

## **El proyecto hermenéutico de *Ser y Tiempo* como contraproyecto filosófico al especulativo de la *Fenomenología del Espíritu***

MATEO DALMASSO

*Resumen:* el presente trabajo presenta en una visión sinóptica detallada el proyecto hermenéutico de *Ser y Tiempo* de Heidegger en expresa contraposición al proyecto especulativo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Tal oposición se muestra en la fundamentación inversa que expresamente propone Heidegger contra Hegel tanto en dicha obra como en sus lecciones y obras inmediatamente anteriores y posteriores a la misma sobre las cuestiones del ser, la finitud, la temporalidad y el acceso a las mismas, el problema del fenómeno. No obstante, estas cuatro cuestiones y su implicación problemática interna muestran también las notables convergencias de ambas obras, pues en ambas no sólo se trata de conducir el pensar hacia el ser por medio de un camino de fenómenos, sino también mostrar que dichos fenómenos son la justificación de derecho de un acceso al ser, es decir, son la justificación de derecho de la ontología. Finalmente, el trabajo busca una respuesta a tal contraposición filosófica consciente de Heidegger respecto de Hegel sobre el problema del ser y su accesibilidad concluyendo que una de las respuestas fundamentales reside en la diferencia en cómo un proyecto hermenéutico de tipo finitista y otro especulativo piensan la relación entre ser y ente.

*Palabras claves:* Hegel – Heidegger – fenómeno – ser - cuadruplicidad

*Abstract:* The paper shows a comparison between Heidegger's *Being and Time* and Hegel's *Phenomenology of Spirit*. It focuses on the very central problems of them: being, temporality, finity and finally the accessibility to them, the question of phenomenon. The comparison of these problems in both works shows that Heidegger itself thinks these

four questions in a consciously inversion and contraposition to Hegel. Nevertheless, the internal connection of these four problems are a proof of the inevitable similarities, which are between their works. The reason why of this lies in the commonly thematical philosophical project of both works: thought experience to being. Finally, the paper asks why both works trying to take the thought through experience to Being are in a mutual contraposition with respect the same. One of the mainly answers can be, we believe, the inverted way in which both thinkers think the relation between being (*Sein*) and beings (*Seiende*).  
*Keywords:* Hegel – Heidegger – phenomenon- Being - fourfold

## **1) Algunas convergencias fundamentales entre *Ser y Tiempo* y la *Fenomenología del Espíritu***

### **1. 1 Ambas obras constituyen la primera parte de un todo mayor y tienen una doble ubicación en la totalidad de lo pensado.**

Así como Hegel designa a la *Fenomenología del Espíritu* como la primera parte de su sistema, del mismo modo Heidegger sitúa a *Ser y Tiempo* como la primera parte de su filosofía. Pero ambas obras pasan luego a formar parte de una totalidad mayor, de la cual a la vez ellas constituyen su inicio.

Este doble lugar que poseen ambas obras tiene en cada pensador sus propias características.

En el § 8 de *Ser y Tiempo*<sup>1</sup> Heidegger señala que la elaboración de la pregunta por el ser se divide en dos partes, cada una dividida en tres secciones. *Ser y Tiempo* presenta las dos primeras secciones de la primera parte: 1) análisis fundamental previo de la existencia (*Dasein*); 2) existencia y temporalidad. La tercera sección de la primera parte, *Tiempo y Ser*, nunca se publicó. La segunda parte consistía en delinear los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología a partir de la problemática de la temporalidad del ser en Aristóteles, Descartes y Kant<sup>2</sup>.

Como Heidegger ha señalado<sup>3</sup>, en *Ser y Tiempo* y en sus

obras inmediatamente posteriores, se piensa al hombre en cuanto existencia y al ser ya desde la diferencia ontológica de ser y ente, pero todavía con residuos metafísicos del pensar que piensa desde el fundamento, razón por la cual esta obra presenta la analítica existencial del hombre como ontología fundamental<sup>4</sup>. Sin embargo, Heidegger ha señalado<sup>5</sup> que el viraje de ‘ser y tiempo’ a ‘tiempo y ser’ no cancela en absoluto lo pensado en *Ser y Tiempo*:

... en la publicación de “Ser y Tiempo”, se detuvo la publicación de la tercera sección de la primera parte, “Tiempo y ser” (cf. *Ser y tiempo*, p. 39). Aquí se invierte el todo. La sección en cuestión se detuvo porque el pensar fracasó para hablar con plenitud sobre este viraje, y así el pensar no pudo prosperar con la ayuda del lenguaje de la metafísica ... Dicho viraje no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él se consigue por primera vez el pensar buscado en el ámbito de la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, el experimentar en la experiencia fundamental del olvido del ser.<sup>6</sup>

Así, *Ser y Tiempo* continúa ocupando el lugar del inicio inevitable para introducirse al pensar de Heidegger. Pero esta posición inicial no es la única que le concierne a *Ser y Tiempo*. En efecto, se puede observar hoy en día con las publicaciones de *Contribuciones a la filosofía y Meditación*, cómo los contenidos de *Ser y Tiempo* están incluidos en dichas obras, en las que ocupan un lugar decisivo. Pero dichos contenidos ya no están pensados desde la analítica existencial del existente, sino desde el ser mismo. Pero dado que, como el mismo Heidegger observa, el ser se proyecta y se arroja siempre y cuando esté el ente que lo comprende, *Ser y Tiempo* resulta el lugar de destino indispensable para pensar con detenimiento y detalle, luego del viraje, los ámbitos donde el ser se ha arrojado y proyectado.

En una situación similar se encuentra, aunque con diferencias profundas, la *Fenomenología del Espíritu*. La ciencia es la

filosofía especulativa o la lógica<sup>7</sup>, su objeto de consideración es el despliegue inmanente de las determinaciones puras como tales, cuyo comienzo es el ser sin más<sup>8</sup>. La *Fenomenología*, por su parte, se presenta como primera parte del sistema: la obra que señala y recorre el camino hasta dejar el pensar en el ámbito del saber, la ciencia. La *Fenomenología* es el saber en su devenir<sup>9</sup>, el camino de la ciencia hacia ella misma<sup>10</sup>. Y en tanto que este camino es un camino de la experiencia que la conciencia realiza, la *Fenomenología* constituye la ciencia de la experiencia de la conciencia<sup>11</sup>.

En el prólogo de la *Lógica del ser* de 1812 Hegel señala los cuatro ámbitos del sistema de la ciencia: fenomenología del espíritu, lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu<sup>12</sup>. Pero en la *Enciclopedia* de 1817, y en sus dos ediciones siguientes, a la *Fenomenología* ya no se le asigna el lugar de la primera parte de la ciencia.

En la *Enciclopedia*, la *Fenomenología* aparece ahora en la segunda sección (la conciencia) del espíritu subjetivo, primera parte de la filosofía del espíritu. En dicha sección aparecen sólo las figuras de la conciencia, la autoconciencia y la razón: ya no aparecen el espíritu, la religión y el saber absoluto. Lo que en la *Fenomenología* era el espíritu, ahora en la *Enciclopedia* es el espíritu objetivo<sup>13</sup>. Finalmente, la religión y el saber absoluto forman ahora parte del espíritu absoluto<sup>14</sup>.

Tanto en la *Enciclopedia* de Heidelberg (1817) como en las otras dos ediciones de Berlín (1827 y 1830)<sup>15</sup>, Hegel explica por qué la *Fenomenología del espíritu* como obra total ya no puede ser la primera parte de la ciencia: la conciencia no puede constituir el comienzo absoluto del saber filosófico de lo absoluto. El comienzo absoluto es ahora el ser puro, aquello que no presupone nada más que él mismo<sup>16</sup>, tema de la *Ciencia de la lógica*.

Sin embargo, en las ediciones de la *Enciclopedia* la *ciencia de la lógica* no comienza con el ser sin más, sino con un *concepto previo* que recorre la historia de la filosofía en sus nudos fundamentales respecto de la relación que hay entre el pensar y la objetividad.

Las ediciones segunda y tercera de la *Enciclopedia* (1827, 1830) presentan los tres posicionamientos del pensamiento frente a la objetividad: 1º) el pensar ingenuo que cree que conoce directamente la verdad, posición propia de la metafísica tradicional; 2º) el pensar que pregunta cómo se han obtenidos los conocimientos y que tiene como supuesto que la única base de la verdad es la certeza de lo empírico, posicionamiento propio del empirismo inglés y la filosofía crítica kantiana<sup>17</sup>; 3º) el pensar que sostiene que la auténtica verdad se posee sin necesidad de mediación, pues la actividad intelectual finitiza; posición propia de Jacobi y los románticos. Finalmente, el cuarto estadio o momento del pensar, que ya no constituye un posicionamiento propiamente dicho, el pensar de “La Ciencia de la Lógica”.

