

Jesús Ezquerro Gómez

El espejo de Dioniso

La ateología hegeliana

Biblioteca Nueva

RS

Índice

[Abreviaturas](#)

[Introducción](#)

[Herida](#)

[Reflexión](#)

[La muerte del dios](#)

[HERIDA](#)

[Capítulo 1](#)

[Hegel, la herida](#)

[1.1. Herida](#)

[1.2. «El más bello de los vínculos»](#)

[1.3. Posición](#)

[1.3.1. Posición y silogismo \(Aristóteles\)](#)

[1.3.2. Posición y ser \(Kant\)](#)

[1.4. Todo es herida y el todo todas sus heridas](#)

[REFLEXIÓN](#)

[Capítulo 2](#)

[Pliegue o reflexión](#)

[2.1. Piel interior](#)

[2.2. Un pliegue de la mar](#)

[2.3. «Todo está afuera, hasta nosotros mismos»](#)

[2.4. «Entre» el ente y su ser: el pliegue heideggeriano](#)

[2.5. La anfibolia trascendental: ¿pliegue o reflexión?](#)

[2.6. La lógica hegeliana de la reflexión](#)

[2.7. Lo interior y lo exterior](#)

[2.8. Dos cadáveres exquisitos](#)

[Capítulo 3](#)

[El espejo de Dioniso](#)

[3.1. El espejo que soy me deshabela](#)

[3.2. El movimiento de la nada a la nada](#)

[3.3. Un abismo que funda](#)

[3.4. El dios que se mira en el espejo](#)

[LA MUERTE DEL DIOS](#)

[Capítulo 4](#)

[Dos ateísmos mesiánicos](#)

[4.1. Entre](#)

[4.2. La llegada del escorpión](#)

[4.3. «Lemá sabakhthani»](#)

[4.4. Más allá del tiempo](#)

[4.5. «Niemand»](#)

[4.6. Adiós a dios](#)

[4.7. Un divino suicida](#)

[4.8. La Gran Carcajada](#)

[Capítulo 5](#)

[La ateología hegeliana](#)

- [5.1. El dios es la absoluta contradicción en sí misma](#)
- [5.2. El dios es abismo](#)
- [5.3. El dios muere, es decir, la lógica «funda» la realidad](#)
- [5.4. El dios es la muerte del dios](#)

[Bibliografía](#)

EL ESPEJO DE DIONISO
LA ATEOLOGÍA HEGELIANA

Colección Razón y Sociedad
Dirigida por Jacobo Muñoz

JESÚS EZQUERRA GÓMEZ

EL ESPEJO DE DIONISIO
LA ATEOLOGÍA HEGELIANA

BIBLIOTECA NUEVA

Diseño de cubierta: Edinnova Taller Editorial

© Jesús Ezquerro Gómez, 2017
© Editorial Biblioteca Nueva, S. L., Madrid, 2017
Evaristo San Miguel, 20
28008 Madrid
www.bibliotecanueva.es
editorial@bibliotecanueva.es

ISBN: 978-84-16938-58-2

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación de esta obra sin contar con la autorización de los titulares de propiedad intelectual. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (arts. 270 y sigs., Código Penal). El Centro Español de Derechos Reprográficos (www.cedro.org) vela por el respeto de los citados derechos.

Abreviaturas

Differenz: Differenz des fichteschen und schellingschen Systems der Philosophie.

Enz: Enzyclopaedie des philosophischen Wissenschaften.

GW: G. W. F. Hegel, Gesammelte Werke, ed. crítica de la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Felix Meiner, 1968 y sigs.

Hegeliana: P.-J. Labarrière y G. Jarczyk, Hegeliana, París, PUF, 1986.

KrV: Kritik der reinen Vernunft.

PhG: Phänomenologie des Geistes.

W: G. W. F. Hegel, Werke, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1971.

Werkausgabe: I. Kant, Werkausgabe, ed. de W. Weischedel, Fráncfort, Suhrkamp, 1968.

*WL: Wissenschaft der Logik. Se citará esta obra con la abreviatura WL seguida del año de publicación, 1812, cuando se haga referencia a la primera edición de la *Doctrina del ser*, 1813 cuando se mencione la *Doctrina de la esencia*, 1816 cuando se aluda a la *Doctrina del concepto* y 1832 cuando se cite la segunda y última edición de la *Doctrina del ser*.*

Introducción

Remember me, remember me, but ah! Forget may fate, exclama con infinita tristeza la reina Dido al final de la ópera de Henry Purcell *Dido y Eneas*. El mismo grito podría dirigirnos Hegel. El *destino* de Hegel se deja nombrar, en gran medida, por la palabra «onto-teo-logía». Una palabra que ha hecho fortuna, como es sabido, por obra y gracia de Martin Heidegger. Aparece en su conferencia «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», conclusión de un seminario sobre la *Ciencia de la lógica* impartido durante el semestre de invierno de 1956-1957. Ese seminario, como dicen las primeras palabras del texto publicado, pretendía «iniciar un diálogo con Hegel». ¹ Tal diálogo no aspiraba a una *superación* del interlocutor (Heidegger se sirve del término *Aufhebung*, de inequívocas resonancias hegelianas), sino a dar un *paso atrás* (*Schritt zurück*). ² ¿En qué sentido? En el de conducir al pensar «fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía». ³ Por lo tanto, el *paso atrás* heideggeriano, en marcado contraste con la *Aufhebung* hegeliana, está enderezado a dar con *lo impensado* (*das Ungedachte*) en el pensamiento del pasado. ⁴ El diálogo de Heidegger con Hegel busca, por consiguiente, conducirnos *fuera* de Hegel, a lo *impensado* por él. ¿Sobre qué versa, según Heidegger, ese *impensado*? ¿Cuál es el *afuera* de Hegel? Para responder cabalmente a estas preguntas hay que aclarar previamente qué es aquello de lo que se quiere *salir*, es decir, qué pensamiento es el que impide pensar lo impensado por él. Heidegger lo resume así: «En Hegel la metafísica es teología». Con Hegel culminaría una mistificación que aparece en el mismo momento en que nace esta disciplina filosófica con Aristóteles: el libro de Aristóteles que ha llegado hasta nosotros con el título de *Metafísica* pretende exponer una «ciencia del ente en cuanto ente», es decir, ser una *metaphysica generalis* (que, como es sabido, en Aristóteles es una *ousiología*, una investigación acerca de la *ousía*) y, a la vez, una *teología*, por consiguiente aspira a ser también una *metaphysica specialis* que se ocuparía de aquellas *ousíai* que son solo *esencia*, a saber, las entidades divinas. Lo que en Aristóteles puede parecer una mistificación, se ha ido convirtiendo, andando el tiempo, en un rasgo constitutivo de la metafísica occidental. Según Heidegger, la metafísica de Hegel sería la expresión más acabada de esta constitución ontoteológica de la metafísica: «En Hegel —escribe en su curso sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel dictado durante el semestre de invierno de 1930-1931— encontramos la teología especulativa en originaria unidad con la ontología. Esta unidad de teología especulativa y ontología es el auténtico concepto de la lógica hegeliana». ⁵

Wie kommt der Gott in die Philosophie? ⁶ Con esta pregunta inicia Heidegger su diálogo con Hegel. Nótese que no pregunta «¿cómo entra dios en la filosofía?», sino «¿cómo entra *el* dios en la filosofía?». No *dios* o *un* dios, sino *el* dios (*der Gott*). ¿Qué dios? El que en el discurso metafísico ha sido tradicionalmente caracterizado como *causa sui*. A ese dios, escribe Heidegger, el hombre no puede ni rezarle ni hacerle

sacrificios. Ante él no se puede caer, temeroso, de rodillas ni bailar.⁷

¿Cómo entra *el* dios en la filosofía? O dicho de otro modo: ¿cómo la ciencia del ser deviene ciencia *del* dios? La respuesta de Heidegger a esta pregunta es: por la forma en que ha sido entendido el ser, a saber, como «fundamento fundante» (*gründende Grund*).⁸ El ser así entendido, escribe Heidegger, «necesita, a su vez, una adecuada fundamentación a partir de lo por él fundamentado».⁹ El ser se descubre, por lo tanto, como «el fundamento... que se fundamenta a sí mismo» (*der sich selbst... begründende Grund*),¹⁰ es decir, como *causa sui*. De este modo ha sido nombrado el concepto metafísico del dios.¹¹ Esta es la manera en la que ha entrado el dios en la filosofía. Algo que sucede de un modo conspicuo en Hegel por ser el pensador que ha entendido el ser precisamente como «el absoluto pensarse a sí mismo del pensar» (*das absolute Sichdenken des Denkens*),¹² por lo tanto, como fundamento de sí.

