

EL «MUNDO AL REVÉS» EN HEGEL Y HEIDEGGER

Raul GABÁS

En *¿Qué es metafísica?* Heidegger inicia su planteamiento de «un interrogante metafísico» con las palabras: «La filosofía, considerada desde el punto de vista de la sana razón humana, es, según Hegel, el «mundo al revés»¹. Ambos pensadores coinciden, pues, en que la filosofía es el «revés» del mundo, el mundo visto en imagen invertida o por la otra parte. Si dos autoridades como las mencionadas aceptan esta fórmula, sin duda Nietzsche da en el clavo cuando, con marcada ironía antimetafísica, escribe: «Por ello los fanáticos y los beatos de cabeza colgante, que también llevan colgando el corazón hacia abajo, predicán: “el mundo mismo es un fenómeno merdoso”, pues todos ellos son de espíritu sucio; y en especial aquéllos que no tienen descanso ni reposo si no ven el mundo por detrás, —¡los tramundanos!»².

En el pasaje citado Heidegger no dice en qué obra de Hegel se halla la afirmación de que la filosofía es «el mundo al revés». El escrito donde más explícitamente encontramos tal afirmación es el artículo: *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía en particular*³. Allí aparece el siguiente párrafo: «La filosofía es esotérica por naturaleza; de suyo no está hecha para la plebe, ni es capaz de ser acondicionada para ella. Sólo es filosofía por el hecho de oponerse a la razón (*Verstand*) y, más todavía, a la sana razón humana... En relación con ésta, el mundo de la filosofía es un mundo al revés.»

La cuestión es si la cita de Hegel en Heidegger es meramente incidental, erudita, o, por el contrario, desde su posición inaugural en la lección de Heidegger anuncia una coincidencia fundamental de éste con Hegel. Para responder a esa cuestión, hemos de ver primeramente el sentido que la expresión «mundo al revés» tiene en el contexto hegeliano. Anticipemos de entrada que la posible coincidencia habrá de buscarse en el paralelismo de los siguiente conceptos:

Ser y ente en Heidegger
Razón (*Vernunft*) y entendimiento
(*Verstand*) en Hegel.

Heurísticamente, a manera de hipótesis, podemos establecer esta analogía: el ser de Heidegger se comporta con la «razón» de Hegel como el mundo de los entes en Heidegger se comporta

con la esfera del entendimiento en Hegel. Por decirlo más claramente: «ser» y «ente» en Heidegger pueden traducirse hasta cierto punto por «razón» y «entendimiento» en Hegel. Y, por otra parte, en tanto la nada heideggeriana se identifica con el ser, también podremos prolongar la comparación y afirmar que la «nada» en Hegel se identifica en él con la «razón». De hecho, leyendo atentamente el comienzo de la *Lógica* hegeliana, pronto nos percataremos de la equivalencia entre «ser», «nada» y «puro saber» (razón). Por lo que respecta a la puerta de entrada en la filosofía, en Heidegger se cruza el umbral por la elevación a la diferencia ontológica y, en Hegel, por la elevación al reino de la razón.

Veamos en qué medida es posible nuestra hipótesis heurística. En Hegel el «mundo al revés» es el de la razón. Esta, como conciencia de que la realidad es un único todo unitario, se contrapone a las divisiones antitéticas e irreconciliables del entendimiento, tales como ser-nada, sujeto-objeto, ideal-real, saber-intuición, causa-efecto, esencia-fenómeno.

De cara al posible parangón con Heidegger, es importante la manera como está formulada la crítica de Hegel contra Kant, Jakobi y Fichte. Les acusa de que construyen un sistema mediante la cultura de la reflexión, que es una cultura de la sana razón humana. Esta cultura contrapone absolutamente lo infinito a lo finito, limitando la razón a la forma de la finitud (por ejemplo, imposibilidad de un conocimiento racional de Dios; incapacidad de unificar los campos finitos del saber). El entendimiento cifra todo su interés en poner a salvo la realidad, verdad, subsistencia y diferencias de lo finito (el reino de los entes en Heidegger). Sin embargo, para Hegel, la auténtica verdad de lo finito sólo puede sacarse a la luz mediante su aniquilación a través de la razón filosófica (el ente que en Heidegger se ilumina a la luz de la nada). La ciencia filosófica comienza cuando el absoluto es reconocido como único ser. Pero el entendimiento se muestra impotente para esto, pues es incapaz de pensar lo absoluto. Lo concibe siempre como finito, como un «algo» contrapuesto a otro «algo» (en términos de Heidegger: entiende el ser a manera de ente, no llega a pensar la diferencia ontológica). La actividad típica del entendimiento es dividir, fijar y hallar relaciones entre lo que permanece dividido. Si intenta unificar lo separado, se enreda en

