. Hemos modificado la traducción de Mondolfo. Ser para sí expresa mejor la supuesta independencia y separación (*für sich sein*) que ser por sí.

En estas breves líneas Hegel sintetiza lo esencial de lo que él llama concepto.

- a) El *ser-puesto* (*Gesetzsein*) no es otra cosa que la diferencia del concepto:  
ser puesto = diferencia.
- b) Estas diferencias son diferencias en el concepto mismo, esto es, no le vienen de afuera. El concepto no es una forma vacía: él tiene dentro de sí mismo sus diferencias.
- c) Las diferencias, una vez puestas, no son el concepto en su totalidad.
- d) Si el concepto es lo universal, cada diferencia suya contiene esto universal y por eso ellas son idénticas con su negación, esto es, con lo universal indeterminado que se determina en sus diferencias. Si la diferencia es lo particular o lo singular, entonces lo universal se convierte en lo particular: es el universal concreto.

El concepto es la subjetividad misma, o sea, el yo es el concepto. Las diferencias son el concepto, pero ellas constituyen la objetividad. Lo que Hegel llama diferencias, en el caso de la lógica, son las categorías. El pensamiento se exterioriza o se objetiva (se da a conocer) en sus categorías. Si decimos «estoy pensando» queremos decir que estamos usando categorías. Buscamos o pensamos que tal hecho es efecto de tal otro (su causa); o que tal hecho no pudo ser anterior a tal otro; o que tal hecho al sufrir tal acción sobre él también ejerció una acción sobre el primero, etc. Pensar es negar, afirmar, relacionar, subordinar. Sin esas determinaciones el pensar es *vacío*. Pero ordenar la realidad, conformar las cosas con el pensamiento, es convertirlas en pensamiento, pues su ser, su verdad, su realidad, sólo la adquieren cuando el pensamiento las elabora, las penetra y le da una esencia determinada. Es por esto que el pensar (el concepto con sus categorías o determinaciones) no es sólo subjetividad, sino también objetividad, para decirlo con palabras de Hegel: «... la objetividad es el *concepto real* que *ha salido de su interioridad* y ha pasado a la existencia determinada»<sup>9</sup>. Lo que Hegel entiende por pensamiento no es sólo algo interno, algo que transcurre en la interioridad del sujeto, sino una actividad capaz de exteriorizarse,

<sup>9</sup> Ibid., p. 274. Hemos cambiado dos términos en la traducción de Mondolfo. Preferimos *pasar a* (o *transitar*) para traducir *übergegangen*, y *existencia determinada* para *Dasein*.

capaz de salir de lo interior y convertirse en *objeto*. La realidad externa no es algo dado, acabado, con una estructura fija e inamovible. Es más el campo de acción del sujeto. Pero esa acción no ocurre a tontas y a locas, sino conforme a principios organizadores que cobran existencia determinada en el mundo exterior. Lo práctico, la actividad del sujeto es la acción misma de lo teórico, o mejor, el pensamiento se encarna en la acción transformadora del sujeto.

Quizás una de las mejores exposiciones de cómo ocurre el desarrollo de la dialéctica del pensamiento se encuentra en los parágrafos 5 y 6 de la *Filosofía del derecho*. Allí nos expone Hegel cómo el pensamiento puede ser vaciado de todo contenido, efectuar sobre sí mismo una actividad capaz de dejarlo como una *tabula rasa*, es decir, una superficie lisa, en la que nada hay. Allí el pensamiento es lo indiferenciado, él es igual a sí mismo, sin nada que altere esa igualdad. ¿Con qué llenará ahora el pensamiento su vaciedad? No puede ser con contenidos provenientes de afuera. Si así fuera el pensamiento estaría *sometido* a una realidad ajena a él. No sería un ser libre, sino un ser dependiente de algo externo que le impone todo. Como Hegel sostiene que el pensamiento es libertad, y como tal, un ser incondicionado, entonces tiene que buscar un procedimiento que le permita derivar de sí mismo, sin auxilio de ninguna fuerza o poder externo, todos sus contenidos, todas sus determinaciones. Ese procedimiento es lo que Hegel llama lo *dialéctico*, la fuerza de la *negatividad* contenida en la igualdad del pensamiento consigo mismo. Así, pues, la igualdad contiene dentro de sí misma la desigualdad, su negación, o, en términos de Hegel, lo indiferenciado contiene dentro de sí (*in sich*) la diferencia.