El *fundamento*, según su procedencia esencial, es, dice Heidegger, *lógos* en el sentido del «dejar estar recolector: el *Hèn Pánta*» (*versammelnden Vorliegenlassens: das Hèn Pánta*).¹³ «Este *hèn* —escribe— es, sin embargo, doble: por un lado, lo uno unificante en el sentido de lo primero de todo y entonces es lo más universal, y al mismo tiempo lo uno unificante en el sentido de lo supremo [*des Höchsten*] (Zeus)».¹⁴ Por eso la metafísica es *lógica* a la vez *onto-lógica* (ciencia que se ocupa del *ens commune*, lo más universal) y *teo-lógica* (ciencia que versa acerca del *summum ens*, lo supremo).¹⁵

Llama la atención que Heidegger use aquí la fórmula eleática *hèn pánta*, es decir, *uno todo*. Tal fórmula fue, como se sabe, el lema de los spinozistas alemanes en tiempos de Hegel, Lessing a la cabeza. Pero ¿no fue precisamente Hegel quien mostró la insuficiencia de ese spinozismo que con tanto entusiasmo abrazaron sus coetáneos? «Lo verdadero —escribe en su prólogo a la *Fenomenología del espíritu*— debe ser concebido y expresado no solo como *sustancia*, sino también como *sujeto*».¹⁶ Es decir, no basta con entender el *lógos*, como lo *uno todo*, la sustancia spinoziana; es necesaria también su *negación*. Es precisa la *muerte* del *lógos*, del verbo. La muerte del dios.

Bien, ya sabemos cómo ha entrado *el* dios en la filosofía: gracias a un fundamento que, confundiendo el ser y el ente, se funda a sí mismo. La pregunta ahora es: ¿cómo podemos *sacarlo* de ella? La respuesta de Heidegger ya ha quedado apuntada: por medio de un «paso atrás» que nos enfrente con *lo impensado* de tal pensar filosófico. Pero ¿es esa la única opción posible? Este trabajo defiende la idea de que Hegel nos muestra otro posible final del dios de la onto-teo-logía. Un final paradójico (o mejor: dialéctico) mediante su ascensión plena y cabal. El dios solo puede salir de la filosofía por efecto de su *exitus*. En esto radica a mi juicio la originalidad del enfoque del filósofo de Stuttgart: pensar una genuina *Aufhebung* del dios de la onto-teo-logía. Frente a las críticas a la onto-teo-logía que tienen en común el situarse en posiciones *excéntricas* en relación con el dios, la filosofía hegeliana nos permite salir de él situándonos en su mismo centro y situándolo a él en el centro. Este dios sale de la filosofía muriendo, pero muriendo como

solo puede morir un dios: en un acto de suprema afirmación de sí. En rigor no se trata para Hegel de salir *fuera* del dios —no hay afuera del dios—, sino de *hacer del dios su propio afuera, su propia muerte*.

* * *

Este trabajo se divide en tres partes que he titulado: *Herida, Reflexión y La muerte del dios*.

Herida

Llamo aquí «herida» a la identidad / diferencia entre algo y lo que ese algo es. Ese juego de identidad / diferencia, que ya encontramos formulado en Heráclito,¹⁷ es el *lógos*. Si «herida» es eso, Hegel, contra todas las apariencias, no es el filósofo de la reconciliación sino de la herida. «El conocer —escribió— cura la herida que él mismo es».¹⁸ El asunto de la *lógica* hegeliana es justamente esa herida que se cura a sí misma.

Así, por ejemplo, el silogismo ¿qué es sino el intento de restañar con el *lógos* la herida que es el *lógos* mismo? Para Hegel, en efecto, en todo silogismo quedan reconciliados dos extremos (ser y concepto, naturaleza y espíritu, lo finito y lo infinito, el singular y el universal...) manteniéndose, al mismo tiempo, su separación. Esa separación, por lo tanto, no queda eliminada sino que permanece viva en la conclusión. Podría decirse que la identidad en un silogismo está preñada de diferencia. La clave en él es el *término medio*. Este hace posible lo que Platón en el *Timeo* llamaba «el más bello de los vínculos»,¹⁹ aquel que posibilita que «todos los términos sean uno». Este término medio, que desaparece en la conclusión permitiendo así la unidad de los extremos, es pura *posición*: al *o-ponerse* a los términos mayor y menor está *puesto* por ellos, respectivamente, como término menor y mayor. El silogismo es definido, precisamente, por Hegel como «el concepto completamente *puesto*».²⁰ En el apartado tercero de la primera parte de este trabajo se analiza el concepto de «posición», tanto en la silogística de Aristóteles como en el esquematismo kantiano.

En la conclusión de esta primera parte se muestra, además, que la herida que se abre entre algo y lo que ese algo es, es, en cada cosa, la distancia entre ella y el infinito que involucra (el dios). Dicho de otro modo: todo es herida y el todo (el dios), todas sus heridas.

Reflexión

Este trabajo hace suya la línea hermenéutica defendida en Francia por Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarczick, y en Alemania por Dieter Henrich en el sentido de considerar la *lógica* de la reflexión no solo como la clave de bóveda del edificio hegeliano, sino también como su principio arquitectónico, su «célula rítmica fundamental».²¹ Un mito órfico, el del espejo de Dioniso, y, sobre todo, la

interpretación que de él hizo el neoplatonismo, ilustra a la perfección, a mi juicio, el sentido último de la reflexión hegeliana.

Reflexión y pliegue cifran dos modos paradigmáticos de entender la subjetividad: una moderna y otra posmoderna. Si la reflexión, encerrada en su laberinto catóptrico, niega todo afuera y pretende generar desde sí misma toda realidad, el pliegue, por el contrario, concibe la interioridad como un efecto, como un resultado. Lo primero es el afuera, la superficie, la piel. Serán los pliegues de esta los que generen la subjetividad. El pensamiento de la reflexión tiene su primer y quizás más señero ejemplo en la *nóesis noéseos* del dios aristotélico. Todo el idealismo alemán (y de un modo señalado Hegel) puede entenderse como las sucesivas variaciones sobre ese tema aristotélico. La idea del pliegue, cuya más acabada formulación se la debemos a autores como Foucault y Deleuze, fue vislumbrada por Nietzsche (quien en *La genealogía de la moral* considera el alma como el producto de la *interiorización* [*Verinnerlichung*] de los instintos) y por Freud (quien en *El yo y el ello* afirma que el yo no es sino una proyección mental de la superficie del cuerpo). Mientras que el *pliegue* permite deconstruir el sujeto moderno, la *reflexión* nos conduce a una subjetividad que termina disolviéndose a sí misma. La reflexión hegeliana desemboca, en virtud de su propio desarrollo lógico, en la categoría de la «contradicción» (otro nombre de la herida). Ella expresa el hundimiento de la esencia, hundimiento que, paradójicamente, sostiene o funda la existencia. Este hundimiento de la esencia se corresponde, en términos teológicos, con la muerte del dios cristiano. El sistema hegeliano, en su conjunto, es contemplado en estas páginas como una monumental construcción onto-ateo-lógica que funda la existencia en la muerte del dios.

La muerte del dios

En el capítulo cuarto de este trabajo se caracteriza a la filosofía hegeliana como «ateísmo mesiánico». El mesías se halla en un permanente desencuentro con los que reclaman su venida: o bien no aparecerá nunca o bien ya ha llegado y ha muerto. Ambas opciones nos remiten a dos ateísmos mesiánicos paradigmáticos: el judío y el cristiano. La muerte del dios es lo que define el ateísmo mesiánico cristiano. El ateísmo hegeliano es un ateísmo de este tipo. Que el dios ha muerto lo expresa Hegel diciendo que el tiempo de la esencia (*Wesen*) es el pasado (*gewesen*), pero el pasado *intemporal*,²² es decir, el *pasado del tiempo*. Ese pasado es el «tiempo» propio del dios, si es que él (el dios) es el fundamento de lo real, es decir, su *lógos*. Lo *lógico* no está «más allá» de lo real, no es su fundamento trascendente: existe aquí y ahora como lo no lógico. Si el dios hegeliano es lo mismo que el *lógos* (es decir, es la racionalidad de lo real), entonces la enajenación (*Entäusserung*) de la idea lógica en la naturaleza solo puede ser entendida como la muerte del dios. Como escribe Hegel en el manuscrito preparatorio de sus lecciones sobre filosofía de la religión, la enajenación de la idea lógica se expresa así: «dios ha muerto».²³ Esa enajenación obedece a la dialéctica del fundamento expuesta en la lógica de la esencia: la esencia es el fundamento (*Grund*) abisal de la existencia

(*Existenz*). Dicho de otro modo: la esencia funda la existencia hundiéndose, es decir, *desapareciendo* como tal esencia. De modo análogo, la muerte del dios es el fundamento de lo real. El dios, por lo tanto, funda hundiéndose, hace deshaciéndose, afirma negándose. Podríamos decir que en Hegel el dios es su propia muerte y lo absoluto, la negación de lo absoluto.

Este libro está dedicado a la memoria de mi maestro, Julio Bayón, quien me descubrió a Hegel.

[1](#) M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pág. 31.

[2](#) Ídem, pág. 39.

[3](#) Ídem, pág. 40.

[4](#) Ídem, pág. 38.

[5](#) M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, en *Gesamtausgabe XXXII*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1988, pág. 4.

[6](#) M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», ob. cit., pág. 46.

[7](#) Ídem, pág. 64.

[8](#) Ídem, pág. 49.

[9](#) Ídem, pág. 64.

[10](#) Ídem, pág. 48.

[11](#) Ídem, pág. 51.

[12](#) Ídem, pág. 33.

[13](#) Ídem, pág. 48.

[14](#) Ídem, pág. 61.