¿Ha perdido la *Fenomenología* en su totalidad el papel de iniciar el sistema? Si es así, ¿por qué Hegel incluye en la *ciencia de la lógica* de la *Enciclopedia* un camino que eleva el pensar desde el pensar inmediato e ingenuo al pensar especulativo? ¿No hay acaso de esto vestigio alguno en el “saber absoluto” de la *Fenomenología*? ¿Por qué Hegel señala en el parágrafo § 36 de la *Enciclopedia* (1817) –luego el § 25 de la *Enciclopedia* de 1827 y 1830- que el concepto previo de la ciencia de la lógica ocupa el lugar de lo hecho en la *Fenomenología*, pero que lo que se va a exponer en el concepto previo tiene su fundamentación detallada y sistemática en la obra de 1807? Finalmente, ¿por qué Hegel señala en la *Lógica del ser* de 1832 que la *Ciencia de la lógica* sigue teniendo como presupuesto la *Fenomenología*, en la medida en que ésta muestra cómo se ha llegado al nivel del saber puro en su simplicidad, el ser?<sup>18</sup>

Estas preguntas hallan una respuesta cuando se observa que en el capítulo “el saber absoluto” de la *Fenomenología* se expone –aunque abreviadamente- la historia del pensar en cuatro momentos<sup>19</sup>, tal como se mostrara luego en el “concepto previo” de la *Enciclopedia*.

El “saber absoluto” expone la historia del pensar puro en cuatro momentos de la siguiente forma. El primer momento: el pensar inmediato que capta directamente la existencia sin cues-

tionarse cómo lo hace, pues aquí reina una unidad inmediata entre ser y pensar<sup>20</sup>. El segundo momento: donde se quiebra la unidad inmediata de ser y pensar, pues el pensar retorna sobre sí mismo y se pone como fundamento<sup>21</sup>. El tercer momento: todavía permanece quebrada la unidad de ser y pensar, pero ahora en sentido inverso, es decir, aquí el pensar pone al ser como fundamento, pero desligado del pensar y del conocer, pues se piensa el ser como una identidad absoluta indiferenciada, como una sustancia sin subjetividad<sup>22</sup>. El cuarto momento: la identidad de ser y pensar retorna a partir de la diferencia dual anterior, aquí el pensar concibe la sustancia como subjetividad, como movimiento de sí mismo, como espíritu y a la vez la subjetividad como sustancia<sup>23</sup>.

No es difícil reconocer en esta parte del “saber absoluto”, como han mostrado muchos estudiosos<sup>24</sup>, los cuatro momentos del pensar que luego se dan a conocer en el *concepto previo* de la *ciencia de la lógica* en la *Enciclopedia*<sup>25</sup>: primero, identidad inmediata de ser y pensar, posición propia de la metafísica tradicional; segundo, quiebre de la identidad de ser y pensar en tanto que el yo retorna a sí mismo y se coloca como fundamento, posicionamiento conjunto del empirismo inglés y del idealismo kantiano; tercero, quiebre de la identidad de ser y pensar en sentido inverso al anterior, el ser como fundamento, pero tomado como sustancia indiferenciada desligada de todo pensar, de toda subjetividad, posición propia de Jacobi y los románticos; cuarto, identidad reestablecida de ser y pensar a partir de la diferencia, donde la sustancia se capta como subjetividad, como espíritu y la subjetividad como sustancia, ámbito propio del pensar de Hegel<sup>26</sup>.

Lo anterior muestra que la *Fenomenología* en el sistema de las ciencias filosóficas de la *Enciclopedia* sigue manteniendo su papel de primer elemento del sistema, ya no como primera parte, pero sí como introducción al mismo<sup>27</sup>, aunque ahora bajo la forma del *concepto previo* de la *ciencia de la lógica*<sup>28</sup>: la *Fenomenología* es introducción al sistema de la ciencia, pero ya no como obra total, sino en su resultado devenido que es

decisivo respecto de lo lógico, esto es, el saber absoluto en su exposición especulativa de la historia del pensar<sup>29</sup>. Con respecto a esto, W. Jaeschke ha observado lo siguiente:

En lugar de la *Fenomenología* Hegel coloca con anterioridad una nueva introducción a las tres ediciones de la *Enciclopedia*, y en las dos últimas ediciones incluso una introducción detallada a la lógica: el tratamiento de las tres posiciones del pensar respecto de la objetividad (§§ 26-78). Aquí parece que la función sistemática de la *Fenomenología* se ha trasladado de introducción originaria a una parte de la filosofía del espíritu – y con ello se ha puesto a la vez la ulterior cuestión de la pretensión sistemática de la *Fenomenología*. <...> Sin embargo, en el rasgo fundamental la solución de Hegel es muy clara: (1) él mantiene la función de introducción de la *Fenomenología*: esto lo testimonia el concepto de la “ciencia pura”, por tanto el concepto de la lógica (§ 36), o con otras palabras: la *Fenomenología* muestra la necesidad del punto de vista filosófico (§ 25).<sup>30</sup>

En el saber absoluto alcanzado en la *Fenomenología* la conciencia inmediata natural se ha elevado al nivel del pensar filosófico, al nivel, “del elemento abstracto del pensar”<sup>31</sup>, nivel desde el cual justamente parte, y en referencia interna expresa a la obra de 1807, el concepto previo de la ciencia de la lógica de la *Enciclopedia*<sup>32</sup>. Así, la *Fenomenología del espíritu*, ahora en forma abreviada sigue siendo la introducción al sistema de la ciencia

Como *Ser y Tiempo*, la *Fenomenología* tiene un doble lugar en el todo de lo pensado.

## **1. 2 Camino hacia el ser y recorrido que instala el pensar en el ser**

Se vio que *Ser y Tiempo* y la *Fenomenología del espíritu* se conciben a sí mismas no sólo como los caminos que conducen el

pensar hacia al ser, sino que además ambas atraviesan el trecho necesario para dejar el pensar ya en el ámbito del ser. En ambos casos, la finalidad primordial es la misma: el ser.

En Heidegger, el ser es el núcleo último del existir, aquello que, en última instancia, se arroja (*Werfen*) o proyecta (*Entwerfen*)<sup>33</sup> otorgando existencia (*Dasein*) a un único ente, el hombre<sup>34</sup>. Así, el hombre en tanto que existencia arrojada (*Geworfenheit*) y proyectada (*Entworfenheit*) tiene una relación de íntima correlación con el ser. Dicha correlación se patentiza en la comprensión del ser (*Seinsverständnis*)<sup>35</sup> que tiene el hombre en su existir. Dicha comprensión, está proyectada, arrojada, destinada desde el ser mismo (*Seinsverstehen, Seinsentwurf*)<sup>36</sup>.

En Hegel, el ser es aquello que no contiene en sí mismo ningún otro elemento más que sí mismo, es decir, no contiene ninguna mediación desde el punto de vista del contenido. Esta inmediatez, o simple referencia a sí mismo, que posee el ser es lo que lo vuelve el comienzo sin más de todo<sup>37</sup>. Pero como comienzo que es, justamente por eso el ser es aquello que necesariamente está conservado en toda otra ulterior determinación<sup>38</sup>. En este sentido, como observa Hegel en la *Lógica del concepto*, el concepto en su despliegue, que comienza con el ser y concluye con la idea absoluta, no es más que el ser mismo en su propia y progresiva profundización y enriquecimiento, siendo la idea absoluta “el ser mismo como la totalidad CONCRETA e INTENSIVA”<sup>39</sup>. Incluso dentro del sistema total de la *Enciclopedia* todo es despliegue del ser o de la idea:

... el ser ... es la totalidad universal y substancial viviente que abarca todo en sí misma. El ser, ante todo 1), como idea inmediata se determina como idea hacia la mediación y aparece ahora 2), como aspecto de la esencia, el ser como existencia y en general como la inmediatez mediada, 3), el ser se reproduce en la idea libre como tal, esto es, como momento del mismo en tanto objetividad del ser en su significado determinado y a la vez más rico. Pero el ser es de la misma manera el

fundamento UNIVERSAL, y la idea libre o lo absoluto no es otra cosa que el ser puesto en su total despliegue ...<sup>40</sup>.