Lo indiferenciado, en la *Filosofía del derecho*, es el pensamiento. Las diferencias son las determinaciones del derecho, tales como el derecho de propiedad de los individuos, o el derecho de la subjetividad a pensar, a no ser esclavo, el derecho a vender o adquirir propiedad, a fundar una familia, a ser juzgado conforme a una constitución, etc. El reino del derecho es la libertad realizada, o pensamiento (lo subjetivo) que se ha objetivado. Ese mundo de la libertad no existe como algo que ha existido siempre. Los hombres en el estado de naturaleza no tienen ante sí un mundo de leyes ya realizado. Ese mundo es una producción (una creación) de la actividad humana. Y como esa actividad es el pensamiento mismo, el mundo del derecho es una creación del pensamiento.

Dijimos que el comienzo es el pensamiento, lo indiferenciado, lo que nada contenía, lo que se ha abstraído de todo contenido. Pues bien, ese comienzo vacío, el pensamiento, es el comienzo de la *Ciencia de la lógica*. Hegel dice en esa obra que el *ser* sin determinaciones es equivalente a la *nada*, pues ésta es también lo que carece de toda determinación. *La existencia verdadera es el ser determinado*. Hagamos la siguiente experiencia. Digamos: la libertad existe. Si nos quedamos en este término, vaciado de todo contenido, no hemos avanzado un paso. La libertad, para existir, tiene que tener existencia determinada. La libertad del pensamiento, como libertad de expresión, de movimiento, de culto, de asociación, de fundar una familia. En cada una de esas libertades está la libertad y ella sólo existe en ellas. Fuera de ellas es una palabra vacía, una abstracción. Lo mismo vale para el término ser. Ser es ser determinado. Sin la determinación ser es sólo un mero nombre. Al respecto leemos en Hegel:

«Pero de otro lado hay que recordar esencialmente la observación hecha anteriormente, es decir, que el sujeto adquiere una determinación y un contenido solamente en el predicado, mientras antes de éste, aun cuando sea lo que se quiera para el sentimiento, la intuición y la representación, no es para el conocimiento conceptual otra cosa que un nombre»<sup>10</sup>.

En esta cita, sujeto, antes de la determinación, o mejor, abstraído de la determinación, equivale al pensamiento vacío o también al ser. El sujeto por la negatividad inmanente a él, pone el predicado, o mejor, se pone en el predicado, el cual equivale a la diferencia o a la determinación. Sólo por abstracción pueden separarse el sujeto y el predicado. Ambos sólo tienen realidad y verdad en su unidad. Ser es ser determinado. Hegel insiste repetidas veces en la vaciedad e inconsistencia del ser sin determinaciones. En la misma *Ciencia de la lógica* podemos leer lo siguiente: «El sujeto sin predicado... es la cosa en sí, es decir, un fundamento vacío e indeterminado»<sup>11</sup>. Ya tenemos suficientes elementos para formarnos un criterio de la relación existente entre lo indiferenciado (el ser) y la diferencia o sus equivalentes, el sujeto y el predicado, lo indeterminado y lo determinado. Podríamos también añadir términos tales como lo infinito o ilimitado y lo

<sup>10</sup> *Ibid.*, tomo II, p. 410.

<sup>11</sup> *Ob. cit.*, p. 313.

