

EL CAMINO DE LA EXPERIENCIA. HEIDEGGER COMO INTÉRPRETE DE LA «INTRODUCCIÓN» DE LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Antonella Sorrentino

RESUMEN

Experiencia es la palabra que señala cómo piensa Hegel en su metafísica absoluta el ser del ente. Heidegger, al comentar la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu* ilumina el concepto hegeliano de experiencia a la luz del tono originario de la palabra *Erfahrung*. El término indica el ser de la conciencia absoluta en su carácter fundamental del movimiento. Al tiempo que muestra a Hegel como el pensador de lo absoluto, encuentra en la *Erfahrung* un motivo positivo de afinidad con él.

ABSTRACT

Experience is the word that tells how Hegel, in his absolute metaphysics, thinks the being of the Being. Commenting the *Introduction to the Phenomenology of the spirit* Heidegger illustrates the hegelian concept of experience in the light of the original sound of the word *Erfahrung*. The terms indicates the beings of the absolute conscience in its fundamental character of motion. While showing Hegel as the thinker of the Absolute, Heidegger finds in the *Erfahrung* a positive cause of affinity with him.

1. OBSERVACIONES PRELIMINARES

En el ensayo *Hegels Begriff der Erfahrung*, que se remonta a principios de los años cuarenta (posteriormente publicado en *Holzwege*), Heidegger, con un análisis penetrante y minucioso de la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu*, expuso de modo complejo su propia interpretación de la experiencia en Hegel. Desde el punto de vista temático, esta tardía lectura de la *Fenomenología* se enraiza en otra precedente que había realizado en las lecciones de 1930/31 en las que ya estaba presente la referencia al concepto de *Erfahrung*. En esa interpretación, la *experiencia* dice aquello que es la *fenomenología*: *la esencia de la experiencia es la esencia de la fenomenología*. Pero la relación de Heidegger con Hegel posee un carácter ambivalente que justifica el discurso de una *doble lectura* de Hegel. De un lado, parece encontrar un motivo positivo de afinidad con él y reconocer en su pensamiento posibles pasos audaces que pronto abandona y de los que se retracta. De otro lado, muestra a

Hegel como el pensador que culmina la metafísica occidental para marcar así la distancia en su confrontación¹. Hyppolite ha subrayado con fuerza la duplicidad de la lectura heideggeriana en el ensayo de los *Holzwege*². Según J. Hyppolite «el admirable comentario de la introducción a la *Fenomenología* es, precisamente, la ocasión decisiva para captar» la «extraña semejanza» entre el pensamiento de Heidegger y el de Hegel y, al mismo tiempo, su «diferencia»³. En el comentario, Heidegger deja traslucir la semejanza entre la *Fenomenología del espíritu* y *Ser y Tiempo*, y nos posibilita pensar la sutil diferencia que separa esas dos obras, en virtud de la cual la *Fenomenología* sería «como una imagen, pero una imagen invertida, de lo que será la ontología fundamental de Heidegger»⁴. En este sentido, como había explicado en las lecciones de 1930/31, la *Fenomenología* no sería más que «la ontología fundamental de la ontología absoluta. Cabe decir: de la onto-logía en general» (HGA 32, 204). Por eso, la tarea de la obra sería la fundación de la metafísica que, con Hegel, alcanza su mayor éxito. De ahí que en *Holzwege* «se reencuentre», de un lado, con

¹ La cuestión que plantea el ensayo sobre Hegel de *Sendas perdidas*, y que encuentra diferentes respuestas entre los críticos, es establecer a partir de qué temáticas Heidegger está en condiciones de encontrar una innegable afinidad con Hegel y, en general, de interpretarlo. ¿Descubriría Heidegger en Hegel la temática misma de la *transcendencia* del ser-ahí?, ¿descubriría en él, quizás, un movimiento de auténtica temporalización? Esto es, por ejemplo, lo que sostiene C. MALABOU, «Le négatif de la dialectique entre Hegel et Heidegger: Hyppolite, Koyré, Kojève», *Philosophie*, núm. 52, París, 1996, pp. 37-57 (*vid.* p. 48). Si se sigue este tipo de interpretación —que reconoce la centralidad de la noción heideggeriana de *transcendencia del ser-ahí*— resulta evidente que el horizonte problemático de Heidegger en el ensayo de 1942/43 no cambia sustancialmente respecto a las lecciones de 1929 (cfr. HGA 28, 264, 339, 340), o de las de 1930/31, donde se pregunta si «lo que Hegel expone en la *Fenomenología del espíritu*» no es «la transcendencia oculta, esto es, la finitud» (HGA 32, 92). J. TAMINIAUX, en «Finitude et Absolu. Remarque sur Hegel et Heidegger interprètes de Kant», *Revue Philosophique de Louvain*, 49, 1971, pp. 190-215, destaca como noción central desde la que medir la afinidad y la distancia entre Heidegger y Hegel, no el tema de la transcendencia, sino el de la *diferencia ontológica*. Heidegger apreciaría al joven Hegel porque se le hacía más abierto y próximo a la comprensión de la diferencia ontológica de la cual se habría alejado progresivamente. Se discute si el horizonte interpretativo de Heidegger en el ensayo pudiera identificarse *tout court* con una problemática (la de la transcendencia) que destaca en los años de la elaboración de *Ser y tiempo*, o si esa problemática no retorna más tarde, en los años posteriores a la *Kehre*, donde el tema de la transcendencia pierde centralidad y sufre una radical reelaboración. Ésta es, por ejemplo, la tesis de M. VESPA, *Das Absolute als Phänomen: Heidegger und Hegels Phänomenologie des Geistes*, Freiburg i.B., 1997, que sigue a W. von Herrmann en este punto, y que puede considerarse como una síntesis de la interpretación heideggeriana de Hegel. Recoge tanto el tema de la transcendencia del *Dasein*, como aquello afín a la diferencia ontológica refiriéndose, además, a temáticas propias del pensamiento del Heidegger tardío. Puede plantearse si Heidegger no habría visto en la idea inicial hegeliana de una *Ciencia de la experiencia de la consciencia* una posible aproximación de Hegel hacia la dirección de una ontología fundamental entendida como analítica o metafísica del *Dasein*; un camino que ciertamente quedó interrumpido y que no recorrió Hegel, que en vez de ello se puso en la vía diametralmente opuesta.

² J. HYPPOLITE, «Étude du commentaire de l'introduction à la *Phenomenologie* par Heidegger», en: *Figures de la Pensée philosophique*, Presses Univésitaires de France, París, 1971, II, pp. 625-642.

³ *Ibid.*, p. 627

⁴ *Ibid.*, p. 628,

Hegel y, del otro, se distancie de él, sosteniendo que su pensamiento representa una «época extrema de la metafísica»⁵.

La cuestión de la afinidad en la distancia de Heidegger respecto a Hegel, que emerge del ensayo, podría reformularse si este escrito se entendiera como un ejemplo de «traducción» heideggeriana de un texto metafísico. Heidegger reescribiría en su propio lenguaje el de Hegel (también Hyppolite se pregunta «por qué Heidegger hace hablar a Hegel un lenguaje que no es el suyo») ⁶. El propio Heidegger expresó la necesidad de una «traducción» de las obras fundamentales de la metafísica (HGA 57, 74-76). En el proceso de reescritura y de interpretación de Hegel, intentaría remontarse —retrocediendo y, sobre todo, «descifrando» lo pensado en el texto hegeliano— a aquellas estructuras más originarias y sustentadoras que Hegel, de acuerdo con el pensamiento metafísico, no habría reconocido del todo —o que, más bien, habría encubierto— a pesar de que constituyen el fondo implícito de su pensamiento. Así, el comentario de Heidegger se presenta como una suerte de metatexto o de texto oculto que muestra su trama entre las líneas del de Hegel. De una parte, procediendo paso a paso con Hegel (comenta de cerca cada sección, casi «silabeándolo»), va más allá de él y hace emerger temáticas afines a su propio pensamiento. De otra, lo «sitúa» (entiéndase esto en el sentido heideggeriano de *erörtern*⁷) en la historia de la metafísica.