antítesis insolubles. Por eso, la razón filosófica y la sana razón humana representan dos visiones diametralmente opuestas (invertidas) del mundo. Para el entendimiento lo real es la multiplicidad de los entes sensibles y finitos; lo absoluto, en cambio, o bien se considera inexistente, o bien es declarado como una idea vacía, sin contenido. Para la razón (filosofía), por el contrario, toda esa esfera del entendimiento no tiene realidad de por sí; la auténtica realidad es aquel fondo carente de presupuestos (absoluto) que pone lo finito y lo suprime. El absoluto en Hegel es la fuente de la historia y el lugar de su desaparición. Heidegger⁴ interpreta justamente *La Fenomenología del espíritu* como la parusía del absoluto en la historia humana, como presencia del absoluto en nosotros, que es a la vez presencia en él mismo.

Por penoso que Hegel pueda resultar en su lectura, no hay duda de que se pronuncia con claridad sobre su concepto de filosofía. Entiende por filosofía el «saber del absoluto» o, también, el conocimiento de la razón a través de la razón. Y por eso precisamente Hegel es recordado en la actualidad con gesto escéptico. El absoluto... ¿qué es eso? Y, por otra parte, ¿acaso existe la razón? Ese gesto de escepticismo se hace extensivo a la posibilidad misma de la filosofía. En relación con tales preguntas, la posición de Hegel podría resumirse en las siguientes proposiciones: lo absoluto es lo carente de presupuestos; nada existe sin la presencia de lo que carece de presupuestos; por eso mismo el absoluto *no deja nada fuera de sí*. Es imposible pensar sin pensar el absoluto; pensar es el desarrollo del absoluto; no se puede pensar sin el pensar puro, que es el pensar (o absoluto) que se piensa a sí mismo.

¿Es posible hacer plausible todavía este lenguaje, que parece venido de los extraterrestres? Intentaría una prueba mediante la pregunta: ¿Puede alguien pensar en serio sin la idea de universo? Por universo se entiende la totalidad y unidad de los entes en un nexo recíproco, que se mantiene gracias a leyes internas de la realidad, la cual es «una» en medio de sus diferencias. Pensar en buscar una parte, o la totalidad, o las leyes básicas de ese nexo. Un pensar cabal no incurre en la osadía de aislar enteramente una parte, como si ésta no tuviera ninguna ventana abierta hacia otras partes o estratos (por ejemplo, como si la biología no estuviera conectada con la

física). A su vez, el pensar mismo, de un lado, se halla dentro del universo y, de otro lado, se enfrenta a él como su objeto, si bien con la persuasión de que pensante y pensado llegarán a coincidir, pues ambos se hallan inmersos en la unidad del todo. Este todo no puede constituirse por lo que las partes tienen como tales, como diferentes, sino por una fuerza interna que mantiene la unión a pesar de las diferencias. Cuando el hombre pregunta y quiere saber, no espera que las cosas le digan qué es saber, sino que él tiene ya un saber acerca del saber. Saber es precisamente un ver la totalidad, un adquirir conciencia de ella. Tal saber brota desde dentro de la totalidad, como su propio movimiento. Por tanto, el saber es la conciencia que la totalidad adquiere de sí misma, es la autoconciencia del absoluto.

Una cierta autoconciencia del absoluto es el presupuesto de toda filosofía genuina y de toda ciencia en general. Jamás podrá constituirse ninguna ciencia, si ella no parte de una noción previa de saber. Se sabe desde dentro, nadie entra desde fuera en el saber. El decisionismo más nominalista fija las bases de la ciencia a la luz de un saber ya conquistado.