Sin embargo, Heidegger ha sostenido que la meta de la *Fenomenología del espíritu* no es de ninguna manera el ser, sino el saber absoluto<sup>41</sup>, y ve en esto uno de los puntos fundamentales de oposición que existe entre su proyecto filosófico hermenéutico y el proyecto especulativo de Hegel<sup>42</sup>.

Frente a esto, cabe notar que Hegel coloca no sólo el saber absoluto como meta de su obra<sup>43</sup>, sino también y muy especialmente el ser<sup>44</sup>, el cual constituye justamente el término de la *Fenomenología* y el comienzo absoluto de la *Ciencia de la lógica*, cuya primera parte es justamente *Lógica del ser*. En este ámbito, el del saber absoluto, los momentos del espíritu están liberados de la fenomenicidad bajo la cual aparecían mostrándose las determinaciones puras en cuanto tales. Como observa Hegel en el *Prefacio* de la *Fenomenología*, cuando ésta logra colocar el pensar frente al ser, ha concluido su camino<sup>45</sup>.

### **1. 3 La remisión necesaria a los fenómenos y la solución del problema kantiano de la justificación de derecho del punto de vista filosófico**

La *Fenomenología del espíritu* y *Ser y Tiempo* presentan una remisión constante a los fenómenos. Ya la concepción misma que tiene Hegel sobre la obra lo muestra, *fenomenología* del espíritu, esto es, el devenir fenoménico del saber o la ciencia hacia sí misma. *Ser y tiempo*, por su parte, sostiene que la fenomenología como método es el único modo de acceso adecuado para poder elaborar la preguntar por el ser<sup>46</sup>. Cabe preguntarse lo siguiente: ¿por qué dos obras cuyo tema es dejar instalado el pensar en el ser requieren un camino de fenómenos para lograr su meta?

La *Fenomenología*, como se ha mostrado con anterioridad, es el devenir del saber hacia sí mismo. Dicho devenir, por su parte, termina en el saber absoluto. En dicho saber se le ofrece al pensar el ser en su simplicidad, el ser sin carácter fenoménico

alguno. ¿Pero cómo se justifica a sí mismo el nivel de conocimiento adquirido en el saber absoluto? ¿Cómo da cuenta el pensar filosófico que puede llegar a captar el ser sin fenomenicidad alguna? ¿No es acaso mucho más cierta y verdadera la certeza sensible? Y si se afirmara la tesis de que no se puede conocer lo en sí, el ser, ¿no sería esta tesis tan válida como su opuesta? ¿No serían acaso ambas tesis más que aseveraciones sin fundamento, como tantas otras?

A raíz del problema de la justificación inmanente del punto de vista filosófico desde lo absoluto<sup>47</sup> es que se vuelve necesario en la *Fenomenología* mostrar desde los fenómenos mismos<sup>48</sup> cómo ellos muestran la unilateralidad o verdad limitada de las tesis que sostienen que lo único cierto y verdadero es o bien la certeza sensible o bien la percepción o bien que lo en sí es la ley que está detrás de los fenómenos naturales; que lo único verdadero y cierto es o bien un más allá inalcanzable o bien lo que está aquí y ahora; o bien que el hombre sólo es su naturaleza inorgánica u orgánica, y en el mejor de los casos su cráneo; o bien que el mundo tiene que adecuarse a la ley del corazón o al deseo de cada uno; o bien que el mundo nunca ha sido como debe ser y por eso hay que dictarle leyes morales por vía de controles y cambios externos, o bien que la manifestación propia de lo divino es sólo la luz o la planta, etc.

Sólo por la experiencia, sólo por el camino de la inmanencia fenoménica, se pueden mostrar las unilateralidades de aquellas tesis<sup>49</sup> y llegar, así, al punto de vista filosófico en el cual es realmente posible captar las determinaciones categoriales puras que están a la base de aquellas tesis y de todo lo real<sup>50</sup>.

*Ser y Tiempo*, por su parte, presenta la preparación para la pregunta por el ser. Dicha elaboración requiere ante todo la patentización, la exhibición (*Auslegung*) de la estructura existencial del hombre, cuyo núcleo es la comprensión del ser. A dicho núcleo de comprensión del ser que posee el hombre es a lo que llama Heidegger sin más existencia (*Dasein*)<sup>51</sup>. Y dado que, según Heidegger, el único ente que posee existencia en sentido estricto es el hombre, el hombre en su núcleo de comprensión del

ser no sólo significa que él es la existencia sin más, sino también el existente (*Existierende*)<sup>52</sup> o la existencia existente (*existierenden Dasein*)<sup>53</sup> o el ente existente (*existierendes Seiende*)<sup>54</sup>.

¿Desde dónde comprende el existente el ser? ¿Desde el tiempo? ¿Qué fenómenos muestran que el hombre comprende el ser desde el tiempo? Y si se mostrara que la comprensión del ser es por medio del tiempo, ¿es esto en razón de que el ser mismo es tiempo o es que, como en Kant, el tiempo es la manera fundamental que tiene el existente de comprender lo real?<sup>55</sup>

Que el existente comprende el ser siempre desde el tiempo, se muestra en cuatro fenómenos fundamentales: 1º) el tiempo como criterio de división de la realidad, p. ej., el ser real y caduco y el ser eterno<sup>56</sup>; 2º) el carácter temporal del lenguaje, p. ej., los verbos, los adverbios temporales, etc.<sup>57</sup>; 3º) la conciencia existencial de la muerte<sup>58</sup>; 4º) la conciencia histórica cotidiana y científica<sup>59</sup>.

De estos cuatro fenómenos temporales de la cotidianidad, el decisivo es el de la conciencia de la finitud, pues en ella es donde se halla en su máxima intensidad la comprensión del ser como tiempo. Por esta razón Heidegger dice “que la muerte ... esté proyectada en el ente fundamentalmente ontológico significa en el marco de la tarea de *Ser y Tiempo* ante todo esto: él está en relación con el tiempo ... la muerte es el testimonio más alto y extremo del ser.”<sup>60</sup>

En la medida en que la temporalidad es una estructura implícita y tácita en el existente ya en el lenguaje que usa, en la división que hace de la realidad por regiones, en la conciencia que posee de su finitud y de su historicidad, puede decirse que el tiempo, y junto con él el ser, es algo dado, enviado por el ser mismo<sup>61</sup>.

Así, en ambas obras la remisión a los fenómenos es necesaria e inevitable. Sólo partiendo de ellos puede darse una justificación de derecho, esto es, puede ofrecerse una justificación filosófica al planteo mismo de lo que ambas proponen. Pero además, el recorrido fenoménico de ambas obras muestra cómo es posible instalar el pensar en el ámbito del ser. En este senti-

do, ambas dan cuenta de sí mismas y responden a la exigencia que Kant le colocó a toda metafísica futura, la exigencia de dar cuenta de sí mismas, esto es, la exigencia de mostrar sus propias condiciones de posibilidad<sup>62</sup>.

#### **1. 4 La arquitectónica fundamentalmente tetrádica de *Ser y Tiempo* y de *La Fenomenología del espíritu***

Una convergencia importante de ambas obras es la arquitectónica principalmente tetrádica que es dable advertir en ellas. ¿Esto es una mera exterioridad o responde a algo interno y esencial de cada obra?

*Ser y Tiempo* se divide en cuatro ámbitos, ámbitos en los que se mueve el hombre en su existir: 1º) el ámbito puramente óntico, 2º) el existencial-óntico, 3º) el existencial-ontológico y 4º) el ontológico-existencial. A cada uno de estos ámbitos les corresponde un determinado concepto de mundo<sup>63</sup>, culpa<sup>64</sup>, historia<sup>65</sup> y tiempo<sup>66</sup>.

Los ámbitos óntico y existencial-óntico son el espacio de movimiento del existente en su existir impropio. Los ámbitos existencial-ontológico y ontológico-existencial son el ámbito de vida del existente en su existir propio. ¿En qué se distingue el existir propio del impropio? En el punto de partida que se toma como lugar de orientación de la existencia<sup>67</sup> y, con ello, a la vez un punto de partida temporal distinto.