Desde un punto de vista crítico-filológico, la elección heideggeriana para interpretar el fragmento de la *Einleitung*, que en la *Fenomenología* posee una cierta autonomía —tanto respecto al «Prefacio», como respecto al conjunto de la obra— conlleva alguna dificultad. La tesis de O. Pöggeler es que en el ensayo de *Holzwege*, Heidegger querría explicar la idea de la *Fenomenología del espíritu* con la ayuda de un fragmento que mostraría que la idea inicial de Hegel no era tanto la de una *Fenomenología del espíritu*, sino más bien la de una *Ciencia de la experiencia de la conciencia*⁸, cuyo proyecto originario —sostiene— se transformó paulatinamente de la mano de su autor en el de la *Fenomenología*. El problema del título con el que apareció la *Fenomenología* viene de lejos⁹. Para Pöggeler, todavía en las lecciones de 1930/31 sería evidente que Heideg-

⁵ *Ibid.*, pp. 628, 635 y 641. Para Hyppolite el horizonte interpretativo a partir del que Heidegger se aproxima a Hegel, se hallaría principalmente en aquél de *Ser y tiempo*. El trasfondo de la confrontación con Hegel se encontraría en la temática de la temporalidad e historicidad del ser, de su finitud, de la diferencia ontológica y, en fin, de la concepción heideggeriana epocal del ser, que es tanto manifestación, como substracción y ocultamiento (*ibid.*, p. 627). Reclama con ímpetu la presencia en el ensayo sobre Hegel del tema del olvido metafísico de la diferencia ontológica y muestra que el horizonte interpretativo de Heidegger no sólo es del todo reconducible a la perspectiva de *Ser y tiempo*. Los temas de fondo de la confrontación con Hegel son, más bien, los que se elaboran en los años en torno a, o que siguen inmediatamente a, la redacción de la obra de 1927.

⁶ *Ibid.*, p. 635.

⁷ *Erörtern*, explicar, examinar, discutir, zanjar. Heidegger usa este vocablo en ocasiones como *Er-örtern*, poniendo énfasis en su raíz, que procede de *Ort*, esto es, lugar, situación, punto. [*N. de los T.*]

⁸ Cfr. O. PÖGgeler, «Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes», *Hegel-Studien* 1 (1961), pp. 155-294.

⁹ Algunos de los ejemplares publicados aparecieron con ambos títulos: *Ciencia de la fenomenología del espíritu* y *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. Para una clarificación de la cues-



ger habría creído erróneamente que los dos títulos que aparecían juntos en alguna de las ediciones de la obra hegeliana se habían puesto de hecho uno junto a otro y, por eso, dirían la misma cosa. La cuestión sobre la que Pöggeler invita críticamente a reflexionar es, pues, si Heidegger tuvo suficientemente en cuenta en su interpretación del cambio de título de la *Fenomenología* —central en *Holzwege*— que dicho cambio implica una transformación del plan originario de la obra inicialmente proyectada por Hegel. Si nos atenemos a la *Hegelforschung* hay, además, otro modo posible de distanciarse de esa lectura heideggeriana. H.F. Fulda y D. Henrich cuestionan el estilo de esa interpretación de la *Einleitung*¹⁰ observando que este texto (considerado por Heidegger como «un texto fundamental de la metafísica occidental») no es «un texto fundamental de la filosofía de Hegel, sino un prolegómeno que parte de los prejuicios filosóficos de la época de su composición y que conforme a la idea de la obra impide usar al comienzo de la misma la terminología del propio autor en su significado pleno». Para H.F. Fulda y D. Henrich, «el texto que interpreta Heidegger debería constituir un acceso esotérico a la obra. Informar sobre ella del modo más desenvuelto posible. Ésa es la finalidad que busca del modo más adecuado»¹¹. Por eso, los autores evidencian el carácter *intro-*

ción, cfr. F. NICOLIN, «Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes», *Hegel-Studien*, IV, Bonn, 1967, pp. 113-123. El problema del título de la *Fenomenología* es una cuestión técnico-editorial; un problema de impresión y de edición. Durante el proceso de la impresión de la última página del *Prefacio* (1807) Hegel dio la indicación para el cambio del título *Ciencia de la experiencia de la consciencia*, que había sido impresa así por primera vez, por el título posterior *Ciencia de la fenomenología del espíritu*. Este cambio debería haber sido hecho por el editor. El segundo título, *Ciencia de la fenomenología del espíritu*, aparece por eso impreso al final en la hoja que contiene la corrección a la última página del «Prefacio». La falta de claridad de la indicación del editor y la diferente modalidad técnica de composición por parte de los diversos editores de la *Fenomenología* (según lo cual, a veces por error o por comodidad, no se elimina el primer título sino que se mantiene junto al otro) explican la aparición de diversos ejemplares con rótulos diferentes. Se observa que las dos páginas del título son *Zwischentiteln*, «epígrafes» que habrían debido seguir un título principal (*Primera parte de la ciencia, Fenomenología del espíritu*). Algunos ejemplares que nos han llegado de la *Fenomenología* llevan ambos títulos e invierten el orden del posterior y del principal. En la edición de Lasson de 1921, éste sostiene que Hegel había puesto el título *Ciencia de la experiencia de la consciencia* y que luego había puesto tras él *Ciencia de la fenomenología del espíritu*. Lasson considera la aproximación de los títulos como un deseo de Hegel, y en su edición imprime el título principal y los dos títulos. En la edición de Hoffmeister de 1937 se establece con mayor claridad el hecho de que Hegel habría emprendido un tardío cambio de título. Partiendo de la idea de que Hegel se decidió, durante la impresión de la obra, por el título de *Ciencia de la fenomenología del espíritu*, Hoffmeister estableció que la indicación al editor no fue dada con suficiente claridad ni tampoco seguida, de ahí que ambos se destaquen en la portada. Pero en contraste con su propia tesis, tras el «Prefacio», Hoffmeister sigue publicando el título de *Ciencia de la experiencia de la consciencia*.

¹⁰ Para el significado de la *Einleitung* en el pensamiento hegeliano, cfr: Johann Eduard ERDMANN, *Die Phänomenologie des Geistes, en Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992, pp. 54-63 (especialmente pp. 60-61), y J. LOEWENBERG, «The exoteric approach to Hegel's 'Phenomenology'», en *Mind* XLIII (1934), pp. 424-445 (especialmente, pp. 433-445).

¹¹ H.F. FULDA y D. HENRICH (eds.), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1992; «Vorwort», p. 28 y ss.

ductorio y preliminar del fragmento de la «*Einleitung*»¹² desde el que Heidegger, con su singular «violencia hermenéutica», quiso considerar las principales tesis y palabras de fondo del pensamiento hegeliano. Se puede, además, proponer como hipótesis que en el ensayo de 1942/43 trabaja a la luz de la edición de Hoffmeister en la que quizás encontraría el acicate para una reflexión ulterior sobre el cambio del título. En cualquier caso, como ha observado Pöggeler, Heidegger habría reconocido junto al cambio del título de la obra, el estrecho vínculo del texto de la «Introducción» con el título originario (*Ciencia de la experiencia de la conciencia*). Y no teniendo todavía suficientemente en cuenta el nexo entre el cambio del título y del proyecto de la obra, se habría quedado perplejo y sin respuesta ante la transformación del título¹³. Su interpretación de ese cambio, central en su lectura de la *Einleitung*, es rigurosamente filosófica. En efecto, Heidegger logra responder a este problema partiendo del presupuesto de que el título originario, *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, se adecua a toda la obra. Pero eso no halla ninguna respuesta satisfactoria en Hegel, sino sólo situando el problema dentro del horizonte de la propia pregunta y del planteamiento filosófico propio.