finito o limitado; también lo suprasensible. Retengamos que lo que Hegel llama el sujeto, es actividad. Ello es importante porque la propia actividad inmanente a él es lo que le permite poner la diferencia. Es su propia dialéctica lo que explica el surgimiento de la diferencia. El sujeto activo es dialéctico. Sin ello se le quita a Hegel lo fundamental de su filosofía: el automovimiento del espíritu, su vida. El proceso de realización del espíritu, esto es, su desarrollo, es producido por su automovimiento. Hegel llamó a este proceso *Aufhebung*, término que solemos traducir por superación. Interpretamos este proceso como un desarrollo en el tiempo, por el cual cada momento o etapa del proceso es seguido por otro. Pero el que sucede al primero no lo destruye, sino que se une a él y ambos terminan formando una unidad. Pensamos que en el concepto de superación está contenida la idea de progreso, esto es una realización cada vez más completa, con más determinaciones, de la libertad. Hegel aplica esa superación a la historia. Un tipo de sociedad parece para ceder lugar a otro. Pero los logros de la primera, sus realizaciones, no desaparecen, sino que se integran a la que le sucede. Podría aplicarse a Hegel lo que dice Marx en el desarrollo de los medios de producción: la humanidad nunca parte de cero, sino que se apoya en una época para engendrar otra. Hay superación en la historia. Puede ser concebida la superación como una conquista de los hombres sobre el estado de naturaleza en el que se encuentran inicialmente. En su filosofía política, expuesta en la *Filosofía del derecho*, Hegel piensa que la libertad ha sido realizada en el Estado de derecho expuesto en dicha obra. Es posible pensar que podría argumentarse que los pensadores griegos eran superiores a los modernos. Platón y Aristóteles son, si no superiores, al menos iguales a Kant y Hegel. Pero no se trata de comparaciones entre grandes individualidades, sino de la libertad realizada en la sociedad. El estado griego legitima la esclavitud, y el genio de Aristóteles defiende el derecho de los hombres superiores a esclavizar a los «inferiores». Platón elimina de su Estado la subjetividad libre, y para que ésta no florezca, elimina el derecho universal de propiedad, y la familia, e incluso el derecho de elegir una profesión. De este modo, el Estado eliminará la subjetividad libre, no habrá sino un solo yo, sin diferencias individuales, sin intereses privados. El desarrollo de la humanidad no es sólo una cuestión de avanzar por superación, sino, más esencialmente, un desarrollo en humanidad y libertad.

Ahora podemos abordar la lectura de *Identidad y diferencia*, el libro de Heidegger. No es fácil abordar ese libro no tanto por el lenguaje como por lo esquemático y poco explicativo. Uno de los problemas que abordará nuestro trabajo es el del sentido que tiene para Hegel lo especulativo. Hegel, en varias ocasiones, dice de su filosofía que es especulativa. El término puede originar confusiones. Pero afortunadamente, Hegel mismo ha dicho en qué consiste lo especulativo. El término se relaciona con la contradicción. Sabemos que el pensamiento cuando está regido por la no-contradicción es llamado por Hegel el entendimiento abstracto. Es el entendimiento que aísla, separa y fija lo abstraído de manera fija. De aquello que se encuentra en oposición, el entendimiento escoge uno de los términos y excluye a lo otro. De manera irónica llama al pensamiento regido por la no contradicción «el sano entendimiento humano». Pero ese entendimiento abstracto, aunque necesario para la ciencia y el despliegue de lo absoluto, incurre en unilateralidades y parcializaciones. Y *tiene que incurrir* en ellas. Pero la razón surge cuando los opuestos aparecen como unidos, como requiriéndose mutuamente. Es en esto que consiste lo especulativo: en no dejarse dominar por la contradicción, en no encerrarse en una unilateralidad, sino en *pasar al* opuesto excluido y efectuar la unidad entre los opuestos; oigámoslo en palabras de Hegel: «Lo *especulativo* está en este momento dialéctico,... y en la concepción que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de lo positivo en lo negativo»<sup>12</sup>. Antes de encontrarnos con esta cita nos salió al paso la identificación entre *metafísica* o *filosofía especulativa*: «la ciencia lógica que constituye la propia metafísica o filosofía especulativa»<sup>13</sup>. Hegel siempre insiste en que el pensar especulativo «consiste en comprender los momentos opuestos en su unidad»<sup>14</sup>. Heidegger *parece* entender el significado de especulativo de manera distinta a como lo expone Hegel. En *Identidad y diferencia* trata de dar una visión de conjunto de la metafísica de Hegel. Para ello escoge lo que dice Hegel al comienzo de la doctrina del ser (Tomo I), respecto de ¿cuál debe ser el comienzo de la ciencia? La respuesta de Hegel a este problema es que el

---

<sup>12</sup> *Ciencia de la lógica*, p. 74. Tomo I.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 194.

comienzo es de naturaleza especulativa. Heidegger interpreta la respuesta de Hegel de la manera siguiente: «Esto quiere decir que el comienzo no es ni algo inmediato (*etwas Unmittelbares*) ni algo mediado (*etwas Vermitteltes*)»<sup>15</sup>. Sorprendentemente al leer el texto de Hegel citado por Heidegger encontramos algo completamente opuesto a lo que escribe Hegel. En efecto, Hegel se refiere a la discusión que hubo en la cultura moderna acerca de si el conocimiento de la verdad es un conocimiento, una fe, o si es un conocimiento mediato. Nos advierte Hegel que ese problema ya fue planteado en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (en los parágrafos 61, y subsiguientes), y se limita aquí a sentar que

«*nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación, así que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables (subrayado por Hegel mismo) y, aquella oposición aparece sin valor*»<sup>16</sup>.

