

HEGEL Y LOS GRIEGOS*

[43] EL TÍTULO de la conferencia se puede transformar en una pregunta, que dice: ¿Cómo expone Hegel en la perspectiva de su filosofía, la filosofía de los griegos? Podemos responder a esta pregunta considerando historiográficamente la filosofía de Hegel desde un punto de vista actual y rastreando con ello el modo como Hegel, por su parte, representa historiográficamente la filosofía griega. Este proceder arroja como resultado una indagación historiográfica sobre conexiones historiográficas. Un tal propósito tiene su propia legitimidad y utilidad.

Pero hay otra cosa en juego. Con el nombre "los griegos" pensamos en el comienzo de la filosofía; con el nombre "Hegel", en su consumación. El mismo Hegel entiende su filosofía bajo esta determinación.

Desde el título "Hegel y los Griegos" nos habla el todo de la filosofía en su historia y esto, ahora, en un tiempo en que la descomposición de la filosofía se hace manifiesta; ya que ella emigra hacia la logística, psicología y sociología. Estos dominios autónomos de investigación se aseguran su prestigio ascendente y el influjo multiforme, como formas funcionales e instrumentos de éxito del mundo político-económico, esto es, del mundo que, en un sentido esencial, es un mundo técnico.

Sólo que la descomposición de la filosofía, desde hace tiempo determinada e incontenible, no es todavía el fin del pensar, sino más bien otra cosa, sustraída empero a la constatación pública. Acerca de ello quisiera lo dicho a continuación, meditar un rato, como intento de despertar la atención hacia el asunto del pensar. El asunto del pensar está en juego. Asunto [*Sache*] quiere decir aquí: aquello que desde sí exige ser dilucidado. Para corresponder a tal exigencia es necesario que nos expongamos el asunto del pensar y que estemos dispuestos a permitir que el pensar, en cuanto determinado por su asunto, se transforme.

[44]

Lo siguiente se limita a mostrar una posibilidad desde la cual

*Conferencia dictada en la sesión general de la Academia de Ciencias de Heidelberg, el día 26 de julio de 1958. [Publicado en el libro de homenaje al Prof. Gadamer, titulado *Die Gegenwart*

der Griechen im neueren Denken. J. C. B. Mohr. Tübingen, 1960, pp. 43-57. Traducción castellana de Ian Mesa Echeverría, revisada por Francisco Soler Grima].

se hace visible el asunto del pensar. Pero entonces, ¿por qué el rodeo a través de Hegel y los griegos para alcanzar el asunto del pensar? Porque necesitamos este camino, que por cierto, en su esencia, no es ningún rodeo; pues la tradición, rectamente experimentada, nos aporta el presente, aquello que, como asunto del pensar, nos enfrenta y de esta suerte está en juego. La auténtica tradición dista tanto de ser la cadena que arrastra con la carga del pasado que, antes bien, ella nos libera para lo presente y es así la guía que nos lleva al asunto del pensar.

Hegel y los griegos —esto suena como: Kant y los griegos, Leibniz y los griegos, la escolástica medieval y los griegos. Suena así y, sin embargo, es otra cosa. Pues, Hegel piensa por vez primera la filosofía de los griegos como un todo y piensa filosóficamente este todo. ¿Cómo es esto posible? Debido a que Hegel determina la historia en cuanto tal, de manera que en su rasgo fundamental ella tiene que ser filosófica. La historia de la filosofía es, para Hegel, el proceso en sí unitario y, por ende, necesario del progreso del espíritu hacia sí mismo. La historia de la filosofía no es una mera secuencia de diversas especies de opiniones y doctrinas que se suceden unas a otras sin conexión.

Hegel dice en una introducción a sus lecciones (dadas en Berlín) sobre la historia de la filosofía: “La historia que tenemos ante nosotros es la historia del encontrarse a sí mismo del pensamiento”. (*Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, ed. Hoffmeister, 1940, vol. 1, p. 81, nota). “Pues la historia de la filosofía desarrolla sólo la filosofía misma” (Hoffmeister, *ibid.*, pp. 235 sq.). Por eso, son para Hegel idénticas la filosofía, en cuanto el autodesarrollo del espíritu hasta el saber absoluto, y la historia de la filosofía. Ningún filósofo *antes* que Hegel ha ganado una posición fundamental de la filosofía, tal que posibilite y exija que el filosofar se mueva a la vez en su historia y que este movimiento sea la filosofía misma. La filosofía empero, según una palabra de Hegel de la introducción a su primera lección aquí en Heidelberg, tiene como “meta”: “la verdad” (Hoffmeister, *ibid.*, p. 14).

[45] Como dice Hegel en una anotación al margen del manuscrito de esta lección, la filosofía, en cuanto es su historia, es el “reino de la verdad pura —no los hechos de la realidad exterior, sino el interno permanecer junto a sí del espíritu” (*ibid.*, p. 6, nota). “La

verdad” —esto quiere decir aquí: lo verdadero en su pura realización que, a la vez, expone su esencia, la verdad de lo verdadero.