El existir propio significa que el existente orienta su existencia desde la conciencia de su propia finitud, es decir, el existente existiendo con propiedad orienta su existir a partir de la anticipación (*Vorlaufen*) de su propio fin, el morir<sup>68</sup>. Esta anticipación hacia el propio fin provoca que el existente se retrotraiga (*Zurückkommen, Zurückholen*) a lo que el siempre ya ha sido y constantemente es: su poder existir más propio, sus posibilidades abiertas e indeterminadas y a la vez delimitadas de antemano por el horizonte temporal de su finitud. Tal retraimiento significa para el existente una reapropiación (*Wiederholung*)<sup>69</sup> de su mismidad (*Selbigkeit*)<sup>70</sup>, de su poder existir más propio y, con ello, el existente deja de estar perdido en los distintos

‘ahoras’ de los entes y deja de estar a la espera del éxito o del fracaso del trato con dichos entes como si fuera un éxito o un fracaso de su propia mismidad<sup>71</sup>. Así, con tal reapropiación de sí mismo el existente decide desde sí mismo la orientación de su existir comprendiendo, de este modo, que él abre el instante (*Augenblick*)<sup>72</sup> del campo posible de situaciones fácticas en las que puede y ha decidido encontrarse

El existir impropio, por su parte, implica que el existente toma como punto de partida para orientarse en su existir el fracaso o el éxito de los entes intramundanos con los cuales se ocupa<sup>73</sup>, identificando así su mismidad, su poder existir más propio, sus posibilidades temporales, con el suceder de los entes intramundanos<sup>74</sup>. Así, en el existir impropio el existente vive a la espera (*Gewärtigen*) del éxito o del fracaso del trato que él mismo mantiene con los entes intramundanos que se le van presentificando (*Gegenwärtigen*) en la cotidianidad. De esta forma, existiendo de manera impropia el existente determina su existir no a partir de la conciencia de su propia finitud, no desde una anticipación hacia su propio fin, sino a partir del éxito o fracaso del trato presente que él tiene con los entes intramundanos, lo cual conlleva finalmente un olvido (*Vergessen*)<sup>75</sup> de su mismidad y, con ella, el existente olvida que él no sólo es una temporalidad finita, sino que él es el lugar originario de las decisiones y situaciones que a partir de aquéllas se les han abierto y en las cuales se encuentra.

Anticipación de su propio fin, reapropiación e instante constituyen unitariamente los modos temporales extáticos correspondientes del existir propio<sup>76</sup>, mientras que estar a la espera, olvido y presentación son los modos temporales extáticos correspondientes al existir impropio<sup>77</sup>. Sin embargo, como observa Heidegger, falta a estas triadas extáticas tempóreas el momento que les da unidad, es decir, el cuarto momento fundado primariamente en algunos de los éxtasis temporales<sup>78</sup> que hace que la temporalidad originaria del existente no sea una mera temporalidad extática triádica neutra, sino una unidad-extática triádica impropia y propia respectivamente<sup>79</sup>.

El cuarto momento que hace que los éxtasis temporales triádicos de la temporalidad originaria del existente se vuelvan éxtasis temporales propios (anticipación, reapropiación e instante) es uno de los momentos estructurales del hacerse cargo (*Sorge*): *de antemano para sí mismo (sich-vorweg)*<sup>80</sup>. Finalmente, por el lado del existir impropio, lo que determina que los éxtasis triádicos temporales se determinen como éxtasis temporales impropios (estar a la espera, olvido y presentificación) es otro momento estructural del hacerse cargo, *la caída (Verfallen)*<sup>81</sup>.

Así, en ambos casos, existir propio e impropio, se trata de una estructura cuádruple en varias dimensiones. Por un lado, el existir propio e impropio temporalmente se constituyen con tres éxtasis temporales propios e impropios respectivamente, éxtasis que están unificados desde un cuarto elemento fundado en algunos de los momentos estructurales del hacerse cargo<sup>82</sup>. Por otro lado, toda esta estructura temporal uni-triádica extática propia e impropia constituye el sentido de la estructura formal neutral triple y unitaria de la totalidad del existir del existente: la neutral estructura formal múltiple de existencia (*Existenz*), facticidad (*Faktizität*) y caída (*Verfallen*) en la unidad formal neutral del hacerse cargo (*Sorge*)<sup>83</sup>.

La *Fenomenología del Espíritu* también tiene una arquitectónica fundamentalmente tetrádica<sup>84</sup>, estructura que se ve sólo especulativamente, esto es, viendo a las partes siempre desde el todo ya manifestado<sup>85</sup>. En este sentido, se muestran cuatro miradas especulativas al todo desplegado, dando lugar a que el todo se muestre en su integridad en cuatro modos distintos.

Hegel indica en la introducción del capítulo “religión” que los momentos centrales que constituyen la *Fenomenología* son cuatro: el espíritu, la razón, la autoconciencia y la conciencia<sup>86</sup>.

Hegel, en la introducción al capítulo sobre el espíritu, indica que la conciencia, la autoconciencia y la razón forman juntas “las figuras de la conciencia”<sup>87</sup>, que son abstracciones o momentos de “las figuras del mundo”<sup>88</sup>, las figuras del espíritu histórico efectivamente existente. Frente a aquellas tres “figuras de la conciencia”, todas las cuales son abstracciones del espíritu real

histórico, Hegel indica que hay un último tipo de conciencia, la cuarta, que está a la base de las otras tres: la conciencia propia del espíritu, es decir, la conciencia histórica real o la conciencia del pueblo<sup>89</sup>. En esta mirada especulativa quedan afuera la religión y el saber absoluto, pues ambos no pertenecen a la conciencia del espíritu, sino a su autoconciencia<sup>90</sup>.

En la mirada especulativa anterior quedaban afuera la religión y el espíritu, pero en una mirada especulativa que mira en otra dirección, no hacia la conciencia, sino hacia el saber<sup>91</sup>, aparece la totalidad de la obra ordenada en otro aspecto: figuras de la conciencia, figuras del mundo, religión y saber absoluto<sup>92</sup>.

Finalmente, hay otra mirada especulativa, la del saber que mira el proceso de la experiencia de la conciencia. Desde el punto de vista del saber, se distinguen en el proceso de la experiencia cuatro momentos<sup>93</sup>: la conciencia como 1º conciencia del objeto, 2º conciencia de sí misma, 3º conciencia del saber del objeto, y 4º conciencia del en sí del objeto, es decir, conciencia de la verdad. El proceso dialéctico de la experiencia es un movimiento que implica estos cuatro momentos. La conciencia en su inmediatez tiene dos momentos, conciencia de sí misma y conciencia de su objeto<sup>94</sup>. Pero cuando la conciencia se da cuenta de que su conciencia del objeto ya no condice con lo nuevo que se le aparece, surge en ella una doble distinción necesaria en relación con la conciencia del objeto: la conciencia del en sí del objeto y la conciencia del saber del objeto<sup>95</sup>. Los últimos dos momentos son distinciones que surgen necesariamente en la conciencia para dar cuenta ella misma de por qué su conciencia del objeto ya no corresponde a lo nuevo que se manifiesta. Y con cada nuevo cambio de la conciencia del objeto, también viene un cambio de la conciencia que ella tiene acerca de sí misma, esto es, adviene una nueva conciencia del saber de su objeto.

¿Qué sucede entonces con la triplicidad de momentos de la dialéctica hegeliana? En la *Introducción* de la *Fenomenología* Hegel nos ofrece una explicación. Los cuatro momentos de la experiencia son momentos para el saber especulativo, no para la experiencia misma<sup>96</sup>, pues la experiencia en su experimentar

capta sólo tres momentos: la conciencia de sí, la conciencia del objeto y la conciencia del en sí. Efectivamente, a la conciencia en su experiencia le resulta inadvertida su conciencia de saber sobre el objeto (cuarto momento), pues ella fusiona dicho saber inmediatamente con la aparición del nuevo objeto<sup>97</sup>.

¿Es la explicación anterior admisible para la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia*, donde ya no se trata de la ciencia de la experiencia de la conciencia, sino del saber? Hegel en “la idea absoluta” de la *Lógica del concepto* señala que el proceso de la totalidad abstractamente captada consta de tres momentos, pero concretamente captada de cuatro momentos dinámicos<sup>98</sup>.

Hegel señala que a la visión abstracta se le presenta el todo como triádico porque pasa por alto que el momento dialéctico-negativo, el momento de la diferencia, siempre consta de dos momentos internos, los cuales están en una relación de negatividad recíproca (doble negación), esto es, el momento de la diferencia es una diferencia interna dual<sup>99</sup>. Por tanto, el todo no es meramente la síntesis de algo inmediato y su negación, sino que el todo es la síntesis (momento cuarto) de una diferencia dual que consta de dos términos que tienen entre sí una relación negativa (momentos segundo y tercero, la doble negación), y que como dualidad en conjunto niega a una inmediatez puesta (primer momento)<sup>100</sup>.