La filosofía invierte el mundo, ve el mundo al revés, porque rompe los esquemas de representación de la sana razón humana, de la experiencia sensible a la que está acostumbrado el hombre. El ciudadano normal y corriente piensa: Conozca yo o no conozca, las cosas son. Tiene realidad el árbol, la piedra, este hombre, la luna, el sistema solar, el alimento que yo tomo. Que yo conozca o no todo eso, nada añade a su realidad. Es problemático, prosigue la sana razón humana, que exista o no una dimensión invisible, pero lo sensible ciertamente es, tal como yo lo veo y toco. Para la filosofía todo ello es mero fenómeno, mera aparición transitoria de la fuerza del principio, de lo incondicionado, del absoluto, que en el movimiento de engendrar y borrar los momentos particulares se mantiene siempre igual a sí mismo. Y, para Hegel, en ese movimiento el saber no se añade desde fuera, sino que brota desde lo incondicionado (pues lo incondicionado está presente en el pensar) como el proceso de su propia determinación.

En astronomía se maneja la posibilidad de un universo periódico que se expande desde una explosión originaria y vuelve a plegarse en el es-

tado denso de la materia primera. ¿Qué sería en tal caso lo real? Sin duda la ley interna por la que el universo recorre su ciclo. Con esta respuesta entramos en un reino tan abstracto como el de Hegel, pues afirmamos que el universo no es el conjunto de sus estados visibles, sino la ley interna que lo determina (sólo accesible a la razón). Para Hegel, la razón que conoce esta ley no es otra cosa que la aparición consciente de la estructura interna y eterna del mundo. Esta estructura oculta, la verdadera realidad (junto con su salida a la superficie), es un interior desde el que emerge y en el que se sumerge el universo. Por eso el espíritu humano, que es la aparición suprema del fondo del mundo, actúa en la fluidez procesual de los contenidos engendrados y refutados (suprimidos) por él mismo. El espíritu, como acto de presencia, engendra los entes.

La inversión del mundo operada en la filosofía hegeliana alcanza su expresión más acuciante en la identificación del ser con la nada. La nada, como negación de todo ente concreto, se identifica en Hegel con el ser. La filosofía alcanza su cúspide con la afirmación de que el ser es la nada y de que el ente sensible propiamente no es. En la *Lógica* Hegel afirma que el resultado de la *Fenomenología* es el puro saber, el cual ha superado la relación con otro y es inmediatez simple («einfache Unmittelbarkeit»). Esta inmediatez simple es el puro ser, que es lo mismo que la pura nada. «El ser es la pura indeterminación y el puro vacío. En él no puede intuirse nada, si es que aquí cabe hablar de intuición; o bien, es solamente este puro intuir vacío. No hay en él nada que pueda pensarse; o bien, es simplemente este pensar vacío»⁵.

Ruth-Eva Schulz ejemplariza el ser puro de Hegel con aquel estado de quietud de las cosas en el que nuestra mirada vaga por ellas y éstas no se mueven («descansan en sí»)⁶. Pero Hegel va más allá de la simple comparación y sostiene que el pensar puro y el ser puro se identifican como un intuir vacío en el que todavía no han surgido determinaciones. El paso de la indeterminación (nada)⁷ a las determinaciones es un proceso eterno y, por otra parte, una acción temporal que puede producir repetidamente cualquier sujeto finito.

Veamos ahora en qué medida *Heidegger*, con su cita de la expresión hegeliana «mundo al revés», tiene en mente un contenido de la filosofía

(de la metafísica) parangonable con el de Hegel. Al abordar el problema de ¿qué es metafísica?, Heidegger se halla ante un auditorio de científicos. Por tanto, si también en relación con ellos la filosofía es el mundo al revés, habrá de entenderse que la ciencia se mueve todavía en la esfera de la sana razón humana. De hecho Heidegger introduce una cuestión que resulta extraña para los científicos, la pregunta de la «nada». En la ciencia «lo que hay que inquirir es tan sólo el ente y, por lo demás, nada; el ente solo y nada más... La nada es lo que la ciencia rechaza y abandona por ser *nadería*... La ciencia no quiere saber nada de la nada»⁸.