[15](#) «Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva del fundamento común a todo ente en cuanto tal, entonces es *lógica* en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, es decir, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es *lógica* en cuanto teo-lógica», M. Heidegger, *Identität und Differenz*, ob. cit., pág. 63.

[16](#) *PhG*, Vorrede, *GW IX*, pág. 18.

[17](#) El fragmento 51, por ejemplo, dice: «<cada ente> siendo en sí mismo diferente <de sí> se identifica consigo mismo» (H. Diels y W. Kranz [eds.], *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Zúrich, Weidmann, 2004, pág. 162).

[18](#) G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuscripte*, I, *GW XVII*, pág. 249.

[19](#) *Tim.* 31b-32a.

[20](#) *WL* (1816), *GW XII*, pág. 90.

[21](#) *Hegeliána*, pág. 24. Véanse también las págs. 71 y 73-74.

[22](#) *WL* (1813), *GW XI*, pág. 241.

[23](#) G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuscripte*, I, *GW XVII*, pág. 265.

HERIDA

Herida mía, abrázame. Y descansa

Claudio Rodríguez, «Herida», *El vuelo de la celebración*

Hegel, la herida²⁴

1.1. Herida

En el principio era el *lógos*, es decir, la herida.

¿La herida? El verbo griego que corresponde al sustantivo *lógos* es *légo*. Con él se designaba en la antigua Grecia la acción de recolectar, reunir, juntar. Con la expresión *légein óstea*, por ejemplo, se designaba al acto de recoger, *juntándolos*, los huesos del muerto después de la incineración tras haber apagado el fuego de la pira con vino.²⁵ De la misma raíz de *légo* —**leg*— deriva el verbo latino *lego*, que también significa, en su primera acepción, recolectar, reunir, juntar (de donde *legio*: el contingente de soldados reclutados). Leer se dice en latín *legere*, es decir, *reunir, juntar* letras en palabras, palabras en sintagmas, sintagmas en textos.

Y el *lógos* considerado *en sí mismo*, ¿qué recoge, reúne o junta? Lo que reúne o junta no son entes (huesos, soldados, palabras...), sino en un *ente* todo aquello que ese ente *es* (tomemos el ente Aquiles, *lógoi* serán: Aquiles *es* de pies ligeros, Aquiles *es* amigo de Patroclo, Aquiles *es* el matador de Héctor, *et cetera*). La *reunión* o *ayuntamiento* del ente con todo lo que ese ente *es* acontece en el —y por el— *lógos*. En él y por él acontece precisamente la atribución de *algo* (el ser esto o aquello) a *algo* (tal o cual ente). El *algo* al que se atribuye algo es el *sujeto* (en griego *hupokeímenon*, es decir, lo que subyace, el *sub-jectum*; en el ejemplo antedicho: Aquiles); el *algo* atribuido a algo es el *predicado* (en griego *sumbebekós*, es decir, lo que le pasa o sucede a lo que subyace, el *accidens*; por ejemplo: amigo de Patroclo) y la relación de atribución es la *cópula* (el *es*). La estructura que subyace a todo *lógos* es, por lo tanto, la siguiente: *ti katá tinós*, es decir, algo (*ti*) sobre, o acerca de (*katá*), algo (*tinós*). El ser es justamente lo que junta o reúne algo con lo que ese algo es. Es decir, es el *katá*, el respecto, el «entre» —la herida— que hace posible que algo *sea* algo.

Ese reunir o juntar, que los antiguos griegos denominaron *lógos*, delata una *originaria escisión o diferencia*. «El *lógos* significa —escribe Jean-Luc Nancy en su libro sobre Hegel— que ninguna unidad está disponible, y que la identidad y la unidad son siempre, en su simplicidad y absolutez, el movimiento de identificarse y de unificarse (...) *lógos* designa lo idéntico, no como sustancia, sino como acto».²⁶ Lo idéntico *como acto*, es decir, el movimiento, la acción de identificarse y unificarse, presupone precisamente lo que tal movimiento o acción viene a impugnar: el hecho de no estar junto, sino disperso o disgregado. Como escribe J.-L. Nancy, «ninguna unidad está disponible». Lo «disponible», en efecto, es la separación, la dispersión, la diferencia. Cuando Barkis, el carretero imaginado por Charles Dickens en su novela *David Copperfield*, quiere unirse en matrimonio con Pegotty, le encarga a David que le declare su compromiso con las siguientes palabras: «Barkis está disponible». Exactamente las mismas que pronunciará

en el momento de su muerte, cuando se sienta preparado para unirse definitivamente a la totalidad cósmica. Si el *lógos* es *atribución de algo a algo* (*ti katá tinós*), presupone la diferencia entre ambos *algos*. Solo puede unirse a algo aquello que «está disponible», es decir, lo que de entrada está separado de ese algo. La escisión —la herida— parece, por lo tanto, ser lo primero.

Esta escisión *disponible* para la unión presupone, sin embargo, a su vez, la identidad: solo puede diferir lo que de entrada se presenta como idéntico. Como en el pasatiempo de las diez diferencias, estas solo son perceptibles en dos imágenes que se presentan, en principio, como idénticas. Síntesis y diáresis, identidad y diferencia, se presuponen, pues, recíprocamente. Son impensables cada una sin la otra. Son, de hecho, dos momentos del mismo movimiento. La sístole y la diástole de un mismo latido. Eso es lo que nos muestra Hegel en su *lógica de la reflexión*.

Como nos recuerda el filósofo esloveno Slavoj Žižek en su monumental libro sobre Hegel, los dos poderes que definen al sujeto moderno tal como fue conceptualizado por el idealismo alemán son, por un lado, el poder de la actividad *sintética* espontánea, que reúne una panoplia de datos sensoriales en una representación unificada de los objetos y, por otro, el poder de la negatividad, que permite *abstraer* algo de la totalidad orgánica a la que pertenece. Cada uno de esos poderes remite al otro: «La actividad sintética misma introduce una fractura / diferencia en la realidad sustancial; de igual modo, la diferenciación misma consiste en imponer una unidad».²⁷ Unir es ya separar, y separar es ya unir.

En Heráclito encontramos una madrugadora formulación de esta relación consistente en la identidad de lo que difiere en la misma medida en que difiere y, a la vez, en la diferencia de lo que está unido en la misma medida en que está unido. Platón la pone en boca de Erixímaco en su *Symposio*, y reza así: *diapherómenon autò autôi sumphéresthai*, es decir, «<lo uno> siendo en sí mismo diferente <de sí> se identifica consigo mismo».²⁸ Lo uno es el ente y lo que difiere en él es lo que ese ente es. La serie de las diferencias —lo que ese ente es— es lo que, paradójicamente, otorga una *identidad* al ente que así se diferencia de sí mismo. El *lógos* es ese juego de *diaphéreîn / sumphéreîn* entre un ente y lo que tal ente es. *Entre*, es decir, *herida*. Todo conocer, en la medida en que es la puesta en juego de esa identidad / diferencia, de ese *lógos*, es la expresión de una *herida originaria*. Ser algo es estar herido, *diferir* de sí al *identificarse* consigo mismo. Dicho de otro modo: *el ser es lógos*. Esta es, a mi juicio, la idea fundamental de la filosofía de Hegel.

Aristóteles escribe en su *Metafísica* que «el ser es el estar puesto conjuntamente [*sunkeîsthai*] y ser uno [*hèn eînai*]; el no ser, el no estar puesto conjuntamente [*tò mē sunkeîsthai*] sino el ser múltiple [*pleío eînai*]».²⁹ Esta es una idea que Aristóteles desarrolla en *Metaphysica* Γ, 2. ¿Por qué el ser es un *synkeîsthai*, un «estar puesto conjuntamente», es decir, un *com-puesto*? El ser es, para Aristóteles, en su primer y fundamental sentido, *ousía*, es decir, aquello de lo que decimos propiamente *que es: tò ón*.³⁰ Pero de eso *que es* no decimos sin más que es, sino que es tal o cual cosa. Es decir,

predicamos de él múltiples atributos. Su ser, por lo tanto, es algo múltiple. Según Aristóteles, «lo que es —*tò ón*— se dice de muchas maneras».³¹ Esos atributos no son, sin embargo, una mera diversidad heterogénea, dispersa, caótica. Están referidos a algo *uno*. Son *unificados* en el acto mismo de la predicación, convergen en aquello uno —la *ousía*— a lo que se atribuyen. Por decirlo con terminología escolástica, *inhieren* en él. Por eso lo que es, es *uno*. «Lo uno —escribe Aristóteles— no es algo diferente que lo que es».³²

Lo uno —glosa Pierre Aubenque— no es un predicado más entre otros: como en otros lugares muestra Aristóteles, lo uno es convertible con el ser, lo cual quiere decir que, cada vez que significamos el ser, significamos también la unidad. Cuando digo que Sócrates es hombre, significo la unidad de Sócrates y la humanidad, o más bien la unidad de Sócrates dentro de la humanidad. Y en todos cuantos sentidos se diga el ser, en otros tantos significa la unidad: cuando digo «Sócrates es hombre», no significo la misma unidad entre sujeto y predicado que cuando digo «Sócrates es enfermo». El problema de las significaciones del ser puede reconducirse, pues, sin inconvenientes al problema de las significaciones de lo uno, pues se trata del mismo problema.³³

Lo que es es uno por ser *com-puesto*. Pero la composición presupone la descomposición, la separación, la escisión, el no-ser. Por lo tanto, el ser es, en cierto modo, no-ser, y el no-ser es ser. Eso es el *lógos*. Todo *lógos* tiene una *estructura sintético-diairética*. Es a la vez *synthesis* y *diairesis*, es decir, es un enlazar lo diverso, que es al mismo tiempo un separar lo uno.³⁴ Es una herida que es, al mismo tiempo, su cura.