Como ha observado Hegel, la idea (la totalidad) en su inmediatez es vida, cuyos cuatro momentos categoriales atraviesan la totalidad de su despliegue de mediaciones: la continuidad inmediata, la aparición de figuras (o división originaria de la continuidad), el proceso de las figuras y el género o vinculación continua y constante de los tres momentos anteriores<sup>101</sup>.

Y en cuanto al conocimiento absoluto que lo absoluto tiene de sí mismo –la idea absoluta en su concreción–, dicho conocimiento no es otra cosa que el despliegue de cuatro momentos<sup>102</sup>: que la razón, sabiendo de sí misma que ella misma se escinde (momento primero) en naturaleza (momento segundo) y espíritu (momento tercero), vuelve a reunirse consigo misma (momento cuarto): “Este es el punto más alto. Este cuarto nivel es, así, el

saber de sí mismo. Esto significa venerar a Dios en el espíritu y en la verdad. Con esto Dios se expresa como algo pensante y sustancial”.<sup>103</sup>.

## **2) *Ser y Tiempo* como inversión y proyecto opuesto a la *Fenomenología del espíritu***

Las convergencias entre ambas obras son notables:

1º) Ambas son la introducción necesaria de un pensar que piensa la totalidad o lo fundamental, a la vez que tienen lugar luego como parte dentro del todo al que introdujeron;

2º) Ambas se proponen recorrer un camino para instalar el pensar en el ser;

3º) Ambas remiten a fenómenos para mostrar cómo es posible instalar el pensar en el ámbito del ser;

4º) Ambas poseen una estructura fundamentalmente tetrádica.

Sin embargo, los caminos se bifurcan y aparece *Ser y Tiempo* como inversión de la *Fenomenología del espíritu*.

En la *Fenomenología* el modo en que se recorre los cuatro grandes momentos de la obra, la conciencia, la autoconciencia, la razón y el espíritu, se caracteriza, al menos, por cuatro puntos:

1º) El camino de la ciencia hacia sí misma es un camino que parte de lo individual (la conciencia), se encuentra con lo intersubjetivo (la autoconciencia), se da cuenta de que pertenece a una totalidad (la razón), sufriendo los fracasos de los que intentan imponer arbitrariamente su pensar, su corazón, su deseo y su acción, y se eleva finalmente a la totalidad cuando se reconcilia con ella (el espíritu). Dicho reconciliarse es saber ahora que la totalidad es lo que permite la realización efectiva de lo que se piensa, se anhela, se desea y se quiere hacer.

Frente a esto, el camino de la analítica existencial es un camino que parte de lo individual, se encuentra con lo intersubjetivo del uno para rechazarlo, vuelve a adentrarse en lo individual mediante la experiencia singularizante de la angustia, y retorna

finalmente a lo intersubjetivo del uno, pero visto ahora desde una individualidad que existe con propiedad porque ha elegido libremente su *destino*<sup>104</sup>. Tal vez dicha individualidad pueda formar parte algún día, aunque no necesariamente, de un “destino común”<sup>105</sup>.

2º) El saber en su devenir consiste en un camino que termina cuando la ciencia llega a sí misma. Como tal camino es de índole fenoménica, dicho camino culmina cuando ya no hay fenomenicidad alguna.

En contraste con lo anterior, el camino que la analítica existencial recorre no es un camino que espera que el fenómeno aparezca para luego ser suprimido y ver su estructura lógica, sino que es un camino que consiste en quedarse en lo que los fenómenos muestran por sí mismos<sup>106</sup>.

3º) El camino de la ciencia hacia sí misma es un camino temporal que culmina cuando el saber logra concebir la eternidad presente que él es, de tal manera que la temporalidad se suprime, siendo ahora un momento de lo eterno.

A diferencia de lo anterior, el camino que recorre la analítica existencial no es un camino fenoménico que llega a un punto donde el tiempo se cancela y se conserva en lo eterno, sino que es uno que nos instala definitivamente en la temporalidad<sup>107</sup>.

4º) El saber en su devenir es un camino que empieza en la experiencia finita y nos instala definitivamente en el saber infinito.

De manera inversa, la analítica existencial transita un camino que comienza en la experiencia y no lleva a ninguna infinitud, sino que nos deja instalados definitivamente en la conciencia de la finitud<sup>108</sup>.

¿A qué se debe que ambas obras atraviesen tantos puntos comunes de manera inversa?

Heidegger mismo ha elaborado en un cuadro las oposiciones entre *Ser y Tiempo* y la *Fenomenología* de la siguiente manera<sup>109</sup>: finitud frente a infinitud, el problema del ser frente al del saber absoluto, verdad y existencia frente a verdad y objetividad, historicidad frente a eternidad, estar arrojado frente a lo

absoluto.

Tales oposiciones es lo que explica la inversión en el modo de transitar el camino de los fenómenos en ambas obras.

### **3) Diferencia radical entre ser y ente (Heidegger) frente a identidad de identidad y diferencia entre ser y ente (Hegel)**

¿Hay una raíz más profunda de esta oposición filosófica entre *Ser y Tiempo* y la *Fenomenología*, esto es, existe una raíz subyacente a la oposición entre la temporalidad finita y la eternidad infinita, la facticidad arrojada en su existir y lo absoluto asumiéndose en su saber, la historicidad finita frente a la eternidad que se asume en su historicidad? Sin duda, el concepto de ser es una de las raíces fundamentales, quizás la fundamental, de la oposición de proyectos entre *Ser y Tiempo* y la *Fenomenología*.

Heidegger ha criticado el concepto de ser al que arriba la *Fenomenología* y constituye el comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Aquí el ser, según Heidegger, está desde el comienzo pensado ya desde el ente, pues las determinaciones del ser, el estar indeterminado (*Unbestimmtheit*) y la inmediatez (*Unmittelbarkeit*), son determinaciones pensadas por contraste con el ente, el cual consiste justamente en estar determinado (*Bestimmtheit*) y en estar mediado (*Mittelbarkeit*): “Un ente para Hegel es algo de alguna forma determinado y mediado. *No* un ente y *nunca* un ente ‘es’ el ser; por tanto el ser es lo no determinado y lo mediato. El ser está pensado como entidad: estar indeterminado y ser inmediato.”<sup>110</sup>.

Según Heidegger, ya al comenzar Hegel su análisis del ser el mismo queda anula bajo otras determinaciones: no se piensa el ser en cuanto ser, sino que se piensa el ser como formando parte ulterior del ente y con todas las determinaciones más concretas que el mismo pueda adquirir. Por tanto, para Heidegger, Hegel ve la diferencia ontológica para luego diluirla.

En la crítica de Heidegger al concepto de ser de Hegel quedan, sin embargo, cuestiones abiertas. ¿No ha desarrollado acaso Hegel una *lógica del ser* (*Seinslogik*), la cual se distingue por sí misma de la *lógica de la esencia* (*Wesenslogik*)? La última

bien podría designarse *lógica del ente*, dado que Hegel define a la lógica objetiva como lógica del *ens*<sup>111</sup>, *ens* que abarca tanto ser (*Sein*) como ente (*Wesen*) en la medida en que la ontología “es la doctrina de las determinaciones abstractas del ente” (*Wesen*)<sup>112</sup>? ¿Por qué Hegel señala en las introducciones de la *Lógica del ser* de 1812 y 1831 que la lógica objetiva del *ens* ocupa expresamente tanto de la naturaleza del ser (*Sein*) como la del *ens* (*Wesen*)?<sup>113</sup> Finalmente ¿por qué Hegel dice que el cuerpo de doctrina de la metafísica tradicional está incorporado íntegramente en la *lógica de la esencia*?<sup>114</sup> ¿Por qué no lo está en la *lógica del ser*?