¿Podemos tomar ahora la determinación de Hegel de la meta de la filosofía como siendo la verdad, como una sugerencia para una reflexión sobre el asunto del pensar? Presumiblemente sí, tan pronto como hayamos aclarado suficientemente el tema “Hegel y los griegos”, es decir, ahora, la filosofía en el todo de su destino, respecto de su meta, la verdad.

Por eso preguntamos por de pronto: ¿Hasta qué punto la historia de la filosofía, en cuanto historia, tiene que ser filosófica en su rasgo fundamental? ¿Qué significa aquí “filosófica”? ¿Qué significa aquí “historia”?

Las respuestas tienen que ser breves, aún a riesgo de decir cosas en apariencia sabidas. Con todo, nunca hay para el pensar nada que pueda darse por sabido. Hegel aclara: “Con él (a saber, con Descartes) entramos propiamente en una filosofía autónoma... Aquí podemos decir que estamos en casa y, como el navegante después de larga travesía por el mar turbulento, podemos gritar: ¡tierra!...” (*Obras*, t. xv, 328). Hegel quiere indicar con esta imagen, que el *ego cogito sum*, el “yo pienso, yo soy”, es el suelo firme en el cual la filosofía puede asentarse verdadera y completamente. En la filosofía de Descartes el *ego* llega a ser *subiectum* normativo, esto es, lo de antemano subyacente. Sin embargo, este sujeto será tomado en posición rectamente, es decir, trascendentalmente en sentido kantiano y completamente, esto es, en el sentido del idealismo especulativo, recién cuando sea desplegada la entera estructura y movimiento de la subjetividad del sujeto y ésta sea elevada al absoluto autosaberse. *Sabiéndose* el sujeto a sí mismo como este saber que condiciona toda objetividad, *es*, en cuanto este saber, lo absoluto mismo. El verdadero ser es el pensar que se piensa absolutamente a sí mismo. Para Hegel, ser y pensar son lo mismo y, por cierto, en el sentido de que todo es recogido en el pensar y determinado como lo que Hegel llama, sin más, el “pensamiento”.

La subjetividad es como *ego cogito* la conciencia que representa algo, refiere esto representado a sí y de este modo lo reúne junto a sí. Reunir se dice en griego λέγειν. Reunir lo múltiple en el yo y para él se dice, en voz media, λέγεσθαι. El yo pensante reúne lo

representado yendo a través de él, recorriéndolo en su representabilidad. “A través de” se dice en griego: διὰ.

[46] Διαλέγεσθαι, dialéctica, significa aquí que el sujeto, en el mencionado proceder (proceso), y en cuanto tal, extrae su subjetividad, la produce.

La dialéctica es el proceso de producción de la subjetividad del sujeto absoluto y como tal, su “hacer necesario”. El proceso de la producción, conforme a la estructura de la subjetividad, tiene tres etapas. En primer lugar, se relaciona el sujeto en cuanto conciencia inmediatamente a sus objetos. A este representado inmediatamente, aunque indeterminadamente, lo llama también Hegel “el Ser”, lo universal, lo abstracto. Pues en ello aún se prescinde de la referencia del objeto al sujeto. Sólo a través de esta referencia, o sea, de la reflexión, es representado el objeto *en cuanto* objeto para el sujeto y éste para sí mismo, esto es, en cuanto refiriéndose al objeto. Sin embargo, mientras sólo distingamos y contraponamos objeto y sujeto, ser y reflexión y persistamos en este distinguir, el movimiento desde el objeto al sujeto no habrá expuesto aún el todo de la subjetividad *para* éste. El objeto, el ser, es mediado ciertamente con el sujeto a través de la reflexión, pero la mediación misma, *en cuanto* el más interno movimiento del sujeto, no ha sido todavía representada *para* éste. Sólo cuando la tesis del objeto y la antítesis del sujeto son avistadas en su síntesis necesaria, está completo en su marcha el movimiento de la subjetividad de la relación objeto-sujeto. La marcha es salida desde la tesis, avance hacia la antítesis, tránsito a la síntesis y desde ésta, como desde el todo, regreso de la posición puesta a sí misma. Esta marcha reúne el todo de la subjetividad en su unidad desplegada. Ella crece conjuntamente, *con-crescit*, se concreta. De este modo, la dialéctica es especulativa. Pues *speculari* significa especular, llegar a ver, aprehender, con-cebir. Hegel dice en la Introducción a la *Ciencia de la Lógica* (ed. Lasson, vol. 1, p. 38): La especulación consiste “en la aprehensión de lo contrapuesto en su unidad”. Esta caracterización de Hegel de la especulación, se hace más clara si observamos que en la especulación la fase de la síntesis no tiene que ver sólo con la aprehensión de la unidad, sino, ante todo y siempre, con la aprehensión de lo contrapuesto en cuanto tal. A ello pertenece la aprehensión del aparecer los contrapuestos uno en el otro y uno frente al otro, siendo éste el modo como impera la