De esta nada silenciada en la ciencia, si bien nombrada en ella por lo menos como negación lógica y bajo el giro del «nada más», quiere hablar Heidegger en su cuestión de metafísica. La experiencia fundamental por la que se considera legitimado para hablar de la nada es la de la angustia. En la angustia, dice, todas las cosas se sumergen en una indiferenciación. «En esa clara noche que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria "patencia" del ente como tal ente; que es ente y no nada. Pero este "y no nada" que añadimos en nuestra elocución no es, empero, una aclaración *subsiguiente*, sino lo que previamente posibilita la patencia del ente en general. La esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal»⁹. Sobre esta nada, a cuya luz se revela el ente en lo que es, Heidegger afirma que «ella pertenece originariamente a la esencia del ser mismo», que «en el ser del ente acontece el anonadar de la nada»¹⁰.

Hasta ahora no parece que nos hayamos alejado de las coordenadas hegelianas: la nada pertenece a la esencia del ser y ejerce en los entes un efecto anonadante. Para que no nos perdamos en sospechas y confusiones, Heidegger mismo añade: «El ser puro y la nada pura son lo mismo. Esta frase de Hegel es justa. El ser y la nada van juntos; pero no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación —como sucede cuando se los considera desde el concepto hegeliano del pensar—, sino que el ser es, por esencia, finito, y solamente se patentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada.»¹¹ ¿Qué quiere decir aquí Heidegger? ¿Cuál es su diferencia genuina de Hegel?

Analícemos el párrafo frase por frase. Admite

en primer lugar que «el ser y la nada van juntos»; pero, añade, «no porque ambos coincidan en su inmediatez e indeterminación —como sucede cuando se los considera desde el punto de vista hegeliano del pensar—». Heidegger quiere decirnos, sin duda, que no acepta la posición hegeliana en lo referente a la «manera» de entender el ser y la nada desde la naturaleza del pensar. En efecto, para Hegel el pensar mismo es ser, y éste coincide con la nada porque el pensar puro carece de determinación (de todo «algo»). Sin embargo, ¿qué quiere expresar Heidegger, que el pensar en general es inepto para abordar el problema de ser y nada, o solamente que la manera hegeliana de entender el pensar falsifica la verdadera relación de ser y nada? Si atendemos a la obra heideggeriana en general, y no sólo a este pasaje, diríamos que el énfasis está cargado en lo segundo, en la manera hegeliana de entender el pensar. Y ¿cuál es esta manera? Para Hegel el pensar piensa desde sí y, por tanto, tiene su fundamento en sí mismo. El ser y la nada, como origen último, no escapan al poder del concepto. La razón no es extrínseca al ser. Heidegger no comparte esto, pues recurre a la libertad como origen del fundamento¹². Y, en relación con este tema, escribe explícitamente: «Aun cuando en la trascendencia se descubre siempre el ser, no se requiere para ello una captación ontológico-conceptual. Así, la trascendencia en general, puede permanecer oculta como tal, y conocerse sólo en una interpretación indirecta.»¹³ Y en el «epílogo» (*Nachwort*) de *¿Qué es metafísica?*, Heidegger dice que la lógica es solamente una interpretación de la esencia del pensamiento. Por tanto, la diferencia heideggeriana entre ser y ente, es también una diferencia entre ser y concepto. El ser procede al concepto. El ser es fuente del pensar, pero sin identificarse entera e inmediatamente con él. Lo cual significa que el ser no es pensar en su inmediatez, sino solamente en alguna de sus mediaciones. Y esto implica a su vez que el pensar puede instalarse en obediencia al ser o en el olvido del mismo.