2. ALGUNAS COORDENADAS PARA LA LECTURA HEIDEGGERIANA DE LA «INTRODUCCIÓN»

¿En qué coordenadas sitúa Heidegger su interpretación de la *Einleitung*? ¿Qué pregunta vendría a transformar el texto de Hegel y en qué horizonte de problemas se sitúa? En el ensayo de *Sendas perdidas* se lee:

«*Ciencia de la experiencia de la conciencia*»: así reza el título que pone Hegel en la cabeza de su publicación de la *Fenomenología del espíritu* en el año 1807. La palabra experiencia aparece en cursiva y en medio de las otras dos palabras que componen el título. «La experiencia» nombra aquello que es la «fenomenología». ¿Qué es lo que piensa Hegel cuando usa de manera enfática la palabra «experiencia»? La

¹² Para el significado de la *Einleitung* en el pensamiento hegeliano, cfr: Johann Eduard ERDMANN, *Die Phänomenologie des Geistes*, en *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992; pp. 54-63 (especialmente pp. 60-61) y J. Loewenberg, «The exoteric approach to Hegel's 'Phenomenology'», en *Mind* XLIII (1934), pp. 424-445 (especialmente, pp. 433-445).

¹³ Las observaciones críticas que sostiene O. Pöggeler frente a la *Erläuterung der Einleitung*, se aproximan a las de H.F. Fulda y D. Henrich, elaboradas sobre el ensayo de *Holzwege*. Heidegger carga el texto de Hegel, que tiene un valor totalmente preliminar y preparatorio, de un excesivo valor filosófico, lo impregna de las propias improntas interpretativas. Pöggeler comenta la intención de Heidegger respecto a la «Introducción» al texto de 1942: «en esta introducción Hegel muestra completamente a la comprensión filosófica común qué es lo que pretende hacer [...]. Heidegger debe transformar el carácter preliminar de este discurso introductorio en una absolutización del planteamiento transcendental». Para Pöggeler, Heidegger «atribuye a la 'Introducción' de la ciencia de la experiencia de la conciencia un pensamiento transcendental que de ningún modo pretende Hegel para esta ciencia de la experiencia o fenomenología», O. PÖGgeler, «Hegel und Heidegger über die Negativität», *Hegel-Studien*, 30, 1995, pp. 145-166 (*ibid.*, p. 155).



respuesta nos la da el fragmento con el que comienza la obra tras el *Prefacio* sobre el «sistema de la ciencia» (HGA 5, 515).

Las consideraciones preliminares desarrolladas al comienzo de la conferencia de 1942 clarifican la pregunta que se le hace al texto y la perspectiva desde la que se comenta. Heidegger observa que «sólo con cierta precaución» la reflexión contenida en el fragmento puede ser llamada «Introducción». Este rótulo faltaría en la primera edición de la *Fenomenología*, mientras que en las ediciones de 1832/45 se encontraría explícitamente bajo el título (HGA 68, 65) que Hegel mismo habría establecido antes de su muerte, cuando revisó el texto (HGA 68, 66). En *Holzwege*, Heidegger señala que el fragmento de los 16 párrafos, carente de epígrafe en la edición de 1807, habría sido denominado después como *Einleitung*, aunque sólo en el índice que se añadió a partir de entonces a esta edición. Hegel habría titulado el fragmento *Einleitung* «supuestamente por la presión debida a la necesidad de un título, pues según el asunto el fragmento no es una introducción» (HGA 5, 205, 189). La presencia de la *Einleitung* en la *Fenomenología* es explicada, en la conferencia de 1942, haciendo referencia a la tarea metafísica de la *Fenomenología*, que debe fundar la esencia de lo absoluto y desplegar su absoluta autopresentación, haciendo referencia a la extrema «dificultad» de la obra que, en virtud de su esencia, Hegel habría tenido muy en cuenta. Heidegger habría dicho de la *Fenomenología* que a su modo su autor «conocía bien la unicidad de la tarea de la ‘fenomenología del espíritu’, y no se hacía ilusiones acerca de su dificultad esencial. De otro modo no habría antepuesto una ‘Introducción’ tan singular a esta obra ni a esta ‘Introducción’ le hubiese precedido un ‘Prefacio’ que no tiene parangón en la historia del pensamiento occidental» (HGA 68, 73). Así, en las coordenadas de su lectura de la *Fenomenología*, Heidegger reconoce un carácter *introdutorio* —en sentido lato— o preliminar del breve texto de la *Einleitung* que vincula a la innegable y extremada dificultad de la obra. Aunque, en rigor, en su tesis interpretativa ese breve texto no es una introducción en el sentido usual de la palabra. Y esto porque, para él, no puede darse una introducción desde el pensamiento cotidiano —dirigido al ente— al pensamiento filosófico —dirigido al ser—, en el sentido de un tránsito, sino solamente «el salto (*Sprung*)» y desde el «saltar adentro (*Einsprung*)» (HGA 68, 74). De ahí que una introducción al pensamiento filosófico sólo pueda servir para «no tomar de manera demasiado limitada el impulso para el salto» (*ibid.*). Una «introducción» a la filosofía «debe entenderse todavía con aquello que no-está-dentro y remitirse a *su* horizonte de comprensión. Con esto la ‘introducción’ procede siempre necesariamente contra su propia intención. No obstante, ésta no debe ser inútil como preparación del salto en el pensamiento que piensa el ser del ente» (*ibid.*). El salto en la filosofía que es demandado por la metafísica absoluta de Hegel y por el Idealismo alemán es, sin embargo, del todo singular ya que tal metafísica requiere pensar el ser del ente no sólo en cuanto absoluto, sino de modo absoluto: «aquí se demanda un salto con el que todavía se debe saltar más allá de sí mismo: el absoluto saltar dentro de lo absoluto. La presentación de la *Fenomenología del espíritu* se atreve a consumir este saltar adentro» (*ibid.*).

Por eso, en la interpretación de 1942, Heidegger elige para clarificar qué es la *Fenomenología del espíritu* tomar explícitamente como «ayuda» la *Einleitung* que



ofrecería el propio Hegel (*ibid.*). Según la lectura heideggeriana, es un texto que prepara el salto absoluto en lo absoluto, un salto en el que concluye la *Fenomenología*. No obstante, acentúa enfáticamente la tesis según la cual el texto de la *Einleitung* no es, en sentido estricto, una introducción, y, por eso, la incluye en el círculo de la obra. De manera distinta a las lecciones de 1930/31, que iniciaba sin tener en cuenta la *Einleitung* y la *Vorrede*, sostiene ahora que la obra de Hegel comienza con la mencionada introducción. En la *Fenomenología* nos movemos siempre en la dimensión de la *parausía* (el ser junto a nosotros de lo absoluto) que Hegel antes había dejado —y que aparece como de paso en una frase secundaria— en el primer *Abschnitt* de la *Einleitung*. Esta frase secundaria, al final de la obra, se convierte en una frase principal en la que el «junto a nosotros» de lo absoluto se transforma en «no sin nosotros». De ese modo se cierra el círculo de la obra. La *Einleitung* es, pues, reincluida en el círculo de la *Fenomenología* y reaparece en la dimensión de la *parausía* (el ser junto a nosotros de lo absoluto), que *no puede venir de lo exterior*, porque «nosotros» estamos ya en ella:

El fragmento de los dieciséis párrafos no es una introducción, porque no puede serlo... No existe introducción alguna a la *Fenomenología*... La *Fenomenología del espíritu* es la *parausía* de lo absoluto. La *parausía* es el ser del ente. Para el hombre no hay introducción alguna en el ser del ente [...] estamos ya en la *parausía*. Nunca podemos introducirnos en ella desde cualquier otro lugar (HGA 5, 205, 187).