Los hechos descriptos en las preguntas anteriores indican que Hegel tenía clara conciencia de que la *Lógica del ser* era algo que no se había pensado en la tradición metafísica en forma sistemática, esto es, que la naturaleza del *ens* no tiene una sola dimensión, la del ente, sino dos, la del ser y la esencia, la del ser y ente. Por esto es que W. Jaeschke afirma lo siguiente:

La ‘lógica objetiva’ no sólo entra en lugar de la ‘lógica trascendental’, sino que lo hace precisamente – como esta también – en el lugar de la *metaphysica generalis*, la ontología, la ciencia del *ens*, por tanto, propiamente la ciencia del ‘ente’. ‘El ente’ para Hegel es, sin embargo, ya una determinación mediada; por eso es que la Lógica no puede comenzar con él, sino con el ‘ser’. Pero este ‘ser’ ya no es más por esto el conjunto de todo lo ente, la riqueza efusiva a partir de la cual todo surgiría todo singular por individuación.<sup>115</sup>

Sin embargo, para Hegel las determinaciones ulteriores del ser también son el ser en tanto que él es el comienzo absoluto, pues está conservado en todas las ulteriores determinaciones que lo subordinan a un momento. Por tanto, todas las ulteriores determinaciones que el ser pueda adquirir son el ser mismo en su despliegue íntegro:

... el ser ... es la totalidad universal y substancial

viviente que abarca todo en sí misma. El ser, ante todo 1, como idea inmediata se determina como idea hacia la mediación y aparece ahora 2, como aspecto de la esencia, el ser como existencia y en general como la inmediatez mediada, 3, el ser se reproduce en la idea libre como tal, esto es, como momento del mismo en tanto objetividad del ser en su significado determinado y a la vez más rico. Pero el ser es de la misma manera el fundamento UNIVERSAL, y la idea libre o lo absoluto no es otra cosa que el ser puesto en su total despliegue ...<sup>116</sup>.

De lo anterior se manifiesta que una de las oposiciones fundamentales entre Heidegger y Hegel, que determina luego el carácter opuesto de los proyectos filosóficos, reside en el concepto de ser que está a la base de ambos.

Para Heidegger hay una diferencia radical entre ser y ente, esto es, el ser en cuanto ser es una cosa y el ser en cuanto ente es otra totalmente distinta. Para Hegel, como ya se mostró con anterioridad, el *ens* no sólo posee dos dimensiones, las del ser y la esencia (ente), sino también una identidad de identidad y diferencia, esto es, las determinaciones categoriales de la *lógica del ser* son determinaciones del ser y las de la *lógica de la esencia* (del ente) son propias de la esencia, pero a la vez las de la esencia son también las determinaciones del ser, aunque no directamente, sino por mediación refleja.

Queda aquí abierta la cuestión de si la *lógica del ser* (*Seinslogik*) de Hegel resiste o confirma la crítica de Heidegger al pensar de Hegel respecto del concepto de ser que subyace al sistema: que ella sería una lógica del ser pensada ya desde la lógica del ente. El objetivo de lo último ha sido simplemente explicitar que ambos autores ven dos dimensiones en la naturaleza del *ens*, la del ser (*Sein*) y la del ente o esencia (*Wesen*), y piensan su vinculación de modos muy distintos.

## NOTAS

- <sup>1</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Sein und Zeit*<sup>11</sup>, Max Niemeyer, Tübingen, 1967, pp. 39-40. Las posteriores obras de Heidegger se citan según *Martin Heidegger: Gesamtausgabe* (GA), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1975-2008. Esta obra se citará abreviada como *SuZ*.
- <sup>2</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GA 24), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, pp. 20, 25, 32-33.
- <sup>3</sup> Martin HEIDEGGER, *Wegmarken* (GA 9), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, pp. 20, 25, 32-33. pp. 327-328. Del mismo autor: *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (GA 65), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1989, pp. 63-69; 84-90, 302-305, 446-456; *Besinnung* (GA 66), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1997, pp. 413-417.
- <sup>4</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 12-14. Del mismo autor: *Kant und das Problem der Metaphysik* (GA 3), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 231-246; *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1978, pp. 196-202 (*Leibniz*). Véase también ROSALES, Alberto, *Transzendenz und Differenz*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1970 (*Phaenomenologica* 33), pp. 3-10.
- <sup>5</sup> Cf. William RICHARDSON, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Preface by Martin Heidegger. 2<sup>nd</sup> Ed., Martinus Nijhoff, The Hague, 1967 (*Phaenomenologica* 13): “El pensar del viraje resulta a partir de que he permanecido en la cosa que ‘Ser y tiempo’ piensa, esto es, he preguntado según la dirección que ya está indicada en ‘Ser y tiempo’ (cf. ‘Ser y Tiempo’, p. 39) con el título ‘Tiempo y ser’ (p. XVII). <...> Por esta razón está en la advertencia preliminar de la séptima edición inalterada de ‘Ser y Tiempo’ (1957) la siguiente proposición: ‘El camino incluso hoy es aún necesario si la pregunta por el ser debe mover nuestra existencia.’. Frente a esto el pensar del viraje complementa de un modo decisivo la pregunta de ‘Ser y Tiempo’. (p. XIX).”.

- <sup>6</sup> Cf. HEIDEGGER, *Wegmarken*, pp. 327-328.
- <sup>7</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phenomenologie des Geistes* (GW 9), Meiner, Hamburg, 1980, p. 30 (*PdG*). Las posteriores obras de Hegel también son citadas según la edición crítica *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Gesammelte Werke* (GW) in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften 1968-2008 (desde 1980 editado por Felix Meiner Verlag). La *Phänomenologie des Geistes* se citará abreviada como *PdG*.
- <sup>8</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, p. 30.
- <sup>9</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, p. 24.
- <sup>10</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 24, 29, 61-62.
- <sup>11</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, p. 61.
- <sup>12</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objective Logik (1812-1813)* (GA 11), Meiner, Hamburg, 1978, p. 7. Citaremos el texto de la *GA 11* como *WdL I (1812/1813)*.
- <sup>13</sup> Cf. Walter JAESCHKE, *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003, pp. 180, 197, 263-264, 356-358.
- <sup>14</sup> Cf. Walter JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 180, 197, 263-264, 356-358.
- <sup>15</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)* (GA 13), Meiner, Hamburg, 2001, pp. 34-35 (§ 36); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)* (GA 19), Meiner, Hamburg, 1989, pp. 49-50 (§ 25); *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* (GW 20), Meiner, Hamburg, 1992, pp. 68-69 (§ 25). El número de la edición de la *Enciclopedia* se indicará con su número respecto en superíndice, p. ej., la *Enzyklopädie (1817)* se citará como *Enzyklopädie<sup>1</sup>*.
- <sup>16</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie<sup>1</sup>*, pp. 34-35 (§ 36); *Enzyklopädie<sup>2</sup>*, pp. 49-50 (§ 25); *Enzyklopädie<sup>3</sup>*, pp. 68-69 (§ 25).
- <sup>17</sup> La *Enciclopedia* de Heidelberg, recorre sólo las dos primeras posiciones del pensar frente a la objetividad.
- <sup>18</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL. *Wissenschaft der Logik. Erster*

*Band Die objective Logik (1832)*. Meiner, Hamburg, 1985, pp. 32-33, 54-56. Esta obra se citará abreviada como *WdL I (1832)*.

- <sup>19</sup> Cf. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 197, 263-264, 267.
- <sup>20</sup> Cf. HEGEL, *PdG* p. 430.
- <sup>21</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, p. 430.
- <sup>22</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, p. 430-431.
- <sup>23</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, p. 430.
- <sup>24</sup> Cf. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 180, 197, 263-264, 267. Véase también Jean Pierre LABARRIÈRE, *La fenomenología del espíritu de Hegel*, . Traducción. de Guillermo Hirata, FCE, México, 1985, pp. 36-37, 39, 42-51, 55-56, 260-261; DUQUE, Félix, *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 506-507 (nota 1141), 768-769.
- <sup>25</sup> Cf. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 180, 197, 232-233, 263-264, 267; LABARRIÈRE, *La fenomenología ...*, pp. 36-37, 39, 42-51, 55-56, 260-261; DUQUE, *Historia de ...*, pp. 506-507 (nota 1141), 768-769.
- <sup>26</sup> Cf. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 180, 197, 232-233, 263-264, 267; LABARRIÈRE, *La fenomenología ...*, pp. 36-37, 39, 42-51, 55-56, 260-261; DUQUE, *Historia de ...*, pp. 506-507 (nota 1141), 768-769.
- <sup>27</sup> Cf. HEGEL, *WdL I (1812/1813)*, pp. 15-16, 35-37; *WdL I (1832)*, pp. 32-33, 54-56; *Enzyklopädie<sup>1</sup>*, pp. 34-35 (§ 36); *Enzyklopädie (1830)*, pp. 68-69 (§ 25).
- <sup>28</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie<sup>1</sup>*, pp. 34-35 (§ 36); *Enzyklopädie (1830)*, pp. 68-69 (§ 25), pp. 68-69 (§ 25). Véase también JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 180, 197, 226, 232-233, 263-264, 267; LABARRIÈRE, *La fenomenología ...*, pp. 36-37, 39, 42-51, 55-56, 260-261; DUQUE, *Historia de ...*, pp. 506-507 (nota 1141), 768-769.
- <sup>29</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 430-432; *Enzyklopädie<sup>1</sup>*, pp. 34-35 (§ 36); *Enzyklopädie<sup>3</sup>*, pp. 61-62 (§ 19), pp. 68-69 (§ 25). Véase también JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 180, 197, 226, 232-233, 263-264, 267; LABARRIÈRE, *La fenomenología ...*, pp. 36-37, 39, 42-51, 55-56, 260-261; DUQUE, *Historia de ...*, pp. 506-507 (nota 1141), 768-769.