Y Heidegger nos sigue asombrando con frases que nos parecen incomprensibles por insensatas. Sigue citando a Hegel para proponer cuál debe ser el comienzo de la filosofía. Según él, la frase *especulativa* sería «el comienzo es el resultado». Pero antes dijo Heidegger que el comienzo «no es algo mediato ni algo inmediato». Si hay una frase especulativa es que el comienzo es el resultado. Pues tanto el comienzo como el resultado contienen la mediación. El comienzo lo contiene. El ser según Hegel, al ponerse pone el no-ser, su negación. Si no fuera así, el ser permanecería igual a sí mismo, pues lo que lo impele es la negatividad contenida en él; si viniera de afuera, el movimiento sería desencadenado por una fuerza externa; no habría auto movimiento del concepto y si hay algo *mediato* esto es el resultado, pues el desarrollo del proceso que despliega las determinaciones del ser ocurre por sucesivas mediaciones o negaciones. Heidegger *parece* (en Heidegger todo *parece* por la ambigüedad de su lenguaje) ignorar que mediación y negación son equivalentes. En la *Fenomenología*, Hegel escribe: «Pero el ser es algo universal porque tiene en él la mediación o lo negativo»<sup>17</sup>.

15 P. 177.

16 *Ciencia de la lógica*, p. 88. Tomo I.

17 *Fenomenología*, p. 72. FCE.

Así como Heidegger plantea confusamente lo que Hegel entiende por especulativo, así mismo no se encuentra claridad en lo que él entiende por superación, al interpretar a Hegel. Parece entender la superación hegeliana como una actitud de diálogo con la historia de la filosofía. Diálogo significa aquí «introducirse en la fuerza y el horizonte de lo pensado por los pensadores anteriores»<sup>18</sup>. Para dar un ejemplo escoge a Kant cuya concepción de la síntesis originaria de la percepción fue calificada por Hegel de «uno de los principios más profundos para el desarrollo especulativo». Esta concepción kantiana puede ser asumida, dice Heidegger, «como un grado del pensar absoluto»<sup>19</sup>. Según Heidegger, Hegel piensa sobre la naturaleza del pensar dentro de un *diálogo con la historia*. Sin embargo, Heidegger mismo anota que Hegel concibió «el desarrollo del pensar que es presentado en la historia de la filosofía, se presenta en la propia filosofía, pero liberado de aquella exterioridad histórica, *puro en el elemento del pensar*»<sup>20</sup>. Y Heidegger, según propia expresión se queda «paralizado y perplejo» porque Hegel establece que «la filosofía misma y la historia de la filosofía deben encontrarse en una relación de exterioridad»<sup>21</sup>. Heidegger se ha confundido en su lectura. Pues lo que se presenta en relación de exterioridad con respecto al desarrollo del pensar es la historia de la filosofía y no «la filosofía misma» como él escribe. El desarrollo del pensar se presenta en la *filosofía «puro en el elemento del pensar»*<sup>22</sup>. Una breve explicación nos aclarará la confusión de Heidegger. La filosofía, la ciencia, es lógica o *metafísica*. El desarrollo del pensar, esto es, su explicación en *todas* las categorías que forman la ciencia de la lógica, se expone en el elemento puro del pensar. En la *Fenomenología* y también en la historia de la filosofía esas categorías se manifiestan o emergen en el curso de la historia, para los pensadores. La *Fenomenología* es llamada ciencia de la experiencia de la conciencia porque ella experimenta cómo una categoría, a la que tenía por verdadera, da origen, sin que ella sepa cómo, a otra categoría, y ello ocurre de manera necesaria. Esa ciencia *demuestra* el surgimiento de la ciencia (la lógica o

<sup>18</sup> *Identidad y diferencia*, p. 109.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 111.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 103.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 103.

metafísica) para la conciencia humana y cada categoría (cada determinación) es un peldaño, parte de una escalera, para ascender a lo absoluto. Cada etapa de la historia de la filosofía va aprehendiendo las categorías o diferencias de lo absoluto. Pero el orden en que surgen las categorías para la conciencia humana en la historia no parece ser el mismo que el orden en que se despliega en el elemento puro del pensar. Es por esto que Rudolf Haym pudo decir de la *Fenomenología* que era «una psicología llevada a la confusión y al desorden por la historia, y una historia llevada a la fragmentación por la psicología»<sup>23</sup>.