En el ensayo de *Sendas perdidas*, Heidegger vincula la *Einleitung* al primer título que Hegel había antepuesto a la *Fenomenología del espíritu*, *Ciencia de la experiencia de la consciencia*. La *Einleitung* es un fragmento que explica un título que después Hegel, mientras la *Fenomenología* aún estaba en imprenta, decide suprimir. Y aunque se suprime el título originario, el fragmento que lo explicaba habría permanecido. En el texto de 1942, Heidegger subraya enfáticamente que la página del título que se encontraba en algunos ejemplares de la *Fenomenología* es «una página que da título a toda la obra» (HGA 68, 65). Afirmar sobre el breve texto de Hegel que «en todo caso debemos considerar preliminarmente estas pocas páginas por aquello que necesita comprenderse y reconocerse. Es, en efecto, la explicación del título que se halla *delante* de toda la obra y que reza: *Ciencia de la experiencia de la conciencia*». De ahí que, para Heidegger, en las ediciones de la *Fenomenología* que no llevan ese título, la *Einleitung* relacionada con ella queda sin «la indicación explícita de aquello sobre lo que habla» (HGA 68, 745). Por tanto, su tesis es que «la *Introducción* expone *por qué* es necesaria la *Ciencia de la experiencia de la conciencia* y qué es ella misma a partir del fundamento de su propia necesidad» (HGA 68, 75). De un modo que no deja de ser problemático desde una perspectiva estrictamente filológica, Heidegger propone aproximar los dos *Zwischentiteln* de la *Fenomenología del espíritu*. De esa aproximación obtiene la siguiente ecuación: la «fenomenología del espíritu» es «la experiencia de la consciencia» (*ibid.*). De ahí que explicar la *Fenomenología del espíritu* sobre la base de la «Introducción» signifique mostrar qué piensa Hegel cuando habla de experiencia en el ámbito de la metafísica absoluta y de la «especulación» (*ibid.*). Otra coordinada para la lectura heideggeriana de la



Einleitung viene dada por el particular significado que Heidegger entrevé en la palabra «consciencia» que aparece en el título *Ciencia de la experiencia de la consciencia*. En la palabra «consciencia» estaría contenida la indicación del lugar que Hegel ocupa en el ámbito de la metafísica moderna y que se impone a partir de Descartes. Y esa palabra tiene un significado ontológico:

La consciencia [*Bewusst-sein*] es ahora la esencia del ser del ente. Todo el ser es objetividad de la «consciencia». Por tanto, cuando Hegel intitula por un momento esta obra *Ciencia de la experiencia de la consciencia*, en la cual se consuma la metafísica moderna, no debemos dejar de tomar en consideración la claridad de este momento, sino que a partir de ello debemos explicar la obra.

La verdadera pregunta a la que debe dar una respuesta la interpretación heideggeriana de la *Einleitung* apunta a la noción de *experiencia*: ¿qué significa *experiencia* en el ámbito de la metafísica absoluta? (HGA 68, 78). En su interpretación, *experiencia* es el término que dice cómo Hegel piensa el ser del ente.

3. LA LECTURA HEIDEGGERIANA DE LA ERFAHRUNG

En el comentario del decimocuarto *Abschnitt* se toca el verdadero núcleo de la interpretación heideggeriana de la *Einleitung*. Allí, Hegel define la experiencia como sigue: «este movimiento dialéctico que la consciencia ejercita en ella misma, tanto sobre su saber como sobre su objeto, en la medida en cuanto de él surge para ella el nuevo y verdadero objeto, es propiamente aquello que denominamos experiencia»¹⁴. Al interpretar el significado del concepto hegeliano de experiencia, Heidegger niega que la palabra experiencia pueda significar una modalidad del conocer, entendido simplemente como un comportamiento propio del hombre (HGA 5 y HGA 68, 109). Excluye, además, que la experiencia en Hegel signifique algo así como la *empíria* de la que habla Aristóteles o que posea el sentido filosófico kantiano (HGA 68, 101, 106-108), en cuanto que ambas requerirían una referencia privilegiada al ente. La noción de experiencia en Hegel tampoco posee el significado que comúnmente se atribuye a este término. «¿Qué denomina Hegel con la palabra experiencia? Denomina al ser del ente» (HGA 5, 180; 164). En este sentido, el concepto hegeliano de experiencia es rigurosamente «ontológico» (HGA 68, 102). Experiencia, en la metafísica absoluta de Hegel, nombra al ser del ente que es la consciencia. La palabra experiencia es una «palabra del ser» (HGA 5, 180, 164). Nombra «un *ser*, es decir, el ser de lo absoluto que aparece, cuya esencia se funda en el autoaparecerse incondicionado» (HGA 68, 103). De ahí que la experiencia indique el ser del ente, de la consciencia que «es como el ente que ella es, el saber aparente. Con el término experiencia Hegel

¹⁴ G.W.F HEGEL, *Gesammelte Werke*, vol. 9, Hamburg, Meiner Verlag, 1980, p. 66.

nombra lo aparente en tanto que aparente, el $\text{ov } \eta \text{ ov} \dots$ La experiencia nombra la subjetividad del sujeto. Experiencia dice qué cosa significa el 'ser' en la palabra ser-consciente [*Bewusst-sein*]... La esencia del aparecer es la experiencia» (HGA 5, 180, 164).

A partir del término *Erfahrung*, la lectura heideggeriana destaca el significado de *Fahren* (viajar, ir). Por eso escribe también *Er-fahrung*. La experiencia indica siempre un movimiento, un ir haciendo el camino. Según lo explicado en *Holzwege*, la *Erfahrung* denomina el ser de la consciencia cuya naturaleza ha clarificado Heidegger en el comentario de las «tres frases» sobre la consciencia. Como estaba inmerso en el curso del comentario al texto de Hegel ha puesto en evidencia «tres frases» que aclaran el ser de la consciencia en Hegel, traduciéndola a términos propios. Ha leído conjuntamente la consciencia óptica-preontológica (consciencia natural) y la consciencia ontológica (saber real) y relacionado, a la vez, al ente y al ser. La «consciencia natural», que experimenta en la fenomenología, se relaciona con el ente pero ya ha comprendido el ser. Está envuelta en el movimiento del escepticismo que se consume. La *skepsis*, como «puro estar a la vista», que para Heidegger es todavía «nuestra unión» (la unión del «nosotros» que consume el camino fenomenológico), y que es la vuelta al ser, efectúa siempre para la consciencia natural el «dirigir de la mirada» (del ente al ser). Y ello según una movilidad que es íntima de la consciencia misma en cuanto ella «es por ella misma su concepto». O sea, en la lectura de Heidegger, no sólo es consciencia natural (óptica), sino también saber real (ontológica). Cada una de las tres frases que explican el ser de la consciencia es ambigua, porque la consciencia es y no es su concepto; porque se da y no se da la medida; porque prueba y, al mismo tiempo, no se prueba a sí misma. Esta ambigüedad se halla ligada a la relación de la consciencia natural, en tanto que saber óptico-preontológico y saber real, *skepsis*, saber ontológico, que constituyen conjuntamente la esencia unitaria de la consciencia. Heidegger expresa el carácter esencialmente doble de la consciencia, diciendo que ella *es ya aquello que aún no es*. El ser de la consciencia es *ponerse en camino hacia lo que ella ya es y, a la vez, hacia lo que ella misma aún no es*. En este sentido, el ser de la consciencia es *Erfahrung*: «el ser de la consciencia consiste en el moverse poniéndose en camino. El ser que Hegel piensa como experiencia tiene el carácter fundamental del movimiento» (HGA 5, 182, 166). Por eso, la experiencia es un movimiento que Hegel concibe como *dialéctico*. La tesis de Heidegger es que Hegel no comprendía «la experiencia dialécticamente», sino que en vez de ello pensó «lo dialéctico a partir de la esencia de la experiencia», lo que es la entidad del ente¹⁵.

Heidegger remite el carácter dialéctico del movimiento de la experiencia al aspecto «dialógico» propio de la consciencia. La consciencia es el «diálogo» entre el saber óptico-preontológico —el saber natural— y el saber ontológico

¹⁵ Este momento de la interpretación heideggeriana será recibido de manera muy positiva por GADAMER en *Verdad y método*.