- <sup>30</sup> JAESCHKE, *Hegel-Handbuch* ..., p. 180.
- <sup>31</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 61-62 (§ 19).
- <sup>32</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*<sup>1</sup>, pp. 34-35 (§ 36); *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 61-62 (§ 19), pp. 68-69 (§ 25).
- <sup>33</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 11-13, 132-133, 135-136, 144-148, 324; *Wegmarken*, pp. 337, 350, 372-375, 377; *Beiträge*, pp. 302-305, 446-456. Véase también Martin Heidegger, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus* (GA 49), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1991, pp. 60-61.
- <sup>34</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 11-13, 132-133, 135-136, 144-148, 324; *Wegmarken*, pp. 337, 350, 372-375, 377; *Beiträge*, pp. 302-305, 446-456; *Die Metaphysik des* ..., pp. 60-61.
- <sup>35</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 11-13, 144-148, 324-325; *Wegmarken*, pp. 337, 350, 377; *Beiträge* ..., pp. 302-305, 446-456; *Die Metaphysik des* ..., pp. 67-70; *Die Grundprobleme* ..., pp. 395-400; Véase también ROSALES, *Transzendenz und* ... , pp. 3-10, 78-81.
- <sup>36</sup> En efecto, la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) que tiene el hombre del ser es a raíz del originario “estar bajo el ser” (*Verstehen, Seinsverstehen*) en que se encuentra el hombre. Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 324-325; *Beiträge* ..., pp. 286-287, 303, 446-456; *Die Grundprobleme* ..., pp. 395-400; *Die Metaphysik des* ..., pp. 41-42, 68-69.
- <sup>37</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 428-429, 432; *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 121-122 (§§ 84-85).
- <sup>38</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, p. 432; *WdL I (1812/1813)*, pp. 35, 47; *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 121-122 (§§ 84-85).
- <sup>39</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjective Logik (1816)* (GW 12), Meiner, Hamburg, 1981 pp. 236, 252-253. Este texto se citará como *WdL II (1816)*.
- <sup>40</sup> HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie*<sup>1</sup>, p. 585 (Zu § 37. 1<sup>er</sup> Erläuterung).
- <sup>41</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie des Geistes* (GA 32), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1980, pp. 47-49, 140-143, 185-188; *Die Metaphysik des* ..., p. 267.
- <sup>42</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie* ..., pp. 47-49,

140-143, 185-188; *Die Metaphysik des ...*, p. 267.

<sup>43</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 25, 433.

<sup>44</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 25, 433.

<sup>45</sup> ¿Y qué sucede con el saber absoluto? La meta de la *Fenomenología* también es el saber absoluto, pero en tanto que éste nos instala en el ser, es decir, nos coloca en el comienzo absoluto del reino de las determinaciones puras en cuanto tales. Por tanto, la meta primordial de la *Fenomenología* es llevar el pensar hasta el comienzo de la ciencia, el ser, siendo éste el qué, el tema de la obra, y constituyendo el saber absoluto el cómo de la misma, esto es, el medio por el cual se alcanza al ser sin su vestimenta fenoménica.

<sup>46</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 28-31, 34-38.

<sup>47</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 24-26, 29-30, 54-55; *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 68-69 (§ 25). Véase también Nicolai HARTMANN, *Die Philosophie des deutschen Idealismus. II Hegel*, Walter de Gruyter, Berlin, 1929, pp. 78-84 (*Hegel*); Heribert BOEDER, *Topologie der Metaphysik*, Alber, Freiburg/München, 1980, pp. 583-584; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 178-180, 197, 263-264.

<sup>48</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 24-26, 29-30, 54-55, 431-432; *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 68-69 (§ 25). Véase también HARTMANN, *Hegel*, pp. 77-84; BOEDER, *Topologie ...*, pp. 583-585; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 179-180, 197, 263-264.

<sup>49</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 54-55, 431-432; *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 68-69 (§ 25). Véase también HARTMANN, *Hegel*, pp. 80-84; BOEDER, *Topologie ...*, pp. 582-584; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 178-180, 197, 263-264.

<sup>50</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 61, 431-432; *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 68-69 (§ 25). Véase también HARTMANN, *Hegel*, pp. 80-84; BOEDER, *Topologie ...*, pp. 582-584; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 178-180, 197, 263-264.

<sup>51</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, p. 11.

<sup>52</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 109, 204, 249, 312, 316, 379, 402, 432, 450; *Die Grundprobleme ...*, pp. 388, 391, 452, 456.

<sup>53</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 26, 66, 247, 289, 359, 377-37, 403, 428.

<sup>54</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, p. 312.

- <sup>55</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 17-19. Heidegger indica sobre este punto lo siguiente: “La pregunta es si el tiempo es de hecho aquello desde lo cual el ser mismo se ha proyectado o bien si el tiempo es aquello desde lo cual nosotros entendemos algo como ‘ser’.”. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme ...*, p. 397.
- <sup>56</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 17-18, 429-230, 435-436; *Die Metaphysik des ...*, pp. 47-55.
- <sup>57</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 119-120, 349-350.
- <sup>58</sup> HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 246-267; *Die Metaphysik des ...*, pp. 55-60.
- <sup>59</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 17-18, pp. 372-397.
- <sup>60</sup> Cf. HEIDEGGER, *Beiträge ...*, p. 284.
- <sup>61</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 17-18; *Wegmarken*, pp. 316, 323-332, 336-337, 372-377; *Beiträge ...*, pp. 282-306, 446-456. Véase también Friedrich-Wilhelm VON HERMANN, *Subjekt und Dasein*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974, pp. 21-24, 26-35; Günther FIGAL, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Hain, 1991, pp. 46-51; Tze-wan Kwan, *Die hermeneutische Phänomenologie und das tautologischen Denken Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1982, pp. 36-46, 67-71.
- <sup>62</sup> Cf. Respecto de *SyTo* y la cuestión de la remisión a los fenómenos como justificación filosófica de su propia posición véase VON HERMANN, *Subjekt und ...*, pp. 21-24, 30-35; FIGAL, *Martin Heidegger ...*, pp. 46-51; Tze-wan Kwan, *Die hermeneutische ...*, pp. 61-65, 77-80. Para esta problemática en la *Fenomenología* véase Adolf PHALÉN, *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie*, Upsala Universität, Upsala, 1912, 78-88, 136-149, 250-262; HARTMANN, *Hegel*, pp. 80-84; BOEDER, *Topologie ...*, pp. 582-584; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 178-180, 197, 263-264., 267.
- <sup>63</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 64-65.
- <sup>64</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 280-289, 295-301
- <sup>65</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 387-397.
- <sup>66</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 17-19, 326-331, 370-372, 406-410, 419-426.

- <sup>67</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 302-206, 325-330, 336-339, 382-386.
- <sup>68</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 305-308, 325-326, 329-330, 384-386.
- <sup>69</sup> Como han observado ya varios traductores, p. ej., W. Richardson, J. Stambaugh, *Wiederholung* significa fundamentalmente en *SyT* no tanto una mera ‘repetición’, sino más bien ‘reapropiación’, (*retrieve, retrieval*), ‘recuperación’ (*bring back, fetch back*). Temáticamente Heidegger usa como equivalente a *Wiederholung* el verbo *Zurückholen* (‘recuperar’, ‘volver a traer’) y *Zurückkommen* (‘retrotraerse’, ‘volver sobre sí’). Gramaticalmente *Wiederholung* como verbo inseparable significa ‘repetición’, como verbo separable ‘recuperación’, ‘reapropiación’. Heidegger utiliza *Wiederholen* como verbo separable (reapropiación) en su tratamiento sistemático y temporal. Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, p. 339; *Die Grundprobleme ...*, p. 407; VON HERMANN, *Subjekt und ...*, Frankfurt am Main, 1985, p. 86.
- <sup>70</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 302-308, 317-318, 328-330, 384-386.
- <sup>71</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, p. 337.
- <sup>72</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 336-339; VON HERMANN, *Subjekt und ...*, pp. 79-88.
- <sup>73</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 336-339, 352-356; VON HERMANN, *Subjekt und ...*, pp. 88-91.
- <sup>74</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 336-339, 352-356; *Die Grundprobleme ...*, pp. 230-231; VON HERMANN, *Subjekt und...*, pp. 88-91.
- <sup>75</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 338-339, 344-345; *Die Grundprobleme ...*, pp. 230-231; VON HERMANN, *Subjekt und ...*, pp. 88-91.
- <sup>76</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 338-339, 344-345, 350, 382-385, 390; *Die Grundprobleme ...*, pp. 405-409; VON HERMANN, *Subjekt und Dasein*, pp. 83-87.
- <sup>77</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 338-339, 344-345, 350; *Die Grundprobleme ...*, pp. 410-412; VON HERMANN, *Subjekt und ...*, pp. 83-84, 88-91.
- <sup>78</sup> Cf. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/1820 in einer Nachschrift. Herausgegeben*