antítesis, modo que es expuesto en la “Lógica de la Esencia” (esto es, la lógica de la re-flexión). A partir de este aparecer que se refleja, es decir, desde este espejear, recibe su determinación suficiente el *speculari* (*speculum*: espejo). Pensada así, la especulación es el todo positivo de lo que aquí ha de significar dialéctica: [47] no un método de pensar trascendental, críticamente restrictivo, ni menos aún, polémico, sino el espejeo y unión de lo contrapuesto, en cuanto proceso de producción del espíritu mismo.

Hegel llama también a la “dialéctica especulativa”, sencillamente, “el método”. Con este título no alude ni a un instrumento del representar, ni sólo a un modo especial del proceder de la filosofía. El método es el más interno movimiento de la subjetividad, “el alma del ser”, el proceso de producción, a través del cual se realiza la trama del todo de la realidad de lo absoluto. “El método”: “el alma del ser” —esto suena fantástico. Se supone que nuestra época habría dejado atrás semejantes extravíos de la especulación. Pero vivimos justo en medio de esta supuesta fantasía.

Cuando la ciencia moderna enfila el rumbo hacia la fórmula del mundo, se hace manifiesto que el ser del ente se ha disuelto en el método de la total calculabilidad. El primer escrito de Descartes, a través del cual, según Hegel, la filosofía y con ello la ciencia moderna pisaron tierra firme, lleva el título: *Discours de la Méthode* (1637). El método, es decir, la dialéctica especulativa, es para Hegel el rasgo fundamental de toda la realidad. El método, como tal movimiento, determinada todo acontecer, esto es, la historia.

Ahora se hace claro hasta qué punto la historia de la filosofía es el más interno movimiento en la marcha del espíritu, es decir, en la marcha de la absoluta subjetividad hacia sí misma. Salida, avance, tránsito y regreso de esta marcha, están determinados dialéctico-especulativamente.

Hegel dice: “En la filosofía como tal, en la actual, en la última, está contenido todo lo que ha producido el trabajo de milenios; ella es el resultado de todo lo precedente (Hoffmeister, ib. pág. 118). En el sistema de idealismo especulativo está consumada la filosofía, esto es, alcanza su culminación y está desde entonces cerrada. Uno se asombra ante la frase de Hegel sobre la consumación de la filosofía. Se la toma por arrogante y se la caracteriza como un

error hace tiempo refutado por la historia. Ya que después de la época de Hegel, hubo ulteriormente y hay todavía filosofía. Sólo que la frase sobre la consumación no significa que la filosofía esté acabada, en el sentido del cesar y de la interrupción. Más bien, la consumación brinda precisamente la posibilidad de múltiples transformaciones hasta en las figuras más simples: la brutal inversión y la contraposición masiva. Marx y Kierkegaard son los [48] más grandes de los hegelianos. Lo son en contra de su voluntad. La consumación de la filosofía no es su fin ni tampoco consiste en el sistema aislado del idealismo especulativo. La consumación es sólo en cuanto marcha total de la historia de la filosofía, marcha en la cual el comienzo permanece tan esencial como la consumación: Hegel y los griegos.

Ahora bien, ¿cómo se determina la filosofía de los griegos desde el rasgo fundamental dialéctico-especulativo de la historia? En la marcha de esta historia el sistema metafísico de Hegel es la etapa culminante, la de la síntesis. La antecede la etapa de la antítesis, que empieza con Descartes porque su filosofía, por primera vez, pone el sujeto *en cuanto* sujeto. A través de ello se hacen también recién representables los objetos *en cuanto* objetos. La relación sujeto-objeto se hace visible ahora en cuanto oposición, en cuanto antítesis. Toda filosofía anterior a Descartes se agota, en cambio, en el mero representar lo objetivo. También alma y espíritu son representados como objetos, aunque no *en cuanto* objetos. De acuerdo con ello, también aquí, según Hegel, está ya operando el sujeto pensante, pero no es todavía concebido *en cuanto* sujeto, en cuanto aquello que funda toda objetividad. Hegel dice en sus lecciones sobre la historia de la filosofía: “El hombre (del mundo griego) no estaba todavía tan vuelto hacia sí mismo como en nuestro tiempo. Sin duda, era sujeto, pero no se había puesto en cuanto tal” (Hoffmeister, *ib.* pág. 144). La antítesis del sujeto y el objeto no es todavía el suelo firme en la filosofía anterior a Descartes. La etapa que precede a la antítesis, es la etapa de la tesis. Con ella *comienza* la “propia” filosofía. El despliegue completo de este comienzo, es la filosofía de los griegos. Aquello que concierne a los griegos y que hace comenzar la filosofía, es, según Hegel, lo objetivo puro. Es la primera “manifestación”, el primer surgimiento del espíritu, aquéllo en donde todos los objetos convienen. Hegel lo llama “lo universal en general”. Lo universal