* * *

«El conocer —escribe Hegel en sus apuntes de clase sobre *Filosofía de la religión*— cura la herida que él mismo es» (*Erkennen heilt die Wunde, die es selber ist*).³⁵ Theodor W. Adorno usará una idea análoga, aplicándola específicamente a la filosofía, en su curso titulado *Terminología filosófica*: «La filosofía consiste en el esfuerzo del concepto por curar las heridas que necesariamente inflige el propio concepto».³⁶ Es decir, ese tipo de conocimiento conceptual que es la filosofía intenta restañar las heridas que ese mismo tipo de conocimiento —el conceptual— causa. Lo que hiere es, por consiguiente, lo mismo que lo que cura. Más adelante, en el mismo curso, afirmará que «cada término filosófico es la cicatriz endurecida de un problema irresuelto».³⁷ La fuente de inspiración de Adorno no es, probablemente, Hegel sino Kierkegaard. En una carta a Krenek del 30 de septiembre de 1932 Adorno escribe, refiriéndose al libro del filósofo danés *La enfermedad mortal*: «La enfermedad, dialécticamente, es al mismo tiempo la cura».³⁸

También en Nietzsche aparece el tema de la herida. En *Crepúsculo de los ídolos* podemos leer: «Incluso en la herida continúa habiendo una fuerza curativa. Una sentencia, cuyo lugar de origen yo mantengo oculto a la curiosidad docta, viene siendo desde hace largo tiempo mi divisa: *increscunt animi, virescit volnere virtus* [se crecen

los ánimos, se fortalece la fuerza con la herida]». ³⁹

Pero volvamos a Hegel, ¿en qué sentido la herida es para él su propia cura?

Un límite es más que un límite. Allí donde algo termina, en su confín, empieza otra cosa. Donde termina el pasado, en esta frontera que es el ahora, comienza el porvenir. Ahora es, *al mismo tiempo*, fin de lo que fue y principio de lo que será. El *limes* no solo indica un *non plus ultra*, sino que precisamente por ser un límite, invita a ser franqueado. Esto es así porque todo límite tiene dos lados. Por lo tanto, trazarlo es ya anularlo. No solo distingue, separa, corta, también articula, ensambla, une. El límite, en efecto, es más que un límite: es articulación, sutura, quicio, umbral. Por decirlo con la terminología hegeliana: toda *determinidad* (*Bestimmtheit*) define un *ser-en-sí* o *determinación* (*Bestimmung*), pero a la vez apunta a un *ser-para-otro* o *disposición* (*Beschaffenheit*). ⁴⁰ El *contorno* de una figura involucra, al mismo tiempo, su *dintorno*. A la filosofía que entiende el límite únicamente como tal se la puede calificar de *crítica*; a la que, por el contrario, lo concibe como algo más se la puede denominar *sistema*. Kant es quizás el más señalado representante de una filosofía entendida como *crítica*. La filosofía para Hegel, sin embargo, ha de ser necesariamente *sistema*. Del mismo modo que el límite es más que un límite, también la herida es más que herida: es su propia cura.

El mismo *lógos* que en un juicio discierne, separa, escinde un ente de lo que ese ente es («juicio» se dice en alemán *Urtheil*, que sugiere partición [*Theilung*] originaria [*Ur- /*], ⁴¹ también opera su articulación, su ensamblaje, su *síntesis*. ¿De qué manera? Todo juicio puede ser tomado como la conclusión de un silogismo. Ese silogismo hace visible, explícito, el vínculo o mediación que opera implícitamente en todo juicio. El término medio —ausente en la conclusión— actúa para cada uno de los términos enlazados por él como si fuera *el otro*. El término medio B une los términos A y C en el juicio «A es C» porque respecto a A es C («A es B») y, a la vez, respecto a C es A («B es C»). Es decir, es principio respecto al fin y fin respecto al principio. De este modo, en el *lógos* silogístico se hace patente la curación de la herida, que es el *lógos* mismo.

Esta relación entre tres términos consistente en que la *razón* o proporción que el primero mantiene con el segundo es *análoga* a la que este mantiene con el tercero, es la que Platón denomina en el *Timeo* *desmôn kállistos* «el más bello de los vínculos».

1.2. «El más bello de los vínculos»

No es posible —escribe Platón— unir bien dos elementos aislados sin un tercero, ya que es necesario un vínculo [*desmôn*] en el medio [*en mésoi*] que los una. El más bello de los vínculos [*desmôn kállistos*] es aquel que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad [*hóti málista hèn poiêi*]. La proporción [*análogia*] es la que por naturaleza realiza esto de la manera más perfecta. En efecto, cuando de tres números cualesquiera, sean enteros o cuadrados, el término medio [*tò méson*] es tal que la relación [*pròs ti*] que tiene el primer extremo con él, la tiene él con el segundo y, a la inversa, la que tiene el segundo extremo con el término medio, la tiene este con el primero; entonces, puesto que el medio se ha convertido en principio y fin, y el principio y fin, en medio, sucederá necesariamente que así todos son lo mismo y, al convertirse en idénticos unos a otros, todos serán uno [*tà autà dè genómèna allélois hèn pànta éstai*]. ⁴²

«Todos serán uno» (*hèn pànta éstai*). En este *hèn pànta* —uno todo— reside el sentido último del *lógos* (recordemos aquí la expresión «dejar estar recolector: el *hèn pànta*» [*versammelnden Vorliegenlassens: das Hèn Pánta*], con la que, como veíamos más arriba, definía Heidegger el *lógos*).⁴³

En este texto platónico vio Hegel un antecedente de su propia concepción del *silogismo racional* (*Vernunftschluss*) como movimiento reflexivo de identidad / diferencia que configura la subjetividad absoluta, es decir, el dios.⁴⁴ Ya en su *Differenz-Schrift* de 1800 invocaba este pasaje platónico para explicar que la oposición real (*reelle Entgegensetzung*) entre sujeto y objeto «solo tiene lugar mediante la identidad de ambos» (*findet allein durch die Identität beyder statt*).⁴⁵

Hegel, no obstante, va más allá que Platón al aplicar este movimiento silogístico a la tríada sistemática *lógica-naturaleza-espíritu*. En las anteriormente mencionadas *Lecciones sobre la historia de la filosofía* Hegel lo explica con lenguaje teológico así:

Dios se ha hecho sujeto, lo que quiere decir que crea a su hijo, el mundo, se realiza en esta realidad, que aparece como otro, pero en la que permanece idéntico consigo mismo, aniquila la caída y se une conclusivamente en lo otro solo consigo mismo [*den Abfall vernichtet und sich in dem Anderen nur mit sich selbst zusammenschliesst*]; así él es en primer lugar espíritu.⁴⁶

Es decir, el «más bello de los vínculos» platónico describe para Hegel el movimiento espiritual que une y, a la vez, escinde (identifica / diferencia) al dios y al mundo por mediación del *crísto*. El dios para Hegel es un silogismo *que se reúne conclusivamente consigo mismo* (*Gott ein Schluss ist der sich mit sich selbst zusammenschliesst*).⁴⁷ Esa reunión, si es verdadera, solo puede hacerse para Hegel «en lo otro» (*in dem Anderen*).⁴⁸ «Lo verdadero —escribe Hegel en su *Fenomenología del espíritu*— es solamente esta igualdad que se restaura o *la reflexión en el ser otro en sí mismo* y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal». ⁴⁹ En efecto, la esencia de lo absoluto para Hegel es, como escribe Karl-Heinz Volkman Schluck, «el conocimiento de sí mismo en el ser otro» (*das Selbsterkennen im Anderssein*).⁵⁰ Eso *otro* del dios en lo que este se refleja —*el espejo de Dioniso*, como veremos—⁵¹ es el mundo. Por lo tanto, en el silogismo que es el dios, este se *reúne conclusivamente* (*zusammenschliesst*) consigo mismo en *lo otro* de sí (el mundo) y se reconoce a sí mismo en eso otro. Dicho de otro modo: es *la reflexión en el ser otro en sí mismo*. Por lo tanto, Hegel aplica el *desmôn kállistos* a la dialéctica entre el dios (que aquí opera como *to autó*, lo mismo) y el mundo (que aquí opera como *to héteron*, lo otro) haciendo una suerte de *reconstrucción racional* del mito cosmológico del *Timeo*.