—saber real— (HGA 5, 183, 166). Como tal diálogo, en el que la consciencia «se atribuye su verdad», ella atraviesa el ámbito interno de sus figuras. El movimiento de la consciencia es dialéctico, pues es un diálogo «entre» (en griego: *dia*). La consciencia es, pues, un diálogo «entre» la consciencia natural y el saber real, en la que ella pasa «a través» (*dia*) de sus figuras y se repliega completamente en su esencia, llevándola a la apariencia (en el sentido griego del *logos* y del *leghein*, ya como replegar, ya como aparecer, *apophainesthai*). Pensado desde el aspecto dialógico de la consciencia, «lo dialéctico pertenece al ser en cuanto modalidad del aparecer, que se despliega como entidad de lo ente desde la presencia» (HGA 5, 184, 169). En la *Erläuterung der «Einleitung»*, Heidegger aclara el carácter dialéctico del movimiento de la consciencia en términos análogos a las observaciones contenidas en *Holzwege*. La consciencia es «en sí misma un enfrentamiento consigo misma» (HGA 68, 94). Ella se da al mismo tiempo la medida y se prueba; es «*Maßstab bildend und prüfend zugleich*» (*ibid.*). La consciencia es *Auseinandersetzung* en un doble sentido: de un lado, «está en lucha, se examina, descompone y despliega a sí misma, se encuentra en litigio consigo misma», y, del otro, en este diálogo en conflicto consigo misma se expone en aquello que es, se revela en su verdad y se repliega unitariamente en su propia esencia (HGA 68, 94). Por tanto, para Heidegger, el movimiento de la consciencia es dialéctico en múltiples sentidos: es diálogo, conflicto, travesía, repliegue y llevar a la apariencia.

Como concepto «ontológico», el concepto hegeliano de experiencia tiene para Heidegger un carácter «transcendental». En la *Erläuterung* se repite que la experiencia en Hegel es «experiencia transcendental» (HGA 68, 113, 114). El momento decisivo de la experiencia es *el surgir a la consciencia el objeto verdaderamente nuevo* (HGA 5, 185, 168) o, como incluso expresa Heidegger, la experiencia es «el dejar brotar transcendental del nuevo objeto verdadero». Es el «alcanzar transcendental de la objetividad del objeto» (HGA 68, 114, 112). Heidegger interpreta el «nuevo objeto verdadero», del que habla Hegel, en el sentido de la «objetividad». Por ello define la experiencia como «transcendental». La expresión transcendental es asumida por Heidegger en un sentido que pretende kantiano. Y transcendental en Kant es aquel conocimiento que se pregunta por las «condiciones de posibilidad del objeto de la experiencia» y, por eso, según la lectura heideggeriana, aquel conocimiento que se dirige a la objetividad del objeto. Por eso, transcendental es la «consciencia ontológica» (HGA 68, 112). En Hegel, pues, la experiencia es consciencia ontológica. Y es transcendental, en tanto que deja brotar «la objetividad del objeto». Y la objetividad es el nuevo objeto verdadero (HGA 68, 114). Además, Heidegger ilumina el nexo entre «experiencia transcendental» e «incondicionalidad» de la consciencia que caracteriza la metafísica absoluta de Hegel y, en general, del Idealismo alemán, en el paso que éste consumó más allá de Kant. La experiencia transcendental, como el dejar surgir el nuevo objeto verdadero, es referida a la consciencia en tanto «infinita» e «incondicionada» (HGA 68, 114). Es decir, para Heidegger, el «nuevo objeto transcendental» que la experiencia deja brotar no es otro que «la autoconsciencia en cuanto tal» que constituye la esencia de la consciencia. En la experiencia de la consciencia lo que es traído y aparece es la verdad incondicionada de la consciencia. En otras palabras, aquello a partir de lo cual



es pensada la experiencia. Y lo que ella consigue hacer aparecer es lo absoluto, lo incondicionado (HGA 68, 115). El nuevo objeto que surge de la conciencia es la verdad de la consciencia misma (HGA 5, 185, 168)¹⁶.

Partiendo de la palabra experiencia, Heidegger observa que la experiencia se refiere a la esencial *movilidad* de la consciencia. «El experimentar [*erfahren*] es el modo en el que la consciencia en cuanto tal se pone en camino [*auffährt*] hacia el propio concepto que en verdad es» (*ibid.*). De ahí que la consciencia sea descrita como un movimiento de salida, en el que se dirige, poniéndose en camino, hacia aquello que ya es (pero que no es propiamente aún). Poniéndose en camino, yendo, la consciencia trata de alcanzar y de aferrar hasta el fondo la propia verdad. En el transcurso y en el camino de la experiencia, la consciencia alcanza tal verdad y, en cuanto es saber aparente, lo que se alcanza es el aparecer. En el viaje de la experiencia la consciencia logra «en el aparecer de la apariencia misma» (*ibid.*). Heidegger explica el concepto filosófico hegeliano de *Erfahrung*, atendiendo a las múltiples acepciones de la palabra alemana y, en particular, atendiendo a su significado originario. *Erfahren*, experimentar, significa sobre todo *fahren*, viajar, andar, en los siguientes sentidos: 1. como *ziehen*, caminar, ir hacia, dirigirse, moverse en dirección hacia 2. como *langen nach*, esto es, tratar de alcanzar, tratar de coger, 3. como *geleitendes Gelangen zu*, alcanzar algo dirigidamente. Todas estas resonancias diferentes que lee en la *Erfahrung*, las compendia en la frase en la que expone que la experiencia es «*das auslangend-erlangende Gelang*» (en la traducción francesa: «le *parcourir qui s'élance jusqu'à ce qui est à atteindre*»¹⁷). Según esa frase, la experiencia que piensa Hegel es, para Heidegger, un alcanzar, una arribar, un lograr, que trata de conseguir, de obtener saliendo, poniéndose en camino y llegando hasta el final. Poniendo de relieve el significado de *fahren*, viajar, en el verbo *erfahren* y en el término *Er-fahrung*, y destacando la conexión entre los términos *erfahren* y *erlangen* o, en general, la conexión entre *erfahren* y las variaciones del verbo *langen* (*auslangen*, *erlangen*, *gelangen*), Heidegger atiende a la etimología de la palabra. Si se da un rápido vistazo al diccionario de los hermanos Grimm, tan familiar para Heidegger, se percibirá que *erfahren* deriva del alemán medio *ervarn* que significa originariamente *reisend erkunden*¹⁸ («explorar», «indagar viajando»), cuya raíz procede del verbo *fahren*. *Erfahren* deriva del alto alemán *arfaran*, *irfaran*, *faran*. *Faran* significa «ir», «recorrer». *Arfaran* significa «alcanzar algo yendo», *im gehen erreichen*, *gelangen*, *endlich überhaupt erlangen*, *erreichen*¹⁹. Heidegger, en *De camino al lenguaje*, recor-

¹⁶ Cfr., Dietmar KÖHLER, «Hegel als Transzendentalphilosoph? Zu Heideggers 'Phänomenologie'-Deutung von 1942», en *Hegel Studien*, o 2, Bonn, 1997, pp123-136; crítica la lectura de Hegel como filósofo «trascendental».

¹⁷ *Chemins qui ne mènent nulle part*, Gallimard, París, traducción del alemán de W. Brokeimer, p. 154.

¹⁸ F. KLUGE, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, Walter de Gruyter & Co., Berlin/Leipzig, 1937, p. 136.

¹⁹ J. y W. GRIMM, *Deutsches Wörterbuch*, vol. 3, S. Hirzel, Leipzig, 1862, p. 788.



dará el significado de *erfahren* como alcanzar algo yendo; mientras que en la explicación de la *Einleitung* de 1942 recuerda expresamente que *erfahren* significa vagar (*pervagari*), ponderar, *wägen* (*librare*), que está en relación con *bewegen*, conforme a la etimología de la palabra²⁰.