permanece como “lo abstracto” porque no está referido aún al sujeto en cuanto tal, ni está concebido aún (esto es, concretado) en cuanto determinado y mediado por el sujeto. “El primer surgimiento es necesariamente lo más abstracto; es lo más simple y pobre, a lo cual se contraponen lo concreto”. Hegel señala por ello: “y así los más antiguos filósofos son los más pobres”. La etapa de la “conciencia” griega, la etapa de la tesis, es “la etapa de la abstracción”. Pero al mismo tiempo, Hegel caracteriza “la etapa de la conciencia griega” como “etapa de la belleza” (O. C. XIII, pág. 175).

[49] ¿Cómo se conjugan ambas cosas? Lo bello y lo abstracto no son sin duda idénticos. Lo son, si comprendemos lo uno y lo otro en el sentido de Hegel. Lo abstracto es la primera manifestación que puramente permanece junto a sí, lo más universal de todo ente, el ser en cuanto aparecer inmediato y simple. Pero tal aparecer constituye el rasgo fundamental de lo bello. Este aparente puramente en sí mismo, le ha surgido por cierto también al espíritu, es decir, al sujeto, en cuanto el ideal; sólo que el espíritu “no se posee todavía a sí mismo en cuanto *medium*, para con ello representarse a sí mismo y sobre esta base fundamentar su mundo” (Ibid).

No puede ser reproducido aquí el modo como Hegel articula y expone la filosofía de los griegos, desde la perspectiva de la etapa de la belleza en cuanto etapa de abstracción. En vez de eso, sigue una sucinta indicación sobre la interpretación de Hegel de cuatro palabras fundamentales de la filosofía griega. Ellas hablan el lenguaje de la palabra conductora “ser”, εἶναι (ἔόν, οὐσία). Hablan en la subsiguiente filosofía occidental siempre de nuevo hasta el día de hoy.

Las cuatro palabras fundamentales según la traducción de Hegel, rezan en la enumeración: 1. Ἔν, el todo; 2. Λόγος, la razón. 3. Ἴδέα, el concepto; 4. Ἐνέργεια, la efectividad [Wirklichkeit].

Ἔν es la palabra de Parménides.

Λόγος es la palabra de Heráclito.

Ἴδέα es la palabra de Platón.

Ἐνέργεια es la palabra de Aristóteles.

Para comprender cómo interpreta Hegel estas palabras fundamentales, tenemos que atender a dos cosas. Por una parte, a aquello que es para Hegel lo decisivo en la interpretación de los filósofos mencionados, en contraposición a lo que sólo alude de pasada. Por otra, a la manera según la cual determina Hegel su interpreta-

ción de las cuatro palabras fundamentales en el horizonte de la palabra conductora "ser".

Hegel aclara en la introducción a sus lecciones sobre la historia de la filosofía (Hoffmeister, Ib. pág. 240): "El primer universal es el universal inmediato, esto es, el ser. El contenido, objeto, es así el pensamiento objetivo, el pensamiento que es". Hegel quiere decir: el ser es la pura pensabilidad de lo inmediatamente pensado, todavía sin consideración al pensar, que piensa esto pensado sin tener en cuenta la determinación. La determinación de lo puramente pensado es la "indeterminación"; su mediación, la inmediatez. El ser, así entendido, es lo inmediata e indeterminadamente representado en general y de tal suerte, por cierto, que esto primero pensado, incluso aparta la vista de la omisión del determinar y mediar, como si se empeñara contra ellos. De esto resulta claro que el ser, en cuanto primera objetividad simple del objeto, es pensado fuera de la referencia al sujeto pensante, mediante la pura abstracción de éste. Esto merece ser observado, de un lado, para que comprendamos la dirección en que Hegel interpreta la filosofía de los cuatro filósofos mencionados, pero también, para aquilatar el peso que Hegel atribuye a cada una de las palabras fundamentales.

La palabra fundamental de Parménides reza: "Ἐν, lo uno, lo que une todo y, con ello, lo universal. Parménides dilucida los σέματα, las señales a través de las cuales el "Ἐν se muestra, en el gran fragmento VIII, que a Hegel le era familiar. Sin embargo, Hegel no encuentra el "pensamiento capital" de Parménides en el "Ἐν, en el ser en cuanto universal. El "pensamiento capital" está expresado más bien, según Hegel, en la frase que dice: "ser y pensar son lo mismo". Esta frase la interpreta el mismo Hegel en el sentido de que el ser, en cuanto el pensamiento que es, es una producción del pensar. Hegel ve en la frase de Parménides una etapa previa a Descartes, con cuya filosofía comienza recién la determinación del ser a partir del sujeto conscientemente puesto. Por eso puede Hegel aclarar: "Con Parménides el propio filosofar ha comenzado. . . Este comienzo es, ciertamente, todavía turbio e indeterminado": (O. C. XIII, págs. 296 sq.).