El elemento clave en un esquema silogístico es, como hemos dicho, el *término medio*. ¿Qué es el *término medio*? En rigor, *nada*, la pura *relación de respectividad* entre los términos mayor y menor: el término medio es mayor *respecto* al menor y menor *respecto* al mayor. No tiene, pues, subsistencia. Es lo que debe desaparecer en una cosa para que sea lo que es. Es únicamente la diferencia, la *herida*. Como escribe Gwendoline Jarczyk,

el término medio es «el acto de pasar de lo que pasa». ⁵² Es aquello inexistente en virtud de lo cual existe lo que existe. ⁵³

A este *término medio* lo llama Platón en el *Banquete* «Eros». Eros, en efecto, está *en medio (en mésoi)*: entre hombres y dioses, entre la fealdad y la belleza, entre la ignorancia y la sabiduría (por eso es *philo-sophía*, deseo de sabiduría), *et cetera*. Llena el hueco entre los opuestos de tal modo que «el todo queda ligado consigo mismo» (*tò pân auto autôi sundedésthai*). ⁵⁴ Posibilita que sea, justamente, un todo y no un mero agregado disperso y caótico. Como ha escrito con acierto Giovanni Reale, Eros es una auténtica *copula mundi*. ⁵⁵ Cumple, por consiguiente, la tarea de ser *el más bello de los vínculos*. ⁵⁶

También la filosofía de Hegel tiene esta dimensión *erótica*. Según el filósofo italiano Vincenzo Vitiello: «La filosofía tiene en Hegel la función erótica de reunificar lo hendido. ¿Hendido por qué? Por el entendimiento. El entendimiento es la potencia que niega, que separa y escinde el absoluto, la unidad, en opuestas multiplicidades: sentido y razón, sujeto y objeto, finito e infinito, amor profano y amor sacro...». ⁵⁷ El entendimiento separa porque es la *facultad de juzgar*, y el juicio es, como hemos visto, una escisión entre algo y lo que ese algo es. Pero esa escisión del *lógos* solo el *lógos* puede restañarla: por medio del silogismo. El *lógos* une mediante el silogismo lo que escinde en el juicio.

Al principio del tercer capítulo de la primera sección de la *Doctrina del concepto* de la *Ciencia de la lógica*, Hegel nos dice que el silogismo (*Schluss*) es la restauración del concepto (*Begriff*) en el juicio (*Urtheil*). ⁵⁸ El *concepto* se define como una unidad. Sus momentos (*Momente*) están superados y conservados (*aufgehobene*) en esa unidad. En el *juicio*, por el contrario, esos momentos están, aunque relacionados entre sí, puestos como extremos independientes (*selbstständige Extreme*). Finalmente, en el *silogismo*, la unidad conceptual es restaurada, restituida. El silogismo es la restauración del concepto, pero no *desde* el juicio, sino *en* el juicio, *en la escisión originaria (im Ur-theile)*. En esta restauración, por lo tanto, el corte, la escisión entre los extremos no queda atrás, sino que permanece viva en ella. Por consiguiente, podríamos decir del silogismo lo mismo que dice Hegel del espíritu en el prólogo de la *Fenomenología del espíritu*: que «se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento (*in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet*)». ⁵⁹

El encuentro consigo mismo del concepto en el silogismo no es, por lo tanto, *inmediato* sino *puesto*. El silogismo es, de hecho, para Hegel «el concepto completamente puesto» (*der vollständig gesetzte Begriff*). ⁶⁰ ¿Qué quiere decir aquí «puesto»?

1.3. Posición

La palabra «posición» parece poco emocionante. Sugiere posturas tanto corporales como mentales; también el lugar que ocupa algo o alguien, su emplazamiento, su situación. Con esa palabra se puede aludir igualmente al *status* social o económico. Sugiere estabilidad, fijeza, detención, la fase de estancamiento a la que se llega cuando los movimientos se han agotado (por ejemplo, la fase de posiciones —la lucha en las trincheras— en la guerra de 1914). A pesar de tan poco prometedor bagaje semántico, el término «posición» es crucial en Hegel. Es uno de esos vocablos que cifran, en cierto modo, su manera de entender el *lógos* de lo real. Para captarlo en toda su plenitud es preciso que nos remontemos a la silogística aristotélica.

1.3.1. Posición y silogismo (Aristóteles)

El silogismo es, sin duda, una de las más originales a la par que célebres invenciones de Aristóteles. Tal vez por ello la cabeza de este filósofo ha merecido ser llamada por Quevedo, en un cuento de Clarín, «olla de silogismos».⁶¹

Lo que se espuma de tal cocido —si nos es permitido hablar así—, es decir, el saber asociado al proceder silogístico, es lo que el Estagirita llama *epistéme*. La *epistéme* es un saber *demostrativo*. La *demostración* (*apòdeixis*) es una *mostración* (*deîxis*) de que algo es o no es a partir de o desde (*apò*) algo otro. Por ejemplo: sucede que A es B y que B es C, por lo que A es C. La demostración muestra el «por lo que» (*dióti* < *dià hóti*).⁶² Tal demostración se produce en el silogismo. ¿Qué es el silogismo para Aristóteles? «El silogismo —escribe en los *Tópicos*— es un *lógos* en el que de unas cosas dadas [*tethénton tinôn*] <en las premisas> se sigue [*symbainei*]⁶³ necesariamente [*ex anánkes*] algo otro [*héteron ti*] en virtud [*dià*]⁶⁴ de las <cosas> que están puestas [*tôn keiménon*].⁶⁵

El silogismo es, pues, una suerte de *dis-positivo* lógico que muestra el «por lo que» (*dióti*), es decir, que la conclusión se deriva necesariamente de las premisas, dada la *posición* (en griego *keîsthai*, término que Boecio verterá al latín como *positio*) determinada de los términos (*hòroi*) que las *com-ponen*. Podríamos decir, por consiguiente, que el silogismo es una *síntesis* lógica (*sun-logismós*) en la que *co-inciden* (*sun-bainei*) dos términos extremos en una *con-clusión* (*sun-pérasma*) en virtud de su *com-posición* (*sun-keîsthai*) en las premisas.

¿En qué consiste tal composición, la posición de los términos en el silogismo? Los términos en cuestión son tres: el último (*éschatos*), el medio (*mésos*) y el primero (*pròtos*). Su *posición* consiste en que se hallan unos respecto a los otros en la siguiente relación: «El término último está <contenido> en el conjunto [*en hóloi*] del término medio» y este en el del primero.⁶⁶ Lo fundamental en esta estructura triádica —que evoca el *desmôn kállistos* platónico—⁶⁷ es el carácter *doble* del término medio. El punto medio en una estructura de principio-medio-fin es, según Aristóteles, «uno numéricamente y doble lógicamente [*tôi mèn arithmô hèn tòi lógôi de dúo*]». Doble

porque «el medio es ambos <es decir, principio y fin> respecto a cada uno, <es decir, respecto a lo posterior y a lo anterior> [*tò méson pròs hekáteron ámpho estí*]». El medio es comienzo y fin, «comienzo de lo posterior y fin de lo anterior [*archè mèn tês hùsteron teleutè dè tês prótes*]». ⁶⁸ El medio es *a la vez* (*háma*) ambos extremos por mantener una *relación de respectividad* (*prós ti*) con ambos: es continente *respecto* (*prós*) al término último, y contenido *respecto* al primero; es decir, es *a la vez* continente y contenido, universal y particular. Este carácter jánico del término medio es lo que hace posible el silogismo: «Nunca habrá silogismo alguno —escribe Aristóteles— de una cosa acerca de otra si no se toma como término medio algo que en las predicaciones tenga de alguna manera *relación de respectividad con cada uno* <de los extremos> [*prós hekáteron*]». ⁶⁹ Dicho de otro modo: «es necesario que en todos los esquemas <silogísticos> el término medio esté en ambas <premisas>», ⁷⁰ en una como lo universal (lo continente) y en otra como lo particular (lo contenido). En esto consiste precisamente su *posición*.

Hegel, quien sigue en esto a Aristóteles, escribe en su *Lógica* de Jena: «El medio es el medio *puesto* de los extremos. Es a la vez universal y particular (...) Frente al sujeto es lo universal y subsume al mismo <e.d. al sujeto>; frente al predicado es lo particular y será subsumido bajo el mismo <e.d. el predicado>». ⁷¹

El término medio es, pues, pura *posición*: su naturaleza (particularidad o universalidad) queda determinada únicamente en su *relación de respectividad* (*prós ti*, *Beziehung*) con los términos primero y último; es decir, se define como lo *o-puesto* a ellos y, como tal, está *puesto* por ellos; es pura función de su relación de *o-posición* con ellos. Además, en la medida en que se opone a ambos extremos —que, en cuanto tales, son entre sí opuestos— es su *com-posición*. Dicho de otro modo: en tanto que *o-puesto* a cada uno de los extremos opuestos, es idéntico a cada uno de ellos (es lo opuesto al término mayor, es decir, idéntico al menor y lo opuesto al menor, es decir, idéntico al mayor). Esta estructura de identidad / diferencia del término medio es el fundamento del «por lo que», cuya mostración tiene lugar, como hemos visto, en la inferencia silogística.