Originariamente en alemán *erfahren* podía significar «indagar», «buscar», y frecuentemente se encontraba en conexión con verbos que indican un movimiento. De ahí, que significara «andar buscando», «ponerse en camino hacia». Se decía, por ejemplo, «*gehe hin und erfähr mir das*» (ve y experimentame esto)²¹. *Erfahren* podía así querer decir simplemente «dar una vuelta», «viajar» (*durchlaufen, percurrere, perreare*)²²; o también «alcanzar», «llegar a lograr»²³. Con el nombre de *Erfahrung* se alcanza el sentido originario de *erfahren* (*peragratio, pervagatio*). Aunque la palabra también quiere decir «indagar», «buscar», *inquisitio, Erforschung*²⁴. Heidegger interpreta filosóficamente el significado hegeliano del concepto de experiencia, y hace referencia al alemán y a la pérdida del significado de la palabra. En la palabra *Erfahrung*, que toma del texto de Hegel, pretende hacer resonar su tono de fondo, su timbre originario. A partir del sonido originario de la palabra, que remite sobre todo a andar, a viajar, a atravesar, y a recorrer caminando —y, precisamente, a aquel andar que es un obtener, un conseguir andando, un alcanzar en el recorrido— Heidegger lee todo el texto de Hegel, que sitúa a la luz del sonido originario del término *Erfahrung*. Este término, que considera con tanta minuciosidad lingüística, adquiere desde el punto de vista teórico un amplísimo valor respecto al conjunto de su interpretación de Hegel. Experiencia es el nombre con el que, según él, se debe pensar el ser de la consciencia en la metafísica de Hegel. La experiencia nombra el ser del ente «en el sentido del sujeto absoluto». También identifica la experiencia con la *parousía* de lo absoluto y enfatiza todos los caracteres que la refieren a la presencia y al aparecer: «la experiencia es un modo de la presencia, esto es, del ser» (HGA 5, 185, 169). La palabra *Erfahrung* adquiere tal amplitud de significados, que se convierte en la palabra desde la que se puede entender el sentido de toda la metafísica hegeliana. Por eso, para Heidegger, *Erfahrung* es la palabra de Hegel que nos dice cómo éste piensa el ser en su metafísica de lo absoluto con la que consuma por primera vez la filosofía occidental.

En síntesis, en la *Erläuterung der Einleitung*, Heidegger clarifica el concepto hegeliano de experiencia registrando separadamente cómo de manera «aparentemente externa» deben ser aún pensados unitariamente algunos momentos de la esencia de la experiencia. Según estos momentos esenciales, la experiencia viene caracterizada como un recorrido *Gang*, como un examen *Priüfung*, como *Durchmachen* (término para el cual Heidegger hace valer diversos significados), como dolor,

²⁰ *Ibid.*, p. 788 y ss.

²¹ Éste es el cuarto significado que dieron los hermanos Grimm, *op. cit.*, p. 789.

²² Éste es el tercer significado dado por los hermanos Grimm, *op. cit.*, p. 788.

²³ *Ibid.*, p. 788 y ss.

²⁴ *Ibid.*, p. 793.

como trabajo, y como adquirir conocimiento y tener noticia (*Kenntnisnahme*, *Kundnahme*) (HGA 68, 103). Interpreta el primer carácter de la experiencia según el cual es un recorrido, un andar, *Gang*, del siguiente modo:

La experiencia es un viajar (*pervagari*), que atraviesa totalmente un «camino»... El camino es un recorrido en el doble sentido del ir (camino a través de una región) y del pasaje que atraviesa [...] en el recorrido, en tanto que andar, el recorrido, en tanto ir es, sobre todo, ex-perimentar viajando. Esto es, un atravesar caminando, lo que quiere decir que eso sucede de modo tal que lo revelado pueda mostrarse. Lo que surge en este andar y en el tránsito del pasar es la consciencia como re-presentar (HGA 68, 101).

El segundo momento esencial de la experiencia consiste en ser un examinar, un «probar», que la consciencia examina respecto de lo que es su esencia. La experiencia, que es ontológica y transcendental, es mensurar y ponderar, *Messen* y *Wägen* (*liberare*). La experiencia es *durchmachen* según un doble sentido. De un lado, en el sentido de «soportar y sufrir la violencia que se hace valer en la consciencia de su propia esencia absoluta. El atravesar que soporta, [*durchmachen*], es el ser desgarrado en la altura esencial de su oculta elevación incondicionada». También la experiencia es *durchmachen* en el sentido de atravesar que consuma y reconcilia. Y lo es no sólo como sufrir y soportar una violencia que proviene de la esencia misma de la consciencia, sino que también lo es en el segundo sentido de «reconciliar, de pasar a través del cumplimiento de los grados y de las figuras del ser de la consciencia, predeterminadas a partir de aquella elevación» (HGA 68, 102) Según este doble sentido, la experiencia de la consciencia es «pasaje a través de la triple *Aufhebung*» y, de ahí, siempre también un «constante renunciar a lo que presuntamente se ha alcanzado» (HGA 68, 102). En la *Erläuterung der Einleitung* Heidegger clarifica como otro momento esencial de la experiencia su carácter negativo. Es esencialmente «dolorosa», y Hegel piensa metafísicamente el dolor como un modo de la consciencia. La experiencia de la consciencia es siempre «'mala' experiencia, en la que aquello que de vez en vez es sabido se muestra otro, de otro modo a como había aparecido». La experiencia es «el dolor transcendental de la consciencia» (HGA 68, 103). Otro momento esencial de la experiencia lo caracteriza como «trabajo del concepto», en tanto que la experiencia es el traerse, trabajando, de la consciencia en su completud incondicionada de la verdad del autocomprenderse. Para Heidegger, es «trabajo transcendental de la consciencia que se obtiene trabajando al servicio de la violencia incondicionada de lo absoluto» (*ibid.*). También la experiencia es esencialmente «tomar consciencia» y «tener noticia»; es alcanzar de una vez una figura de la consciencia. En tanto que lograr, *erlangen*, es el desarrollo de la consciencia en la verdad de su ser. Ella no es un modo del conocer, sino un ser, el ser de la absoluta apariencia (*ibid.*).

En la lectura del decimoquinto párrafo, Heidegger explica en sus propios términos en qué sentido al comienzo de ese fragmento se hacía referencia a una distinción entre lo que comúnmente se llama experiencia y lo que, en cambio, es la experiencia de la consciencia. Interpreta la experiencia como experiencia transcen-



dental, pues ella deja surgir el nuevo objeto verdadero, o bien, la objetividad del objeto que no es otra cosa que la verdad de la consciencia, la autoconsciencia absoluta incondicionada:

Hegel se vale de la «experiencia» como nombre para el «conocer» incondicionado trascendental. Y esta especie de experiencia se distinguirá esencialmente de la experiencia comúnmente considerada. Hace expresa referencia [...] de una tal diferencia para introducir [...] la determinación de la esencia de la experiencia que trata de captar su núcleo íntimo (HGA 68, 115).

Para Heidegger, este «núcleo íntimo» de la esencia de la experiencia, su decisivo «carácter de fondo», consiste en el carácter por el cual la experiencia es esencialmente «la inversión de la consciencia». La diferencia entre la experiencia común y la de la consciencia consiste en el hecho de que «la sola experiencia se dirige al ente». En ella no hacemos experiencia²⁵ de un primer objeto hacia otro. La experiencia de la no verdad del primer objeto se hace sobre el segundo, que se confronta con aquél, al igual que cualquier cosa que se encuentra o que simplemente se adquiere (HGA 68, 116; HGA 5 187). El saber del primer objeto es corregido por el saber del segundo sobre el que se hace la experiencia. Según el sentido común, la experiencia es un tránsito de un objeto a otro. Se dirige constantemente a los objetos en cuyo ámbito se mueve, yendo de uno a otro (HGA 68, 116). En aquella experiencia que la consciencia misma es, las cosas son —más bien— «a la inversa» (HGA 5, 187, 170). El tránsito no lo es de un primer objeto hacia otro, sino del primero a su objetividad (*ibid.*). Por eso, la experiencia no se hace sobre otro objeto, sino sobre el primero, sobre el cual la experiencia deja surgir el nuevo objeto, esto es, la objetividad (HGA 5, 188; 170). La experiencia «trae a la vista y visiona la objetividad del objeto» (HGA 68, 117).