La lógica es el desarrollo de las categorías del pensar sin recurrir a la historia, esto es, en el elemento de la razón pura. Su exposición y desarrollo es

«el sistema de la razón, el reino de la razón pura. Este reino es la verdad como esta en sí y para sí, *sin envoltura*. Por eso puede decirse que dicho contenido es la exposición de Dios tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de su espíritu finito»<sup>24</sup>.

No es extraño que Hegel exponga a la historia, y no sólo a la historia, sino a toda ciencia (derecho, ciencias naturales) etc., conforme a las categorías lógicas, pues la lógica o metafísica es el fundamento y la estructura de todo ente. La lógica o metafísica es ciencia primera. Feuerbach pudo escribir al respecto:

«La lógica hegeliana es la teología reducida a la razón y al presente, la teología convertida en lógica. La lógica, como el ser divino de la teología es el compendio ideal o abstracto de todas las realidades, es decir, de todas las determinaciones y finitudes»<sup>25</sup>.

¿Por qué habría de sentirse perplejo y paralizado si lo histórico, cómo cualquier otro desarrollo de lo finito, se sostiene en lo lógico?

Lo que nos asombra es lo que dice Heidegger a continuación: «Hegel piensa el ser del ente de modo especulativo-histórico». Desde luego, lo histórico está regido por lo lógico, por la lógica o metafísica, y allí está

<sup>23</sup> *Hegel und seine Zeit*, p. 243. WB. Darmstadt 1974.

<sup>24</sup> *Ciencia de la lógica*, I, p. 66.

<sup>25</sup> *Tesis provisionarias*, Tesis 12.

presente lo especulativo en cuanto negatividad que permite el desarrollo y el progreso. Hegel piensa a los entes como penetrados por las categorías lógicas. Pero en la historia, en la que intervienen las pasiones humanas, el interés egoísta, la acción de los individuos no busca lo universal. Si éste se realiza es gracias a la astucia de la razón, y esta estructura no figura ni puede figurar en el desarrollo de las categorías lógicas, las cuales se desarrollan sin que intervenga la acción humana. Heidegger no se refiere para nada al desarrollo especulativo de lo lógico en el pensamiento puro, sin la *envoltura* con que se recubre en la historia. La lectura de Heidegger da a entender que el desarrollo especulativo de lo lógico sólo puede tener lugar en la historia de la filosofía. Y ello, como hemos visto, no es cierto.

Lo anterior nos lleva a un grave problema, que ya hemos rozado antes. Se trata del *comienzo* de la metafísica. Si se acude a la historia de la filosofía, se buscará cuál es el pensador que se plantea el problema del ser, cómo le suceden a otros pensadores que desarrollan ese problema aprehendiendo o descubriendo nuevas determinaciones. De un pensador a otro podrá hablarse de superación (*Aufhebung*), en el sentido de que lo que descubre el pensador que sucede a otro no destruye lo que aprehendió el anterior sino que lo completa, remediando sus unilateralidades. Este puede ser un camino. Pero, en nuestra opinión, no es el preferido por Hegel.

Hegel escoge el movimiento del pensamiento que se efectúa en el «éter puro del pensamiento». En ese ambiente puro las estructuras lógicas no se manifiestan en envolturas sensibles (en la instituciones y leyes jurídicas, en los pueblos de la historia, en las leyes naturales), sino que son tomadas independientemente de esas envolturas. Hegel expone el desarrollo de dichas determinaciones en la *Ciencia de la lógica*. Siempre es preciso hablar de desarrollo ya que la totalidad de las categorías lógicas no aparecen de una vez, sino que se encadenan entre sí; una categoría sigue a la otra, pero la sigue porque ya está contenida en la que antecede de tal modo que su engendramiento y surgimiento es como un parto. La *inmanencia*, esto es, el estar contenido dentro de una categoría y ser engendrado a partir de ella es fundamental en la lógica de Hegel. Y también lo es la categoría de *necesidad*. Esta última significa que hay un vínculo entre la categoría que surge de la otra, esto es, está ligada a ella de tal modo que tenía que surgir y sólo podía surgir ella y no otra. Hegel llama a ese proceso lo *dialéctico*. La

superación (*Aufhebung*) contiene todos los componentes mencionados antes: inmanencia, necesidad, mediación o negación.