En la segunda parte del párrafo: «sino que el ser es, por esencia, finito, y solamente se parentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada», Heidegger quiere indicar la raíz por donde la nada se adhiere al ser. Esa raíz es la finitud. Hegel propugnaba la unidad de razón y entendimiento (ser y ente) y, por eso, de-

fendía la infinitud del ser, ya que sólo puede ser finito lo que encuentra un límite exterior. En consecuencia, la nada tampoco puede entenderse como un velo externo del ser; se identifica intrínsecamente con él. El mal, el devenir y la destrucción no sobrevinieron al ser (a un ser primigenio sin mancilla), sino que formaban desde el principio una unidad con él. ¿Qué pretende ahora Heidegger con la finitud del ser? La respuesta no está clara, pero su afirmación sólo tiene sentido si pretende marcar, más que en Hegel, la distancia y diferencia entre ser y ente; lo cual repercute, por ejemplo, en una menor fuerza ontológica de las categorías. Lo dicho significa a su vez que el ser no es inmanente al ente, sino que le adviene o sobreviene, o, dicho de otro modo, el ente mundano no se eterniza (inmortaliza) en el ser, sino que es estrictamente temporal. La finitud basada en el límite (en lo que está fuera) explica la condición de no-ente y, en este sentido, de nada que compete al ser.

Por lo que respecta a la relación entre la nada y el ser mismo, hay afirmaciones que sugieren una identidad entre ambos, pero otras parecen indicar que la nada es como un velo exterior en el que está envuelto el ser. Por ejemplo, el *Nachwort* (epílogo) de 1943 afirma que la nada, como lo otro del ente, es el velo del ser, aunque, por otra parte, dice que ha de probarse si la nada se agota con una negación de todo ente, o bien se desvela como lo que se distingue de todo ente, que llamamos «ser». Lo enteramente opuesto a todo ente es el no-ente, pero esta nada esencializa (*weist*) como el ser.

En *El origen de la obra de arte* aparece el texto: «En el centro del ente en totalidad existe un lugar abierto que es un claro. Pensado desde el ente es más existente que el ente. Este centro abierto no está circundado por el ente, sino que este centro claro rodea todo ente como la nada, que apenas conocemos»¹⁴. Dejando de lado el hecho de que «ser centro» y «rodear» son imágenes difíciles de compaginar, Heidegger parece indicar que la nada se comporta como un límite envolvente respecto del ente. Y así adquieren también su sentido las últimas palabras del párrafo en el que Heidegger se distancia de Hegel: «El ser es, por esencia, finito, y solamente se parentiza en la trascendencia de la existencia que sobrenada en la nada». El hombre no está inmerso enteramente en los entes, sino que los tras-

ciende. Y la trascendencia lleva precisamente a sobrenadar en la nada, donde el hombre, como pensar admirado, toma la luz que esclarece los entes.

¿Ha conseguido Heidegger distanciarse de Hegel o, por el contrario, nos ha ofrecido una lección de filosofía hegeliana? Coincide ante todo con Hegel en ver «el mundo al revés». El mundo es, por supuesto, el de los entes manejables, disponibles, accesibles a la experiencia sensible e incluso al análisis científico. El revés de todo esto tiene que ser el no-ente, el anonadamiento del mundo. Ambos filósofos adquieren conciencia de la negatividad del pensamiento, pues no habría pregunta si el hombre no se erigiera como lo otro frente al ente, y si las cosas no se confrontaran con su revés: ¿por qué existe el ente y no la nada?; ¿por qué los organismos son simétricos y no de otro modo?; ¿por qué los componentes de la materia son extensos y no simples? Coinciden igualmente en afirmar una identidad de ser y nada, que, en su unidad, tienen la primacía frente al ente, y actúan sobre él como fuerza tanto originante como anonadora.

Pero, a pesar de estas coincidencias, Heidegger quiere deslindarse de Hegel por la afirmación de que el ser es «finito». Hemos intentado encontrar el sentido de esta afirmación en la idea de «límite». Hegel parte del absoluto porque no admite un «fuera» de él. Ni el ser está fuera del pensar, ni el pensar fuera del ser; no hay ser sin ente (razón sin entendimiento), ni ente sin ser. En cambio, la diferencia ontológica de Heidegger, aunque insiste en la referencia recíproca entre ser y ente, permite hablar, sin embargo, de un ser fuera del ente y, por tanto, de un límite entre ente y ser. El ser excede toda presentación en los entes; los funda, pero a la vez los trasciende. Si, existiendo un ser que rebasa el ente, Heidegger afirma, no obstante, que el ser es finito, esto significa, además de lo dicho, que el ser sólo nos llega y se revela en la temporalidad limitada.