Lo que el primer objeto es, lo que nosotros esperamos de él en cuanto objeto, su objetividad, no se muestra aquí sobre *otro* objeto, sino propiamente sobre este primero y sólo desde él [...] Lo es-peramos [*er-fahren*], pasamos, por así decirlo, a través de él. Y así, lo que esperamos, la experiencia que hacemos, se muestra de tal modo sobre el primero que él mismo deviene otro. Es decir, emerge en su objetividad (HGA 68, 117).

En la experiencia, entendida en este sentido, la consciencia se invierte. Y Heidegger interpreta esta inversión de la consciencia como un poner la mirada 'cabeza abajo'; un presentarse tras la consciencia, pasando de la mirada dirigida hacia el ente a la mirada que mira más bien al ser:

²⁵ La expresión «hacer una experiencia», inusual en nuestro idioma (en el cual las experiencias se *tienen*), recoge el sentido del alemán (*eine Erfahrung machen*) y el italiano (*facere una esperienza*) y, en concreto, subraya la función filosófica que tal expresión tiene en el uso que Heidegger y la autora hacen de ella. [*N. de los T.*]

En cuanto hace su aparición la manifestación de lo que se manifiesta, la consciencia ha abandonado hasta cierto punto el representar común y si se invierte, se vuelve, de lo que se manifiesta a la manifestación (HGA 5, 188, 173).

Un elemento característico de la lectura heideggeriana consiste en la identificación de la «inversión» y de «nuestra aportación», mencionada por Hegel. Heidegger sostiene que la «inversión» de la consciencia es nuestra aportación, y clarifica el sentido del «nosotros» como el de aquellos que miran anticipadamente (según el significado de la *skepsis*) hacia el ser del ente, que miran a la manifestación de lo que se manifiesta y que se han anticipado a la vista de la absolutez de lo absoluto (HGA 5 188, 171). Si la consciencia natural no se dirige ya al ser que ella debe representar, en la inversión de la consciencia «nos adelantamos detrás de aquello que no alcanza ninguna consciencia natural. Miramos a lo que ‘sucede a nuestras espaldas’» (*ibid.*). Identificando «inversión» y «nuestra aportación», Heidegger debe precisar que ella está conectada estrechamente al puro estar a la vista. Es un hacer en el sentido de ‘dejar’ y ‘dejar atrás’: «la aportación de la inversión es el dejar aparecer lo aparente en cuanto tal» (HGA 5 190, 172). La inversión de la consciencia, que es nuestra aportación, consiste en la inversión de la dirección de la mirada de la conciencia que se dirige a los objetos en una contradirección que apunta hacia la objetividad del objeto. Y la inversión es inversión «transcendental» (HGA 68, 119). De modo claro, en la explicación de 1942 (HGA 48), pero también en *Holzwege* (HGA 5, 191,174), Heidegger interpreta la *inversión de la consciencia* en un doble sentido. Es doble porque en un primer momento es un «giro transcendental» [*transzendentele Drehung*] (HGA 68, 123), o también, un dirigir el objeto hacia su objetividad. La inversión es, además, un «absoluto poner ‘cabeza abajo’ en la alienación» (HGA 68, 123). Con esta última acepción de la inversión, Heidegger quiere decir que la consciencia —en tanto que consciencia absoluta e incondicionada— debe ponerse ‘cabeza abajo’ en aquello que es máximamente condicionado a fin de poder —mediante el camino de la experiencia— girar sobre sí y aparecer en la propia y totalmente condicionada incondicionalidad (HGA 68, 121). En consecuencia, el movimiento de la *Fenomenología* debe tomar necesariamente el camino de la certeza sensible, cuya vacía y pobre «objetividad» está completamente alejada de la «verdad de la autoconsciencia incondicionada» (HGA 68, 121). La «inversión en la alienación» es necesaria en virtud del carácter «incondicionado» y «sistemático» de la experiencia en la que debe ser atravesada la totalidad de las figuras de la consciencia según un recorrido necesario.

En el giro transcendental, en tanto que es incondicionado y sistemático, se encuentra la necesidad que la consciencia absoluta, para hacer aparecer su incondicionado condicionar en todo lo condicionado, se aleje de sí, de su plenitud y de sus derechos... Vuelve en su figura más exterior y vacía. [...] Este alejarse de sí mismo en la propia plenitud se vuelve de nuevo hacia sí mismo, aunque en su vacuidad este alejamiento es sólo un poner ‘boca abajo’, en el que la consciencia absoluta no renuncia a sí y no se abandona. Sólo mediante esta inversión en la alienación se abre para la consciencia la extensión de una distancia de sí misma. Este espacio de distancia abierto, de la propia lejanía de sí en el interior de sí mismo es... la vía libre



por la que viaja la experiencia. Este pasaje abierto se produce, sobre todo, en el andar de la experiencia, en el atravesar caminando, en el viaje que se experimenta viajando [...] La vuelta hacia la alienación es necesaria en virtud de lo absoluto, a fin de que encuentre la posibilidad de retorno a sí mismo (HGA 68, 122).

En su doble acepción, la inversión de la consciencia es apertura y recorrido del camino en el que la consciencia vuelve a sí. Es apertura del camino de retorno que se recorre manteniendo desde el principio la meta a la vista. La experiencia es el viaje a través de esta senda del retorno, y en su interpretación Heidegger clarifica que esta senda sobre la que marcha la experiencia no está ya al alcance, pero se abre, se hace, se constituye en el camino mismo que es la experiencia. El tener presente la meta de manera preliminar es, según su lectura, «nuestra aportación», en tanto que la consciencia natural no ve aquello hacia lo que se dirige. Por eso, la aportación es un hacer en el sentido del mirar anticipado a lo incondicionado, consumándose la *skepsis* (HGA 68, 124). El puro estar a la vista, que se deja mostrar de cuando en cuando, según la completud de las figuras de la consciencia, la objetividad del objeto, requiere esta «aportación» que abre preliminarmente el ámbito de su visión: «en la aportación y a través de ella comienza [...] el puro estar a la vista, el puro estar a la vista permanece en la aportación» (HGA 5, 190, 173). Un hecho característico de la interpretación heideggeriana de la experiencia en *Holzwege*, donde es recurrente el tema de la *parousía* de lo absoluto, consiste en la lectura de la experiencia como modo en el que se hace valer «la violencia de lo absoluto», su «deseo» de *parousía*, de ser presente junto a nosotros en su absolutez (HGA 5, 190, 173). La experiencia es, como dice Hegel, el movimiento que la consciencia ejercita en sí misma. En la lectura heideggeriana, el ejercicio de la experiencia de la consciencia es «el dominar la violencia de lo absoluto» que desea «ser junto a nosotros; esto es, manifestarse para nosotros como lo manifiesto». En la inversión de la conciencia que para Heidegger es «nuestra aportación», lo aparente es presentado en su aparecer. De ahí que afirme que nuestra aportación sea «el deseo de la absolutez de lo absoluto», o que esta unión «quiera adecuadamente el querer de lo absoluto». Pues es mediante esta «aportación» que lo absoluto, en su voluntad de *parousía*, es llevado al aparecer. La inversión, tanto como nuestra aportación, es presentación de la *parousía*. Nuestra «aportación» muestra como está constituido el «nosotros» que, para Heidegger, interviene en la *Fenomenología* consumando la inversión. El «nosotros» está ya presente en la *parousía* de lo absoluto. Nuestra misma esencia «pertenece a la *parousía* de lo absoluto» (HGA 5, 191, 174). Además, en *Holzwege* se lee que la inversión de la conciencia «ilumina el doble *dia* del doble *legehesthai*» que caracteriza el movimiento dialéctico de la experiencia. La inversión abre el «entre» del diálogo entre la conciencia natural y el saber real, y abre el ámbito entero por el que pasa la conciencia que se repliega en la plenitud de su propia verdad. Y ello de manera tal que se forma y se ilustra (en el doble sentido del *leghein* como replegarse y *apophainestai*).