- von Dieter Henrich. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1983, pp. 293-294; *PdG*, pp. 61, 363-366, 422-427; *WdL II (1816)*, pp. 246-247.
- <sup>79</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 328-329, 350, 360, 364-366; *Leibniz*, pp. 254-256, 264-270. VON HERMANN, *Subjekt und ...*, pp. 79-88.
- <sup>80</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 191-194, 325-327; *Die Grundprobleme ...*, pp. 406-409.
- <sup>81</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 195-195, 328, 337, 339, 341, 346-348.
- <sup>82</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 364-365; Véase también VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, pp. 37-38, 83-84.
- <sup>83</sup> Cf. Martin HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 336-339, 350. Véase también VON HERMANN, Friedrich-Wilhelm, *Subjekt und Dasein*, pp. 37-38, 83-84.
- <sup>84</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 61, 363-366, 422-427. Véase también PHALÈN, *Das Erkenntnisproblem ...*, 136-149; Claus-Arthur SCHEIER, *Analytischer Kommentar zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Alber, Freiburg/München, Alber, 1986, pp. 49-50, 55-60, 74-76, 294-297, 524-542, 688-690, 705-706; Vittorio HÖSLE, *Hegels System*, Meiner, Hamburg, 1988, pp. 127-154; LABARRIÈRE, *La Fenomenología ...*, pp. 51-57, 89-95, 139-145; Howard KAINZ, *Hegel's Phenomenology. Part One. Analysis and Commentary*, Ohio University, Ohio, 1988, pp. 27-31, 61-69, 98-116; BOEDER, *Topologie ...*, p. 655;
- <sup>85</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 61, 363-366, 422-427; *WdL II (1816)*, pp. 246-247; *Philosophie des ...*, pp. 293-294.
- <sup>86</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 365-366.
- <sup>87</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 24-25, 61, 340-341.
- <sup>88</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 24-25, 340-341.
- <sup>89</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 239-240.
- <sup>90</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 363-366. 425-426.
- <sup>91</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 238-241, 363-365, 422-427.
- <sup>92</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 238-241, 363-365, 422-427.
- <sup>93</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 59-61. Véase también HARTMANN, *Hegel*, pp. 85-88; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, p. 185;

SCHEIER, *Analytischer ...*, pp. 24-27, 88-92; LABARRIÈRE, *La Fenomenología ...*, pp. 51-57.

<sup>94</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, p. 58.

<sup>95</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, pp. 58-59.

<sup>96</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *PdG*, p. 59. Véase también HARTMANN, *Hegel*, pp. 85-88; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, p. 185; SCHEIER, *Analytischer ...*, pp. 24-27, 88-92; LABARRIÈRE, *La Fenomenología ...*, pp. 51-57.

<sup>97</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, p. 60. Véase también HARTMANN, *Hegel*, pp. 85-88; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, p. 185; SCHEIER, *Analytischer ...*, pp. 24-27, 88-92; LABARRIÈRE, *La Fenomenología ...*, pp. 51-57; HÖSLE, *Hegels System*, pp. 127-133, 144-156.

<sup>98</sup> Cf. HEGEL, *PdG*, pp. 36-38; *WdL II (1816)*, pp. 37-43, 46-48, 91-92. Véase también PHALÈN, *Das Erkenntnisproblem ...*, pp. 136-149; SCHEIER, *Analytischer ...*, pp. 49-50, 55-60, 74-76, 294-297, 524-542, 688-690, 705-706; HÖSLE, *Hegels System*, pp. 127-133, 145-156; BOEDER, *Topologie ...*, p. 655; LABARRIÈRE, *La Fenomenología ...*, pp. 51-57, 89-95, 139-145; KAINZ, *Hegel's Phenomenology I ...*, pp. 27-31, 61-69, 98-116; JAESCHKE, Walter, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 184, 251-252, 471-472.

<sup>99</sup> HEGEL, *PdG*, pp. 59-61; *WdL II (1816)*, pp. 37-43, 46-48, 91-92, 106-109, 187-188, 215-220, 241-243, 245-247; *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 182-184 (§§ 166-168), 194 (§ 184), 220 (§§ 219-220), 230 (§§ 240-242). Véase también PHALÈN, *Das Erkenntnisproblem ...*, pp. 136-149; SCHEIER, *Analytischer ...*, pp. 49-50, 55-60, 74-76, 294-297, 524-542, 688-690, 705-706; HÖSLE, *Hegels System*, pp. 127-154; BOEDER, *Topologie ...*, p. 655; LABARRIÈRE, *La Fenomenología ...*, pp. 51-57, 89-95, 139-145; KAINZ, *Hegel's Phenomenology I ...*, pp. 27-31, 61-69, 98-116; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch ...*, pp. 251-252, 471-472.

<sup>100</sup> HEGEL, *WdL II (1816)*, p. 247. Véase también PHALÈN, *Das Erkenntnisproblem ...*, pp. 136-149; SCHEIER, *Analytischer ...*, pp. 49-50, 55-60, 74-76, 294-297, 524-542, 688-690, 705-706; HÖSLE, *Hegels System*, pp. 127-154; BOEDER, *Topologie ...* p. 655; LABARRIÈRE, *La Fenomenología ...*, pp. 51-57, 89-95, 139-

- 145; KAINZ, *Hegel's Phenomenology I* ..., pp. 27-31, 61-69, 98-116; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch* ..., pp. 251-252, 471-472.
- <sup>101</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 219-221 (§§ 216-222); *PdG*, p. 107. Véase también HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie* ..., pp. 212-213; SCHEIER, *Analytischer* ..., pp. 100-101.
- <sup>102</sup> Cf. HEGEL, G. W. F., *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, pp. 570-571 (§ 577). Véase también HARTMANN, *Hegel*, pp. 146-150, 378-379; HÖSLE, Vittorio, *Hegels* ..., pp. 146-155; JAESCHKE, *Hegel-Handbuch* ..., pp. 251-252, 269-272, 471-472.
- <sup>103</sup> HEGEL, *Philosophie des* ..., pp. 284-285.
- <sup>104</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 384-386.
- <sup>105</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 384-386.
- <sup>106</sup> Cf. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie* ..., pp. 155-160.
- <sup>107</sup> Cf. HEIDEGGER, *SuZ*, pp. 435-436; *Hegels Phänomenologie* ..., pp. 208-211.
- <sup>108</sup> Cf. HEIDEGGER, *Hegels Phänomenologie* ..., pp. 144-146, 208-211.
- <sup>109</sup> Cf. HEIDEGGER, *Die Metaphysik des* ..., p. 267.
- <sup>110</sup> Martin HEIDEGGER, *Hegel* (GA 68), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1993, pp. 19-20.
- <sup>111</sup> Cf. HEGEL, *WdL I (1812/1813)*, pp. 31-32; *WdL I (1832)*, pp. 48-49.
- <sup>112</sup> Cf. HEGEL, *Encyklopädie*<sup>3</sup>, p. 72 (§ 33).
- <sup>113</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, p. 145 (§ 114).
- <sup>114</sup> Cf. HEGEL, *Enzyklopädie*<sup>3</sup>, p. 145 (§ 114).
- <sup>115</sup> Cf. JAESCHKE, *Hegel-Handbuch* ..., p. 233.
- <sup>116</sup> HEGEL, *Enzyklopädie*<sup>1</sup>, p. 585 (Zu § 37. 2<sup>te</sup> Erläuterung).

---

Mateo Dalmaso es Profesor Adjunto de Filosofía de la Religión y Hermeneútica Filosófica en la Universidad Nacional de Cuyo. E-mail: mateodalmaso@hotmail.com

Recibido: 02/12/2007

Aceptado para su publicación: 15/03/2008