¿Puede encontrarse ese proceso dialéctico en la historia? Habría que suponer que la sucesión con que se constituye la ciencia de la lógica rige también la sucesión histórica. Nos parece que ello es muy improbable. Por otra parte, la *Fenomenología*, como ya lo observó Rudolf Haym, no sigue el orden cronológico de la historia:

«La historia que nos presenta la *Fenomenología* no es la de cómo se ha desarrollado realmente el espíritu del mundo, sino la de cómo se hubiera tenido y podido desarrollar, si se hubiera acomodado de algún modo el esquema de la conciencia abstracta. Las configuraciones históricas son arrojadas en mezcolanza. La escogencia es absolutamente arbitraria»<sup>26</sup>.

Sin embargo, aunque la historia no siga el orden en que se desarrolla lo lógico en la ciencia de la lógica, en ella funciona lo dialéctico: hay superación, tránsito, etc. Sin embargo, el planteamiento del ser y sus categorías está más claramente planteado en la lógica.

Heidegger no dice que «el diálogo de Hegel con la filosofía anterior a él tiene un carácter de superación, de comprensión mediadora en el sentido de la fundamentación absoluta»<sup>27</sup>. En cambio, Heidegger propone, en vez de la superación *el paso atrás*. ¿A dónde nos lleva ese paso atrás? Según Heidegger, nos conduce a «lo no preguntado por nadie a lo largo de toda la historia del pensar». Lo no preguntado por nadie, lo impensado, se encuentra en «la diferencia entre el ser y lo ente»<sup>28</sup>. Por una parte hay que pensar la diferencia, la cual, en nuestra época se ha convertido en la técnica, y por otra, hay que pensar el *olvido* de la diferencia.

No es fácil entender qué propone Heidegger. Pero nos parece necesario ante todo, algunas observaciones sobre la filosofía de Hegel, útiles para abordar la interpretación que de ella hace Heidegger. En Hegel, gracias a su concepción de la negación o mediación, el ser y la diferencia son inseparables, inescindibles. La diferencia (la multiplicidad) ya está presente en la unidad. Si concebimos al ser como pensamiento, éste sólo tiene verdad

<sup>26</sup> *Hegel und seine Zeit*, p. 242. Traducción de Eduardo Vásquez.

<sup>27</sup> *Identidad y diferencia*, p. 111.

<sup>28</sup> *Ibid.* p. 113.

en sus múltiples categorías. Hegel expresa esto en fórmulas tales como «una diferencia que no es una diferencia», «lo sensible suprasensible» o también «lo infinito se pone a sí mismo como finito», repartidos a lo largo de todas sus obras. Toda la metafísica de Hegel consiste en la tesis de que «lo finito no es lo real sino que lo es lo infinito»<sup>29</sup>. No puede decirse en Hegel «*lo ente es*», pues los entes sólo tienen realidad y verdad en el concepto. El pensamiento, desplegado en sus categorías, penetra a lo sensible y lo convierte en pensamiento. No puede decirse que Hegel haya olvidado el ser, o que la diferencia haya producido el olvido del ser. Si retrocediéramos, caminando rumbo al comienzo, encontraríamos la nada, el vacío. No lo impensado, sino lo impensable. Pero ser es pensar *con* la diferencia y *en* ella. Borrar las diferencias, hacerlas desaparecer, es destruirnos a nosotros mismos. Junto con las diferencias nos desvanecemos. No podemos decir: vamos a destruir las diferencias, a pensarlas como no siendo, pero, hecha esta destrucción, seguiremos existiendo para preguntar por la nada. Destruir el ser diferenciado es destruir a los seres humanos. Y entonces ¿cómo podrían preguntar por el ser? Es por esta razón que nos parece absurdo lo que plantea Heidegger:

«Mediante el paso atrás liberaremos al asunto del pensar, al ser como diferencia, para que pueda ganar esa posición frente a frente, la cual, por otra parte, debe permanecer absolutamente libre de objetos»<sup>30</sup>.