Heidegger comenta el párrafo decimosexto del texto de Hegel a partir de la lectura del decimoquinto. Sosteniendo «el decisivo pensamiento» según el cual «el camino hacia la ciencia» es, él mismo, «ciencia». Además, Hegel escribe que según el



contenido tal camino es «ciencia de la experiencia de la consciencia». Y Heidegger glosa: «la exposición —concebida como un camino tal hacia la ciencia— es ella misma ciencia; puesto que el camino [*Weg*] en el que se mueve [*sich be-wegt*] es el movimiento [*Bewegung*] en el sentido de la experiencia» (HGA 5 193, 177). Definiendo la experiencia como «aparecer del saber aparente en tanto que aparente» —o como ser de aquel ente que es la consciencia— interpreta la *Ciencia de la experiencia de la consciencia* como la ontología de la conciencia, que es lo que aparece: «*das Erscheinende*». En la palabra ciencia, *Wissenschaft*, Heidegger destaca el significado de la palabra *Wissen*. Sitúa este último término en su etimología originaria desde la que *Wissen* significaría *vidi: ich habe gesehen*. La ciencia sería entonces aquel ver que se tiene a la vista y que contempla el ser del ente. De ese modo, Heidegger establece un nexo entre la *ἐπιστήμη*, en sentido aristotélico, y la *Wissenschaft* de la que hablaría Hegel. En ambas se trataría de la contemplación del ente en cuanto tal. La ciencia de la que habla Hegel también tendría la propia constitución *onto-teo-lógica* de la *prima philosophia* aristotélica que es consideración del ente en cuanto tal (*ontología*), así como consideración del ente supremo (*teología*) (HGA 5, 194, 176). Para Heidegger, el sistema de la ciencia hegeliano en su forma primera sería adecuado a la esencia ontoteológica de la metafísica: «la ciencia es para Hegel en la época de la primera publicación de la *Fenomenología del espíritu* el saber onto-teológico del verdadero ente en cuanto ente» (HGA 5, 199, 182). La *Ciencia de la experiencia* es ontología, la *Ciencia de la lógica*, teología.

¿Por qué Hegel —se pregunta Heidegger— ha hecho desaparecer, durante la impresión de la obra, el título *Ciencia de la experiencia de la consciencia* en cuyo centro se había resaltado el término *experiencia*? Al hacer desaparecer el título no sólo ha difuminado la palabra *experiencia*, sino también la palabra *consciencia*: «también la consciencia en cuanto autoconsciencia constituye el ámbito esencial de la absolutez de lo absoluto, también si la consciencia es la tierra de la metafísica moderna» (HGA 5, 201, 183). Heidegger no tiene respuesta a la pregunta por la desaparición del título: «no sabemos por qué», dice. Sólo puede presuponer el motivo de la desaparición del título y continuar con las preguntas que quedan necesariamente abiertas: ¿la desaparición del título estaba ligada a la palabra experiencia que Hegel había resaltado? Para Hegel, en quien la experiencia —como pretende la lectura heideggeriana— es un nombre que denomina el ser, quizás «la palabra experiencia estaba demasiado vinculada al uso no especulativo, esto es, empírico». Sin embargo, esta hipótesis no le parece a Heidegger suficiente (HGA 68, 131), ya que, Hegel habría pensado la experiencia en sus diversos momentos esenciales y, sobre todo, según su carácter negativo: *trabajo, dolor, desilusión, mala experiencia* (HGA 68, 134 y ss.). Heidegger introduce otra hipótesis acerca de la desaparición del título. «¿Quizás la ciencia de la ‘experiencia’ no era suficientemente clara para que pudiese valer como una palabra *guía del título* de manera unitaria?» (HGA 68, 135). La verdadera hipótesis filosófica interpretativa de Heidegger sobre la desaparición de la palabra *Erfahrung* se lee en *Holzwege*. Allí sostiene que tal vez Hegel retrocedió espantado ante la palabra que él mismo había querido resaltar. Este *Zurückschrecken* de Hegel ante la palabra *Erfahrung* que Heidegger plantea como pregunta abierta en su ensayo recuerda la gesta kantiana. Ya que, en la conocida



interpretación heideggeriana, Kant «retrocede espantado» ante la imaginación trascendental. ¿Está quizás Hegel, para Heidegger, aproximándose con la *Erfahrung* a pensar algo que no podía pensarse en los límites metafísicos del propio pensamiento? En todo caso Heidegger es consciente de la originalidad de su interpretación basada en lectura de la palabra *Erfahrung* según su tono de fondo.

¿Parecía demasiado atrevido darle una nueva resonancia al significado originario de la palabra *erfahren*, que presumiblemente Hegel tenía en su oído pensante. Es decir, *erfahren* como *auslangendes Gelangen* [...] y esto como un modo de la presencia, del *einai*, del ser? ¿Parecía demasiado atrevido elevar ese antiguo tono a tono fundamental del lenguaje en el que habla la obra, también allí donde la palabra experiencia no aparece? Aparece en todos los pasos esenciales de su marcha, en los pasajes de transición (HGA 5, 200, 184).

El ser: *Erfahrung, fahren, bewegen*, movimiento dialéctico como diálogo. Desde el punto de vista de Heidegger, es difícil establecer de manera unívoca lo que Hegel habría pensado más allá de lo que se podía pensar metafísicamente con la palabra *Erfahrung*: ¿el ser-ahí mismo en su transcendencia?, ¿la diferencia ontológica?, ¿es ésta la *energeia* aristotélica?, ¿la esencia de la vida? Heidegger no da una respuesta y deja abierta su interpretación. Quizás lo que a sus ojos constituye un motivo de afinidad con Hegel es que con la experiencia éste se aproximó a pensar la esencial movilidad del ser, su temporalidad e historicidad. Y eso, incluso, en el supuesto de que el movimiento hegeliano sea teológico y desemboque en el reino de la total luminosidad del aparecer. También queda como cuestión abierta —de lo que nada se dice en *Holzwege*, sino sólo entre líneas— lo que sea la *Erfahrung* en el pensamiento del propio Heidegger, término que le es familiar y que toma como hilo conductor de la ontología hegeliana. Concluyo estas páginas dando la palabra a Heidegger que explica qué es la *Einleitung* aunque no pueda ser propiamente una introducción. La consciencia natural, consciencia óptico-preontológica, se dirige al ente y no se ocupa del ser, en cuya relación está ya. Sin embargo, la inversión de la consciencia es el dirigir la mirada al ser (*skepsis*): «la consciencia natural no puede ser introducida allí donde ya está. Sin embargo, en la inversión tampoco debe abandonar el residir en el medio del ente. Debe asumirlo propiamente en su verdad [...] El fragmento de las 16 secciones es el reenvío de la consciencia natural a la apropiación de su estancia. Y ello ocurre mediante la inversión de la consciencia» (HGA 5, 206, 190). Ya que la consciencia natural se halla ligada al propio modo de representar, el reenvío no puede vincularse al modo común de representación. Para Heidegger, Hegel procede en la introducción vinculándose constantemente a las «opiniones del representar natural» (*ibid.*). «El fragmento es la ocasión inevitable para dar lugar a la consciencia natural a que libere en sí misma ese saber en el cual ya está, en tanto que ella misma es su concepto» (HGA 5, 207, 190). Es la invitación a consumir la inversión. Pero, para él, sólo si consumamos la inversión, sólo si ya hemos atisbado la absolutez de lo absoluto, estamos en condiciones de seguir el movimiento de la *Fenomenología* que comienza con la certeza sensible. El fragmento nos invita a ser en la experiencia lo «que es nuestro ser mismo». Al explicar la *Einleitung* de Hegel,



Heidegger nos sugiere la actitud que debemos asumir, cómo debemos dirigir nuestra mirada si queremos leer comprendiendo de verdad la *Fenomenología del espíritu*. También nos invita a realizar el difícil camino de la experiencia, a reapropiarnos del lugar de nuestra estancia, a asumir «el ser que ya somos». Y ello independientemente del hecho de que Hegel lo hubiese podido pensar en cuanto absoluto.

Traducción del italiano para *Laguna* de Carlos MARZÁN
y José M.^a GARCÍA GÓMEZ DEL VALLE