La palabra fundamental de Heráclito reza: Λόγος, la reunión que a todo lo que es, lo hace preycer [vorliegen] y aparecer en el todo como lo ente. Λόγος es el nombre que da Heráclito al ser de lo ente. Pero la interpretación de Hegel de la filosofía de Herácli-

to precisamente *no* toma su dirección a partir del Λόγος. Esto es raro; tanto más raro, cuanto que Hegel cierra la introducción a su interpretación de Heráclito con las palabras: “no hay ninguna proposición de Heráclito que yo no haya recogido en mi *Lógica*” (Ib., pág. 328). Sólo que para esta “*Lógica*” de Hegel el Λόγος es la razón en el sentido de la absoluta subjetividad; la “*Lógica*” misma, *empero*, es la dialéctica especulativa, a través de cuyo movimiento es reflejado lo inmediatamente universal y abstracto, el ser, en cuanto lo objetivo en oposición al sujeto y esta reflexión es determinada como la mediación, en el sentido del devenir en el cual lo contrapuesto converge, es concretado y así llega a la unidad. Aprender esta unidad es la esencia de la especulación que se despliega como dialéctica.

A juicio de Hegel, Heráclito es el primero que reconoce la dialéctica en cuanto principio y con ello supera y adelanta a Parménides. Hegel aclara: “El ser (como lo piensa Parménides) es lo uno, lo primero; lo segundo es el devenir —él (Heráclito) ha avanzado hasta esta determinación. Este es el primer concreto, lo absoluto en cuanto unidad en él de contra-puestos. En él (en Heráclito) encontramos así la idea filosófica por primera vez en su forma especulativa” (Ib., pág. 328). Así, Hegel pone el peso de su interpretación de Heráclito en las proposiciones en las cuales se expresa lo dialéctico, la unidad y unificación de los contradictorios.

La palabra fundamental de Platón reza: *Ἰδέα*. Para la interpretación de Hegel de la filosofía platónica hay que observar que Hegel comprende las ideas como lo universal en sí determinado. “En sí determinado” quiere decir que las ideas son pensadas en su copertenencia; no son meros arquetipos en sí existentes, sino “el ente en sí y para sí”, a diferencia del “existente sensible” (O. C. xiv, pág. 199). “En sí y para sí” —en ello yace un devenir hacia sí mismo, a saber, el concebirse. De acuerdo con ello, Hegel puede aclarar: las ideas “no están inmediatamente en la conciencia (a saber, como intuiciones), sino que están (mediadas en la conciencia) en el conocer”. “Por eso no se las *tiene*, sino que son producidas en el espíritu por el conocer”. (Ib., pág. 201). Este producir (llevar hacia delante) es el concebir en cuanto actividad del saber absoluto, es decir, “de la ciencia”. Por eso dice Hegel: “Con Platón comienza la ciencia filosófica en cuanto ciencia”. (Ib., pág. 169).

[51] “Lo propio de la filosofía platónica es la dirección hacia el mundo intelectual, suprasensible . . .” (Ib., pág. 170).

La palabra fundamental de Aristóteles reza: *ἐνέργεια*, lo que Hegel traduce por “efectividad” [Wirklichkeit] (latín, *actus*). La *ἐνέργεια* es “aún más determinante” que la “entelequia (*ἐντελέχεια*), la cual es en sí fin y realización [Realisierung] del fin”. La *ἐνέργεια* es “la pura efectualización de sí misma”. “Sólo la energía, la forma, es la actividad, lo efectuante, la negatividad que se refiere a sí misma” (Ib., pág. 321).

La *ἐνέργεια* está aquí igualmente pensada desde la dialéctica especulativa en cuanto actividad pura del sujeto absoluto. Cuando la tesis es negada a través de la antítesis y ésta, a su vez, es negada a través de la síntesis, impera en tal negar lo que Hegel llama “la negatividad que se refiere a sí misma”. Ella no es nada negativo. La negación de la negación es, más bien, aquella posición en la cual el espíritu, a través de su actividad, se pone a sí mismo como lo absoluto. Hegel ve en la *ἐνέργεια* de Aristóteles, la etapa previa del absoluto automovimiento del espíritu; es decir, de la efectividad en sí y para sí. Cómo evalúa Hegel al conjunto de la filosofía aristotélica, lo atestigua en la siguiente frase: “Si se tomara la filosofía en serio, entonces no habría nada más digno que dar lecciones sobre Aristóteles” (Ib., pág. 314).

La filosofía se toma “en serio”, según Hegel, cuando no se pierde en los objetos y, por ello, en la reflexión subjetiva, sino que es activada como actividad del saber absoluto.