Nos colocaremos, según esto, en un espacio vacío, solos, parados sobre la nada, preguntándonos por una nada. A Heidegger se le podría decir lo que Marx objetaba al que, para demostrar la existencia de Dios, postulaba que se destruyera todo lo existente y entonces tener que admitir la existencia de un creador. Marx argumentaba lo siguiente:

«si piensas en el hombre y la naturaleza como no-existentes, entonces piénsate a ti mismo como no existente porque tú eres sin lugar a dudas hombre y naturaleza; no pienses, no me interrogues, porque en cuanto pienses y preguntes no tiene sentido tu abstracción de la existencia del hombre y la naturaleza. ¿O eres tan egoísta que pones todo como nada y tú mismo quieres ser?»<sup>31</sup>

<sup>29</sup> *Ciencia de la lógica*. p. 191, Tomo II.

<sup>30</sup> *Id. y dif.*, p. 139.

<sup>31</sup> *Die Frühschriften*, p. 247. Publicado por Sigfried Landshut, Alfred Kroner Verlag, Stuttgart, 1955.

La confusión con que Heidegger expone la relación entre ser y ente es monumental. Utiliza los mismos términos de la dialéctica de Hegel, pero expurgados del motor de la contradicción. Dice por ejemplo, «el ser que es lo ente. *Es* tiene aquí un sentido transitorio y pasajero. El ser se manifiesta aquí a la manera de un *tránsito* hacia lo ente»<sup>32</sup>. Transitar (*übergehen*) es un término fundamental de la dialéctica hegeliana. Para que una determinación pase o transite a otra, tiene que negarse, efectuar sobre sí misma su negación. Al pasar a la otra se une indisolublemente a ella y cada una forma parte de la otra. En este caso (ser y ente) cada determinación sería lo que ella es por su unidad con la otra. En este caso (ser y ente) cada determinación sería lo que ella es por su unidad con otra. Heidegger nada precisa de esta dialéctica. Sólo toma un término vaciado de todos sus componentes. En Hegel, el ser que transita a la determinación no permanece encubierto. Se descubre o aparece y se muestra como lo que él es en su determinación.

También podríamos argumentar contra Heidegger lo siguiente. No podemos remontarnos a la fuente de donde surgen los entes, pues ello equivaldría a destruir la historia y con ella a nuestra propia constitución. La metafísica u ontología no es sólo un asunto formal, un juego entre categorías. Para Hegel, el desarrollo de las categorías lógicas-ontológicas efectúa la elaboración y transformación de la realidad. Por realidad hay que entender también la realidad humana. La *Fenomenología* puede entenderse como la demostración del surgimiento de las categorías lógicas. Pero es no sólo ésto. Con esas categorías se constituye la realidad humana, la salida del hombre de la naturaleza y su transformación en ser social humano. Es por ésto que Marx dijo de la *Fenomenología* que ella mostraba que el hombre era producto de su propio trabajo. Es en ésto que consistía su grandeza.

Si el hombre es un resultado, algo que él no era al comienzo, el comienzo no puede ser lo mismo que el resultado. El resultado es lo pleno, la totalidad de las determinaciones. Si volvemos al comienzo encontraremos el vacío, el hombre carente de determinaciones. Pretender volver al comienzo es pretender encontrar un ser *humano* distinto del hombre como producto de su actividad. ¿Existe tal realidad? Una teoría de la historia que conciba al hombre como resultado, como exteriorizado y objetivado en las

---

<sup>32</sup> *Identidad y diferencia*, p. 139.

leyes e instituciones sociales, no puede dar pasos atrás, pues haría desaparecer la objetivación y la exteriorización. Se puede dar pasos atrás sólo si se piensa que el desarrollo de la historia en la que el hombre se ha hecho a sí mismo mediante su actividad, es sólo la superposición de una falsa cáscara, de un reubicamiento del cual podemos deshacernos, un ser recuperado de las falsedades con que ha sido recubierto en la historia. Quizás, es sólo una hipótesis, el que Heidegger pretenda encontrar debajo de la costra con que la historia de occidente ha recubierto al hombre, un hombre prehistórico, un hombre liberado del imperio de la técnica y de la deformación producida por la religión cristiana. Leyendo la *Introducción a la metafísica* hemos salido con esa impresión.