La posición es, por lo tanto, el *puro movimiento* constitutivo del silogismo. Por eso define Hegel al silogismo como el concepto totalmente *puesto*. El silogismo es una identidad restaurada, recobrada, retornada; por lo tanto, no inmediata, sino que presupone la diferencia, la oposición, el desgarramiento, la herida. Tal retorno a la unidad de (y desde) lo escindido, roto y desgarrado fue la tarea que el idealismo alemán asignó a la *razón* (frente al *entendimiento*); ⁷² así no es de extrañar que Hegel llame al silogismo «lo racional» (*Das Vernünftige*). ⁷³ La posición es, por lo tanto, lo constitutivo de lo racional. Mientras que el silogismo es, podríamos decir, su expresión propiamente *lógica*, la reflexión es su expresión *ontológica*.

Tras habernos detenido en la *posición* de los términos en el silogismo aristotélico, es preciso acercarnos ahora al concepto de «posición» en Kant. El concepto kantiano de «posición» (*Position, Setzung*) es un jalón histórico-sistemático decisivo entre el *keîsthai* silogístico en Aristóteles y la *reflexión* hegeliana.

1.3.2. Posición y ser (Kant)

En Kant la posición tiene, por un lado —como en Aristóteles—, un carácter *lógico*, pero por otro —y esto tendrá consecuencias en el idealismo posterior—, una dimensión decididamente ontológica: *es el ser*.

En un escrito de 1763 titulado *La única posible fundamentación de una demostración de la existencia de Dios*, podemos leer lo siguiente:

El concepto de posición [*Position oder Setzung*] es totalmente simple y es uno [*Einerlei*] con el de ser en general. Algo puede ser puesto meramente de modo respectivo [*beziehungsweise*] o mejor: puede ser pensado meramente el respecto [*Beziehung*] (*respectus logicus*) de algo como atributo de una cosa [*Ding*] y así el ser no es sino lo que la posición de este respecto: el concepto de enlace [*Verbindungsbegriff*] en un juicio. Si no se considera puesto meramente este respecto sino la cosa [*Sache*] en y ante sí misma, entonces este ser es tanto como el ser ahí [*Dasein*].⁷⁴

La posición es, por consiguiente, *ser*; pero este puede tener un sentido *lógico*, y entonces es, como en Aristóteles, «el concepto de enlace en un juicio», o un sentido *ontológico*, y entonces es la cosa en tanto que «ser ahí». No es lo mismo *ser* algo, que el que ese algo *sea*. El primer «ser» tiene un carácter *lógico* y el segundo *ontológico*.

En Kant el sujeto trascendental *pone* la cosa como aquello que está (*stellt*) ante (*vor*) sí. Es decir, se la representa (*vorstellt*). La cosa es, pues, *representación* (*Vorstellung*). Lo representado, en cuanto tal, no es propiamente hablando una *cosa* (en sí), sino un *objeto*, es decir, algo que se *objeta* al sujeto: *ob-jekt*, *ob-jectum*. El *sujeto*, correlativamente, es aquello respecto a lo cual algo es un *objeto*. El sujeto es, por consiguiente, quien *pone* aquello que hace de algo un *objeto*; *pone*, en suma, *la objetividad del objeto*.⁷⁵ En efecto, la ontología de la *Crítica de la razón pura* piensa el ser del ente como objetividad del objeto.⁷⁶ Como tal objetividad está *puesta* por el sujeto, podría decirse que este es, en última instancia, el ser del ente. Dicho de otra manera: el sujeto es la *posición* del ente en tanto que objeto. Así lo vio con perspicacia Hegel en su *Ciencia de la lógica*:

El pensar elimina su <del objeto> *inmediación*, con él se presenta primeramente a nosotros, y lo convierte así en un *ser-puesto*, pero este *ser-puesto* suyo es su *ser-en-sí y para-sí*, o sea, su *objetividad*. El objeto, por lo tanto, tiene esta objetividad en el *concepto*, y este es la *unidad de la autoconciencia*, en la que el objeto ha sido acogido; su objetividad, o sea, el concepto, no es, por ende, otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, y no tiene otros momentos o determinaciones que el *yo* mismo.⁷⁷

Nuestros sentidos son asaltados incesantemente por multitud de sensaciones diversas, heterogéneas y fugaces; sin embargo, no percibimos una masa informe, cambiante y dispersa de ellas: percibimos *objetos*, y el objeto es una *unidad formal* de diversas sensaciones.⁷⁸ Por decirlo con palabras de Kant, es «aquello en cuyo concepto se halla *unificado* lo diverso de una intuición dada».⁷⁹ Esta síntesis o unidad no viene dada, digámoslo así, del lado de la sensación, sino que configura a esta *a priori*: está producida por el sujeto que siente. El sujeto es, pues, quien *pone* en el objeto aquello que constituye su objetividad, es decir, su unidad. ¿Dónde se produce esa unificación? En el

juicio.

Un juicio, escribe Kant, «no es más que la manera de reducir conocimientos dados a la unidad *objetiva* de apercepción». ⁸⁰ El *respectus logicus*, la síntesis judicativa por la que referimos algo a algo —un atributo a una cosa— y, por consiguiente, determinamos lo que ese algo *es*, tiene para Kant su fundamento en la actividad del sujeto trascendental. En efecto, la apercepción trascendental, resulta ser la unidad última, que hace posible tanto la *unidad lógica* (la síntesis judicativa) ⁸¹ como la *unidad ontológica* (la objetividad del objeto). La objetividad del objeto reside en el sujeto y, por lo tanto, la *lógica*, es decir, las estructuras trascendentales constitutivas de ese sujeto, es el *ser*. Podríamos decir que la *Position* o *Setzung* es en Kant aquella actividad en virtud de la cual el *sujeto* se constituye como *supuesto* o *hypokeímenon* ontológico de todo ente. De este modo, con Kant el *ser* es concebido como *lógos* y, por ende, la *ontología* transformada en *lógica*. ⁸²

En la sucinta exposición del concepto kantiano de «posición» que acabamos de hacer no ha hecho acto de presencia el silogismo, que sin embargo jugaba, como hemos visto, un papel tan decisivo en la caracterización del *keisthai* aristotélico. ¿Cabe vislumbrar, a pesar de todo, una estructura silogística en el conocer en Kant?

Como hemos dicho más arriba, todo juicio puede ser legítimamente contemplado como la conclusión de un silogismo que enlazaría dos términos (mayor y menor, universal y singular) por mediación de un *particular*. ¿Hay un «término medio» en la analítica trascendental que enlace, como términos menor y mayor, al singular sensible y al universal conceptual? En efecto: el *esquema*. El esquema juega en la economía trascendental, *mutatis mutandis*, el mismo papel que jugaba el término medio en el silogismo aristotélico (la misma palabra «esquema» [*Schema*] evoca al silogismo, cuyas figuras eran denominadas por el Estagirita precisamente *schêmata*). El *esquema* es una representación *a la vez intelectual y sensible*; ⁸³ es decir, que participa tanto de la naturaleza de la sensación como de la del concepto («concepto sensible» [*sinnliche Begriff*] lo llama Kant). ⁸⁴ Esa ambigüedad es la que lo faculta para la mediación, o mejor: la que hace de él pura mediación. Todo juicio se descubre en Kant, por lo tanto, como un *silogismo*: la relación de respectividad, *mediada por un esquema* (particular), entre un concepto (universal) y una sensación (singular). Este término medio se halla en el juicio como algo implícito, latente, oculto tras la cópula, el «es». ⁸⁵

¿Qué es lo que puede jugar ese papel de *término medio* (*Mitte*)? Justamente aquello que es homogéneo, tanto con la categoría como con la sensación. Y eso solo puede serlo el *medio* (*Medium*) de ambos: el concepto integrador (*Inbegriff*) «en el que se hallan contenidas todas nuestras representaciones», a saber, el *tiempo*. ⁸⁶ Los esquemas kantianos son efectivamente *determinaciones temporales* (*Zeitbestimmungen*), ⁸⁷ es decir, los modos en que la imaginación (*Einbildungskraft*) determina el sentido interno. Dicho de otro modo: el esquema es un concepto que tiene como regla la imaginación, no siendo esta sino el propio entendimiento en tanto que determina la sensibilidad. Es, en

rigor, la *posición* (pura) de un concepto. No se trata, sin embargo, como piensan algunos estudiosos,⁸⁸ de que el esquema es efecto (*Wirkung*) o determinación del entendimiento sobre la forma del sentido interno, es decir, sobre el tiempo, sino de que el entendimiento actúa sobre el sentido interno produciendo el tiempo esquemáticamente. Es decir, el tiempo no es algo sobre lo que obre la acción ponente del entendimiento, sino que *es esa misma acción*. Este es, creo, el sentido de la afirmación de Kant de que «el entendimiento no encuentra en el sentido interno semejante enlace de lo diverso <es decir, el tiempo>, sino que *lo produce afectándolo*».⁸⁹ Ese acto del entendimiento sobre la sensibilidad es el *medium* en el que están contenidos como momentos suyos (y, por lo tanto, pueden ser mediados) la sensación y el concepto. La clave está, por consiguiente, en el «entre»: *entre* la sensibilidad y el entendimiento, entre el singular y el universal o, como escribe Jean Hyppolite, entre el ser y el sentido:

El paso del uno al otro es la identidad originaria como mediación, el sentido se olvida y se pierde en el ser, pero el ser se ilumina como sentido. La conciencia sensible y el conocimiento son ese movimiento alternante del ser al sentido y del sentido al ser que presupone el germen originario, *unidad de la unidad y de la diferencia del ser y del sentido*. Que Hegel conciba ese germen como siendo él mismo mediación es el rasgo fundamental de su filosofía. Esta mediación, ¿no está próxima a la temporalización; y sobre este punto no continúa Hegel a Kant?⁹⁰

Esa mediación *entre* la sensibilidad y el entendimiento (el ser y el sentido), *previa* tanto a la sensibilidad como al entendimiento, está, en efecto, «próxima a la temporalización»: es, de hecho, la *síntesis imaginativa pura*.⁹¹

Coincidimos, por consiguiente, con Heidegger en considerar radical (*raíz común*) y originario el papel de la imaginación en relación con los que desempeñan el entendimiento y la sensibilidad. Sin embargo, no creemos que la imaginación en Kant pueda, en rigor, ser considerada, como sugiere este filósofo,⁹² una *facultad*, en el sentido de ser fuente específica de representaciones,⁹³ sino que lo propio de ella es el ser un puro *respecto* entre facultades o, como dice Hegel, su «identidad relativa» (*relative Identität*).⁹⁴ En este sentido, es decir, en el de que no tiene una facultad propia que la sustente, es cierta la afirmación de Heidegger de que «la imaginación trascendental no tiene patria».⁹⁵ Tal concepción apátrida de la imaginación es un rasgo característico del viraje dado por Kant en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. Mientras que en la primera edición la imaginación era contemplada como una facultad independiente tanto del entendimiento como de la sensibilidad, en la segunda la síntesis imaginativa es potestad del entendimiento (el entendimiento *intuitivo*) y, en última instancia, de la apercepción.⁹⁶ Esta derogación del carácter de facultad de la imaginación es sintomática de su nuevo lugar *lógico*: no es ya algo substantivo, autónomo, exento, sino que es puro *respecto*, *posición*. La imaginación es ahora únicamente el lugar de encuentro, el *medium*, o mejor, el encuentro mismo, el «entre» que da sentido al juego entre las facultades, la herida. Esta pérdida de sustancia, sin embargo, no implica merma ninguna

de su relevancia. Por el contrario, desde un punto de vista *ontológico* es más originaria que las facultades, cuya relación es. El acto sintético puro de la imaginación —el tiempo— es la *raíz común* de la que brotan como momentos suyos la receptividad y la espontaneidad, la sensibilidad y el entendimiento, la intuición y el concepto, el ser y el sentido.

El silogismo, nos decía Hegel más arriba, es «el concepto completamente puesto». ¿Qué quiere decir aquí «puesto»? Estar puesto —escribe Hegel— significa «tener en otro su *causa* [*Sache*], su ser». ⁹⁷ La *posición* pone en juego una relación cuyos términos (los *o-puestos*) «a pesar de ser tomados también como estando (*seyend*) aislados, al mismo tiempo no tienen sentido el uno sin el otro, está presente *en ellos mismos* su aparecer uno en otro, el aparecer de su otro en cada uno». ⁹⁸ Como por ejemplo, lo positivo y lo negativo, el más y el menos, la causa y el efecto, lo grande y lo pequeño, *et cetera*. Cada uno es, podríamos decir, la *huella* de la ausencia —la *tachadura*— del otro. Este descubrir en el concepto de algo su negación, su otro, su más allá, es el hecho de *ponerlo*. Esa es la situación del término medio en el silogismo respecto de los términos menor y mayor: que es *a la vez* mayor *respecto* al menor y menor *respecto* al mayor. Como Gulliver, que es al mismo tiempo un gigante (en relación con los liliputienses) y un hombre diminuto (comparado con los habitantes de Brobdingnag). El concepto *completamente puesto* es aquel que queda definido en el momento en que se disuelve en un juego de relaciones de respectividad con lo otro. Una herida que es su propia cura.

1.4. Todo es herida y el todo todas sus heridas

Al principio de estas páginas decíamos que el ser es lo que junta o reúne *algo* con lo que ese algo es, es decir, el ser es *lógos*, *herida*. Pero ¿qué es finalmente ese (cualquier) *algo*? La respuesta de Hegel es: ese (cualquier) *algo* es *todo*, es decir, el dios.

Como cavila Tzinacán, mago de la pirámide de Qaholom, en el cuento de Borges titulado «La escritura del dios»: «Decir *el tigre* es decir los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos, la tierra que fue madre del pasto, el cielo que dio luz a la tierra». ⁹⁹ Cada cosa singular (cada *algo*) involucra —pone y presupone— el universo y este, a su vez, se *refleja*, concentrado, en cada cosa singular.

La *realidad* de una cosa reside en el límite que al *determinarla* como un *ser-en-sí* la descubre también como un *ser-para-otro*. ¹⁰⁰ Quien dibuja el *contorno* de algo dibuja, al mismo tiempo, correlativamente, su *dintorno*, es decir, el contorno de lo otro, de lo que *no es*. *Determinar* el *en-sí* del tigre involucra, como su *para-otro*, los tigres que lo engendraron, los ciervos y tortugas que devoró, el pasto de que se alimentaron los ciervos..., es decir, el universo en su totalidad.

Dicho brevemente: *todo es herida y el todo todas sus heridas*.

Esta disolución del límite de algo en el mismo instante en que queda trazado es *la absoluta inquietud de no ser lo que es y ser lo que no es*. Ya en la *Lógica* de Jena escribe

Hegel que la esencia de la infinitud «es el superar absoluto de la determineidad, la contradicción por la que la determineidad no es, en la medida en que es, y es en la medida en que no es». ¹⁰¹ Y añade un poco más adelante:

Solamente esta es la auténtica naturaleza de lo finito; que es infinito, que se supera en su ser. Lo determinado en cuanto tal no tiene ninguna otra esencia más que esta absoluta inquietud de no ser lo que es (...) La infinitud en cuanto esta contradicción absoluta es así la única realidad del determinar, y no un más allá sino el simple respecto [*Beziehung*], el puro movimiento, el ser-fuera-de-sí en el ser en sí. ¹⁰²

Este no ser lo que es y ser lo que no es —la inquietud— será reformulado en la *Lógica de la esencia* como *contradicción*, que para Hegel es «la raíz de todo movimiento y vitalidad». ¹⁰³ A esta contradicción entre finitud e infinitud que pone en juego el límite, el joven Hegel de *Del espíritu del cristianismo y su destino*, le había dado el nombre de «vida» (*Leben*). ¹⁰⁴

Como acabamos de ver, toda *determinación* remite (pone y presupone), como a su correlativo ser-fuera-de-sí, a la totalidad con la que limita, de modo que, por decirlo con palabras de Kant, «todas las negaciones tendrán que ser consideradas como meras limitaciones del concepto-integrador-total [*Allinbegriff*] de realidades, con lo que todas las cosas (...) tendrán que ser consideradas solo como derivadas de este». ¹⁰⁵

Así cada cosa, en tanto que *omnímodamente determinada*, implica, expresa o refleja (es decir, *pone* y *presupone*) al dios en tanto que *concepto-integrador* (*Inbegriff*) de todas las realidades. Como ya escribió Leibniz, cada cosa singular es como un espejo del dios. ¹⁰⁶ El *espejo de Dioniso*. ¹⁰⁷ El camino por el que algo va desplegando su determinación omnímoda, es, por lo tanto, un proceso que involucra necesariamente al dios. En Hegel el dios se da en su autodespliegue o *autoexposición*; es decir, se hace *efectivo* atravesando —y padeciendo— la *via crucis* de todas sus contradicciones, de todas sus heridas. El dios es, por ello, «la absoluta contradicción en sí misma». ¹⁰⁸ En Hegel estamos ante una divinidad anegada por la finitud que, por lo tanto, solo se revela plenamente como tal en su encarnación y muerte.

La relación entre el todo y cada una de sus partes en el sistema hegeliano tiene un carácter reflexivo: es un juego de espejos que podría ilustrarse con la litografía de Maurits Cornelis Escher titulada *Exposición* (1956), en la que se ve una galería en la que se expone, entre otros cuadros, uno en el que se puede apreciar esa misma galería en la que se expone, entre otros cuadros, uno en el que se ve esa misma galería...



M. C. Escher, *Exposición* (1956)

Este vórtice reflexivo hace que todo sea todo y el dios la infinidad de espejos que lo reflejan y lo disuelven.

¿Qué es finalmente la herida? La distancia que se abre entre cada cosa finita y el infinito que involucra, entre la nada que parece y el todo que es. Esa distancia la denomina Jean-Luc Nancy, en su libro sobre Hegel, «dolor»:

Estar, concretamente, ante la insuficiencia y la incompletud de sí, y, a través de esta misma falta, estar en la relación con lo otro, con todo lo otro y con todos los otros que me hacen falta: es estar ya en el movimiento, es devenir. Es devenir infinitamente, hasta la muerte tanto como hasta la alegría, es decir,

siempre hasta lo que no puede ser un resultado, sino el paso mismo.¹⁰⁹

La singularidad se constituye por el abrazo de la herida. En este abrazo constituyente, en su dolor, se establece la relación con todo lo otro, se vislumbra lo infinito: el dios, que es todas sus heridas. Hay algo, sin embargo, que escapa a ese abrazo: la distancia, la separación, la herida misma, es decir, el *lógos*, el ser. Ese es su descanso.