[52] La aclaración de las cuatro palabras fundamentales permite reconocer que Hegel entiende “*Ἐν*, *Λόγος*, *Ἰδέα*, *Ἐνέργεια*”, en el horizonte del ser, que, a su vez, concibe como lo universal abstracto. El ser y, con ello, lo representado en las palabras fundamentales, *no está todavía* determinado *ni* mediado por y en el movimiento dialéctico de la absoluta subjetividad. La filosofía de los griegos es la etapa de este “todavía no”. Ella no es todavía la consumación, pero, con todo, sólo se concibe a partir de esta consumación, que se ha determinado como el sistema del idealismo especulativo.

Según Hegel, el “impulso” más interno, la “necesidad” del espíritu, es soltarse de lo abstracto, absolviéndose en lo concreto de la absoluta subjetividad y, así, liberándose hacia sí mismo. Por eso puede decir Hegel: “. . . la filosofía es la mayor contraposición a lo abstracto; ella es justamente la lucha contra lo abstracto, la

guerra permanente contra la reflexión del entendimiento" (Hoffmeister, *Ib.*, pág. 113). En el mundo griego llega, por cierto, el espíritu por primera vez al libre enfrentamiento con el ser. Pero el espíritu no llega todavía propiamente, en cuanto sujeto que se sabe a sí mismo, a la absoluta certeza de sí mismo. Sólo donde acontece esto, en el sistema de la metafísica dialéctico-especulativa, deviene la filosofía lo que ella es: "lo más sagrado e íntimo del espíritu mismo" (*Ib.*, pág. 125).

Hegel determina como "meta" de la filosofía: "la verdad". Esta es alcanzada sólo en la etapa de la culminación. La etapa de la filosofía griega permanece en el "todavía no". En cuanto etapa de la belleza, no es todavía la etapa de la verdad.

Aquí —cuando recorremos con la vista el todo de la historia de la filosofía, "Hegel y los griegos" consumación y comienzo de esta historia— nos volvemos meditativos y preguntamos: ¿No está al comienzo del camino de la filosofía con Parménides, la *'Αλήθεια*, la verdad? ¿Por qué no habla Hegel de *ella*? ¿Entiende Hegel bajo "verdad" algo distinto del desocultamiento? Desde luego. La verdad es para Hegel la absoluta certeza del sujeto absoluto que se sabe. Según su interpretación, para los griegos, el sujeto no aparece todavía *en cuanto* sujeto. Según esto, la *'Αλήθεια* no puede ser lo determinante para la verdad, en el sentido de la certeza.

[53] Así es el asunto para Hegel. Ahora bien, si la *'Αλήθεια*, por más velada e impensada que esté, impera sobre el comienzo de la filosofía griega, tenemos que preguntar: ¿No está, acaso, la certeza asignada en su esencia a la *'Αλήθεια*, dado que interpretemos ésta, no indeterminada y arbitrariamente, como verdad en el sentido de la certeza, sino que la pensamos como desalbergamiento? Si nos atrevemos a pensar así la *'Αλήθεια*, es preciso antes atender a dos cosas. Primero, a que la experiencia de la *'Αλήθεια*, desocultamiento y desalbergamiento, no se funda, de ningún modo, en la etimología de una palabra rebuscada, sino en el asunto aquí por pensar, al cual no puede sustraerse enteramente ni siquiera la filosofía de Hegel. Cuando Hegel caracteriza el ser como el primer surgimiento y la primera manifestación del espíritu, queda por pensar si acaso en este surgir y patentizarse, no tiene que estar ya aquí en juego el desalbergamiento, nada menos que en el puro aparecer de la belleza, que, según Hegel, determina la "conciencia" griega. Cuando Hegel hace culminar la posición fundamental de su sistema en la

idea absoluta; en el completo aparecerse a sí mismo del espíritu, entonces urge preguntar si acaso no debe estar en juego el *desalbergamiento* también *aun* en este aparecer, es decir, en la fenomenología del espíritu y, con ello, en el absoluto saberse y en su certidumbre. Y, asimismo, surge ante nosotros la siguiente pregunta, de si acaso el desalbergamiento tiene su lugar en el espíritu, en cuanto sujeto absoluto, o si el desalbergamiento mismo es el lugar y señala el lugar en el cual algo así como un sujeto que representa puede ante todo "ser" lo que es.

Con ello topamos ya con aquello otro a que debíamos atender, tan pronto como la *Ἀλήθεια* es expresada como desalbergamiento. Lo que nombra esta palabra no es la llave ganzúa que abre todos los enigmas del pensar, sino que la *Ἀλήθεια* es el enigma mismo, el asunto del pensar.