Refiriéndose a la crítica sartriana según la cual la nada en Heidegger está separada del mundo y no guarda relación con él, Priscilla N. Cohn escribe: «Puede mantenerse la interpretación de que la Nada está separada del mundo, aunque sería mucho más fácil sostener este punto de vista a la luz de los escritos posteriores de Heidegger en vez de al amparo de los primeros, que son

a los que Sartre se refiere. Lo que no puede defenderse es la idea de Sartre según la cual la nada no sólo está separada del mundo, sino que no tiene relación con él»¹⁵.

Estas dudas exegeticas no surgirían en relación con Hegel. Para él no hay más que una única realidad (unidad), llamada absoluto, que está presente en el todo y en las partes o, mejor dicho, que realiza el todo a través de las partes. Heidegger persigue el móvil fundamental de superar el panlogismo hegeliano. El medio básico para ello es situar el ser más allá del pensamiento, como una realidad trascendente frente a él. El ser sólo adquiere su parusía a través del pensamiento (traducido a palabra), que asume modalidades como *dichten* (poetizar), *denken* (pensar), *danken* (agradecer), *andenken* (conmemorar), pero nunca pierde el señorío sobre él.

Sin embargo, este señorío del ser sólo entra en el campo de la filosofía en tanto puede ser pensado. Más allá del pensamiento verbalizado no queda sino el reino del silencio.

Si el hecho de que Heidegger escriba tachada la palabra ser, como protesta contra la representación de que éste sea algo frente al hombre¹⁶, lo acerca de nuevo a la autoconciencia hegeliana del absoluto en el pensar humano, es otro aspecto que debe tomarse en consideración dentro de la problemática que hemos esbozado.

Para el quehacer actual de la filosofía, en la confrontación de Hegel y Heidegger se plantean dos preguntas. En primer lugar, ¿tenemos a nuestro alcance alguna experiencia plausible que nos permita seguir tematizando un «mundo al revés» o, por el contrario, sólo es viable aquella tarea filosófica que sea capaz de expresarse en un lenguaje en consonancia con las ciencias? Y, en segundo lugar, ¿cuál es el sentido de la diferencia entre ser y pensar?

Confiemos el preguntar a la historia, que de él mana. Pondré fin a este escrito «memorial» con dos citas. Una de Edipo en Colono de Sófocles, utilizada por Heidegger en el epílogo a ¿Qué es metafísica?: «Siempre se mantiene en sí lo acontecido, permanece una decisión de la consumación». Y otra tomada del final de la *Fenomenología* de Hegel: «El camino del espíritu que se sabe como espíritu es el recuerdo de los espíritus, tal como éstos son en sí mismos y tal como realizan la organización de su reino».

NOTAS

¹ Cf. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, ed. Siglo Veinte, p. 39.

² *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza 1980⁸, p. 283.

³ Cf. *Glockner Jubiläumsausgabe*, tomo I, Stuttgart 1927.

⁴ *El concepto hegeliano de la experiencia*, en *Sendas perdidas*, Buenos Aires, Losada 1960, p. 100 ss.

⁵ *Lógica*, Libro I, sec. I, cap. I, A.

⁶ *Sein in Hegels Logik*, en *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, Neske 1973, p. 368.

⁷ Es totalmente usual en el lenguaje ordinario la pregunta: ¿qué piensas?, seguida de la respuesta: «nada», lo cual acontece en estados en que el espíritu se halla absorto e indiferenciado.

⁸ *Ibid.*, p. 41 s.

⁹ *Ibid.*, p. 49.

¹⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹¹ *Ibid.*, p. 52.

¹² Cf. en *De la esencia del fundamento*, en *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, ed. c., p. 98.

¹³ *Ibid.*, p. 103.

¹⁴ Edición FCE, p. 80.

¹⁵ Heidegger: su filosofía a través de la nada, Madrid, Guadarrama 1975, p. 11.

¹⁶ *Zur Seinsfrage*, Francfort, Klostermann 1977⁴, p. 31.