No se trata de que nosotros establezcamos este asunto como asunto del pensar. Nos es asignado desde hace tiempo y transmitido a través de toda la historia de la filosofía. Es preciso sólo reescuchar esta tradición, examinando los pre-juicios en los cuales todo pensar tiene que mantenerse a su manera. Sin duda, un tal examen no puede nunca erigirse a sí mismo en el tribunal que, lisa y llanamente, decide sobre la esencia de la historia y sobre una posible relación con ella; ya que este examen tiene su límite, que se puede describir así: mientras más pensante, esto es, más exigido por su asunto, es un pensar, tanto más determinante se vuelve para él lo impensado y aun lo para él impensable.

Cuando Hegel interpreta dialéctico-especulativamente el ser, a partir de la absoluta subjetividad, como lo inmediato indeterminado, el universal abstracto y en *esta* perspectiva de la filosofía moderna, interpreta las palabras fundamentales griegas para el ser *Ἐν*, *Λόγος*, *Ἰδέα*, *Ἐνέργεια*, entonces estamos tentados a enjuiciar la interpretación como historiográficamente incorrecta.

Pero toda afirmación historiográfica y su fundamentación, se mueven ya en una relación con la historia. Antes de toda decisión sobre la corrección historiográfica del representar, se requiere, por ello, de la reflexión sobre si acaso y cómo llega a ser experimentada la historia y desde dónde es determinada en sus rasgos fundamentales.

Con respecto a Hegel y los griegos, esto significa que a toda afirmación historiográfica, correcta o incorrecta, antecede el que He-

gel ha experimentado la esencia de la historia desde la esencia del ser, en el sentido de la absoluta subjetividad. No hay hasta el momento ninguna otra experiencia de la historia que, vista filosóficamente, pueda corresponder a esta experiencia histórica. Sólo que la determinación dialéctico-especulativa de la historia, trae consigo ahora justamente que a Hegel le sea impedido ver la 'Αλήθεια y su propio imperar como *el asunto del pensar*, y esto precisamente en la filosofía que determinó "el reino de la verdad pura" como "la meta" de la filosofía. Pues Hegel experimenta el ser, cuando lo concibe como lo inmediato indeterminado, como lo puesto desde el sujeto, que determina y concibe. De acuerdo con ello, *no* puede desasir el ser, en el sentido griego, el εἶναι, de la referencia al sujeto y dejarlo libre en su propia esencia. Esta es, empero, el *presenciar* [An-wesen], es decir, el persistir en el desocultamiento a partir del ocultamiento. En el *presenciar* juega el desalbergamiento. Juega en el "Εν y en el Λόγος, es decir, en el preacer que unifica y reúne, esto es, en el permitir-a-sistir. La 'Αλήθεια juega en la 'Ιδέα y en la κοινωνία de las ideas, en tanto que éstas se traen unas con otras al aparecer y así constituyen el ser de lo ente, el ὄντως ὄν. La 'Αλήθεια juega en la 'Ενέργεια, que no tiene que ver nada con *actus* ni con actividad, sino sólo con el ἔργον experimentado griegamente y con su productibilidad en el *presenciar*.

Pero la 'Αλήθεια, el desalbergamiento, no juega sólo en las palabras fundamentales del pensar griego; juega en el todo del habla griega, que habla de otro modo tan pronto como dejamos fuera del juego en su interpretación, a los modos de representar romano, medieval y moderno y no buscamos en el mundo griego ni personalidades, ni el espíritu, ni el sujeto, ni la conciencia.

[55] Pero qué pasa entonces con esta enigmática 'Αλήθεια misma, que se ha transformado en un fastidio para los intérpretes del mundo griego, porque es usual detenerse sólo en esta palabra aislada y en su etimología, en vez de pensar desde el asunto al cual remiten algo así como desocultamiento y desalbergamiento. ¿Es la 'Αλήθεια, en cuanto desocultamiento lo mismo que el ser, es decir, el *presenciar*? A favor de ello aboga el que todavía Aristóteles aluda a lo mismo con τὰ ὄντα, lo ente, lo presente, que con τὰ ἀληθέα, lo desoculto. Con todo, ¿cómo se pertenecen mutuamente desocultamiento y *presencia*, ἀλήθεια y οὐσία? ¿Son ambas del mismo rango esencial? ¿O sólo la *presencia* está remitida al desocultamiento, pero

no al revés, éste a aquélla? Entonces el ser tendría que ver seguramente con el desalbergamiento, pero no el desalbergamiento con el ser. Más aún: si la esencia de la verdad, que prontamente llega a valer como rectitud y certeza, sólo puede consistir en el dominio del desocultamiento, entonces la verdad tiene que ver seguramente con la *'Αλήθεια*, pero no ésta con la verdad.

¿Adónde pertenece la 'Αλήθεια misma, si ella tiene que ser separada de la referencia a la verdad y al ser y liberada a lo propio? ¿Tiene ya el pensar el dominio visual para meramente columbrar qué se da en el desalbergamiento y, por tanto, en el albergamiento, que todo desalbergar necesita?

Lo enigmático de la *'Αλήθεια* se nos acerca, pero junto con el peligro de hipostasiarla como una fantástica esencia del mundo.

Pero ya se ha observado reiteradamente que no podría darse un desocultamiento en sí y que el desocultamiento es, pues, siempre desocultamiento “para alguien”. Con ello es inevitablemente “subjetivizado”.

Sin embargo, el hombre, en el que aquí se piensa, ¿tiene que ser necesariamente determinado como sujeto? ¿Significa “para el hombre” incondicionadamente ya: puesto *por* el hombre? Debemos rechazar ambas cosas y recordar que la *'Αλήθεια*, pensada griegamente, impera sin duda para el hombre, pero el hombre sigue estando determinado por el *λόγος*. El hombre es el dicente. Decir, en alemán antiguo, *sagan*, significa: mostrar, dejar aparecer y hacer ver. El hombre es la esencia que diciendo hace preycer lo *presente* en su *presencia* y que percibe lo preyciente. El hombre sólo puede hablar en tanto que es el dicente.

Los documentos más antiguos para *ἀληθείη* y *ἀληθής*, desocultamiento y desocultar, los encontramos en Homero y por cierto en conexión con verbos del decir. Se ha concluido de ello, bastante [56] precipitadamente, que el desocultamiento es “dependiente”¹ de los *verba dicendi*. ¿Qué quiere decir aquí “dependiente”, si el decir es el dejar aparecer y éste, a consecuencia de eso, es también el cerrar y encubrir? El desocultamiento no es “dependiente” del decir, sino que todo decir necesita ya del dominio del desocultamiento. Sólo donde ya impera éste, puede algo ser decible, visible, mostrable y

¹Así, P. Friedländer, *Platón*, tomo 1, Göttingen, 1935, págs. 8 sqq., ve la cosa más claramente.
2ª ed., 1954, p. 235, según el precedente de W. Luther, que en su *Disertación* de

perceptible. Si mantenemos a la vista el enigmático imperar de la Ἀλήθεια, del desalbergamiento, entonces alcanzamos la sospecha de que incluso la esencia total del lenguaje estriba en el desalbergamiento, en el imperar de la Ἀλήθεια. Pero también la plática acerca del imperar, no deja de ser un paliativo, si, por otra parte, el modo de su estar en juego, recibe su determinación desde el desalbergamiento mismo, es decir, desde el lucimiento del ocultarse.

“Hegel y los griegos”. —parecemos, entretanto discutimos extrañezas, lejos del tema. Sin embargo, estamos más cerca del tema que antes. En la introducción de la conferencia decíamos:

El asunto del pensar está en juego. Debe buscarse contemplar este asunto a través del tema.

Hegel determina la filosofía de los griegos como el comienzo de la “propia filosofía”. Sin embargo, aquélla, en cuanto etapa de la tesis y de la abstracción, permanece en el “todavía no”. Falta la consumación en la antítesis y síntesis.

La reflexión sobre la interpretación de Hegel de la doctrina griega del Ser, buscaba mostrar que el “ser”, con el cual comienza la filosofía, se esencia sólo en cuanto *presencia*, en tanto que la Ἀλήθεια ya impera, aunque la Ἀλήθεια misma quede impensada respecto a su procedencia esencial.

Así, con la mirada puesta en la Ἀλήθεια, experimentamos que con ella nuestro pensar es interpelado por algo que *antes* del comienzo de la “filosofía” y a través de toda su historia, ha pedido y a para sí al pensar. La Ἀλήθεια ha precedido a la historia de la filosofía, pero de manera que ella se reserva la determinabilidad filosófica, como aquello que exige su dilucidación por el pensar. La Ἀλήθεια es lo impensado digno de ser pensado, *el* asunto del pensar. Así, la Ἀλήθεια sigue siendo entonces para nosotros lo que ante todo está por pensar —por pensar en cuanto absuelta de la referencia a la representación, engendrada por la *Metafísica*, de la “verdad”, en el sentido de la rectitud, y del “ser”, en el sentido de la efectividad.

[57] Hegel dice de la filosofía de los griegos: “Allí sólo se puede encontrar hasta un cierto grado de satisfacción”, satisfacción del impulso del espíritu hacia la absoluta certeza. Este juicio de Hegel sobre lo insatisfactorio de la filosofía griega está dictaminado a partir de la consumación de la filosofía. En la perspectiva del idea-

lismo especulativo, la filosofía de los griegos es un “todavía no” la consumación.

Ahora bien, si atendemos a lo enigmático de la *Ἀλήθεια*, que impera sobre el comienzo de la filosofía griega y sobre la marcha de toda la filosofía, entonces se muestra la filosofía de los griegos, también para nuestro pensar, como un “todavía no”. Sólo que éste es el “todavía no” de lo impensado, no un “todavía no” que no nos satisface, sino un “todavía no” al que nosotros no satisfacemos y para el cual no damos abasto.