Como dice el poeta, «Herida mía, abrázame. Y descansa».

²⁴ Este capítulo reescribe mi artículo «Hegel, la herida», publicado en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXI-N.º 1 (2016), págs. 79-93.

²⁵ Véase *II. XXIII*, 239 (en el caso de los huesos de Patroclo) y *II. XXIV*, 793 (en el caso de los huesos de Héctor).

²⁶ J.-L. Nancy, *Hegel. L'inquiétude du négatif*, París, Hachette, 1997, pág. 30.

²⁷ S. Žižek, *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Tres Cantos, Akal, 2015, pág. 122.

²⁸ Esta afirmación de Heráclito es también citada, ligeramente modificada, en el *Sofista* 242e: *diapherómenon gár aei sumphéretai* («el ser» siendo diferente «de sí» es siempre idéntico «a sí»). En la edición de H. Diels y W. Kranz de los filósofos presocráticos se recoge la versión que aparece en la *Refutatio* de Hipólito (IX, 9): *ou xuniâsin hókos diapherómenon heoutôi homologéi* («no entienden cómo es que difiriendo «de sí cada cosa» se pone de acuerdo consigo misma»), H. Diels y W. Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, I, Zúrich, Weidmann, 2004, pág. 162.

²⁹ *Met. Θ*, 10, 1051b 11-13.

³⁰ El término *ousía* deriva del tema de participio del verbo *eimí, ont-*, y el sufijo de formación de sustantivos *-ía*.

³¹ Véase *Met. Γ*, 2, *passim*.

³² *Met. Γ*, 2, 1003b 31-32.

³³ P. Aubenque, *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981, págs. 154-155.

³⁴ Véase sobre esto M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, § 12, en *Gesamtausgabe*, XXI, Fráncfort, V. Klostermann, 1976, págs. 135-142.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Vorlesungsmanuscripte*, I, *GW* XVII, pág. 249.

³⁶ *Sie <i.e., die Philosophie> ist die Anstrengung des Begriffes, die Wunden zu heilen, die der Begriff notwendig schlägt*, Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, I, 4 (clase del 17 de mayo de 1962), Fráncfort, Suhrkamp, 1973, pág. 55.

³⁷ *Jeder philosophische Terminus die verhärtete Narbe eines ungelösten Problem sei*, Th. W. Adorno, *Philosophische Terminologie*, II, 19 (clase del 6 de noviembre de 1962), Fráncfort, Suhrkamp, 1974, págs. 10-11.

³⁸ Tomo la cita de S. Buck-Morss, *Origen de la dialéctica negativa*, México, Siglo XXI, 1981, pág. 92.

³⁹ F. Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, en *Kritische Studienausgabe*, ed. de G. Colli y M. Montinari, Berlín / Nueva York, de Gruyter, 1967 y sigs., t. VI, pág. 57. Tomo la traducción de A. Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Ed., 1975, págs. 27-28). El traductor nos desvela el origen de la divisa de Nietzsche: el poema de Furio de Anzio, «Los anales», transmitido por Aulo Gelio en sus *Noches áticas*, 18, 11, 4.

⁴⁰ *WL* (1812), *GW* XI, págs. 63, 67 y 69-71.

⁴¹ Véase el opúsculo de F. Hölderlin «Urteil und sein», por ejemplo en F. Hölderlin, *Werke und Briefe*, ed. de F. Beisner y J. Schmidt, Fráncfort, Insel Verlag, 1969, t. II, págs. 591-592. Véase también sobre esto F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Visor, 1995, págs. 29 y sigs.

⁴² *Tim.* 31 b 8-32 a 7. Reproduzco la traducción de F. Lisi (Madrid, Gredos, 1992).

⁴³ Véase M. Heidegger, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», ob. cit., pág. 48. Véase también *supra* nuestra introducción.

⁴⁴ Véase G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, *W* XIX, págs. 89-91.

⁴⁵ Véase *Differenz*, *GW* IV, pág. 65. En nota a pie de página, Hegel hace una paráfrasis del texto platónico: «Platón expresa la oposición real mediante la identidad absoluta: el auténtico enlace bello es aquel que hace de sí mismo y de lo enlazado una unidad. Si de tres números cualesquiera o medidas o fuerzas lo primero es para lo intermedio lo mismo que este para lo último; y viceversa, lo último es para lo intermedio lo que este es para lo primero; y, por consiguiente, lo intermedio ha llegado a ser lo primero y lo último e inversamente lo primero y lo último ambos han llegado a ser el intermedio, entonces es necesario que todos llegen a ser lo mismo; al ser unos respecto a los otros lo mismo, son todos uno», ídem.

- [46](#) G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, W XIX, pág. 91.
- [47](#) Ídem.
- [48](#) Ídem.
- [49](#) PhG, GW IX, pág. 18. *Cursiva mía*.
- [50](#) K.-H. Volkman-Schluck, *Hegel. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, pág. 133.
- [51](#) Véase *infra* cap. 3.
- [52](#) G. Jarczyk, «Médiation hegelienne, réalité de notre culture», en *Hegeliana*, pág. 40.
- [53](#) G. Jarczyk, «La médiation réflexive», en *Hegeliana*, pág. 53.
- [54](#) *Symp.* 202 e 6-7.
- [55](#) G. Reale, *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004, pág. 179.
- [56](#) Coincido en esto con G. Reale. Véase ob. cit., págs. 190-191. Véase también G. Reale, *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003, págs. 657-675.
- [57](#) V. Vitiello, *La palabra hendida*, Barcelona, Ediciones del serbal, 1990, pág. 21.
- [58](#) WL (1816), GW XII, pág. 90.
- [59](#) PhG, GW IX, pág. 27.
- [60](#) WL (1816), GW XII, págs. 90 y 126.
- [61](#) En el cuento titulado «Tirso de Molina».
- [62](#) Solo si esa relación con algo otro es de *causa*, lo mostrado es el «por qué» (*dià tí*: *An. post.* B, 16, 98b 19-20); tal es el caso del silogismo científico (*An. post.* A, 2, 71b 20 y sigs.). La distinción entre *dià hoti* y *dià tí* es paralela a la que hay entre el *hóti ésti* (que es) y el *tí esti* (qué es); la cual responde a su vez, según J. Beaufret, a la distinción entre sustancia primera y segunda. Sobre la diferencia entre *hóti ésti* y *tí esti*, véase J. Beaufret, «Note sur Platon et Aristote», en su *Dialogue avec Heidegger*, I, París, Minuit, 1973, págs. 109-110.
- [63](#) Miguel Candel Sanmartín subraya en una nota de su traducción de los *Tópicos* (Aristóteles, *Tratados de lógica (órganon)*, I, Madrid, Gredos, 1982, pág. 90, nota 4) el sentido general de «coincidir» que tiene este verbo y, en consecuencia, vierte el término griego por «se da a la vez», señalando que aquí se trata de una coincidencia *necesaria* y no casual. Esta traducción, por demasiado fiel, no es del todo satisfactoria (el mismo M. Candel, en su traducción de *Los analíticos* en el segundo tomo del *Organon* [Madrid, 1988, pág. 95], corrige su versión anterior en el sentido que aquí proponemos): este vocablo tiene otro significado, aún más general, que es el de «acontece», «sucede», «se da» (en tal sentido es utilizado, por ejemplo, en *Phys.* III, 6, 206b 33; *Poet.* I, 11, 1452a 35, etc.). Esta segunda acepción (más adecuada al texto de Aristóteles) es la tenida en cuenta por Boecio en su traducción del *Organon*, al verter *symbáinei* por *accidit*. *symbáinei* tiene aquí empero un uso más restringido: es un acontecer como consecuencia de algo; es decir, un *seguirse* o *resultar* (como en *Poet.* I, 15, 1454b, 1: el desenlace de una fábula ha de *resultar* [*symbáinein*] de la fábula misma); en este caso un *seguirse* o *resultar lógico*. Este uso no es en absoluto insólito: aparece a menudo en Platón (véase E. des Places, *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*, II [= *Platon, Oeuvres complètes*, XIV], París, *Les Belles Lettres*, 1970, págs. 471-472; voz *symbáinein*, acepción 3ªb).
- [64](#) Este *dià* es sustituido en el texto paralelo de *An. pr.* por la expresión *tôi taúta eínai* («por el hecho de estar <puestas> esas cosas»), y así lo indica a continuación Aristóteles: «llamo “por el hecho de estar <puestas> esas cosas” al seguirse en virtud [*dià*] de esas cosas» (24b 20-1).
- [65](#) *Top.* A, 1, 100a 25-7. Véase también *An. pr.* A, 1, 24b 18-20.
- [66](#) *An. pr.* A, 4, 25b 32-5.
- [67](#) Véase *supra* cap. 1.2.
- [68](#) *Phus.* VIII, 8, 262a 19-26.
- [69](#) *An. pr.* A, 23, 41a 2-4.
- [70](#) *An. pr.* A, 32, 47a 39-40.
- [71](#) GW VII, pág. 94.
- [72](#) En su *Differenz*, por ejemplo, caracteriza Hegel lo racional precisamente como síntesis de los contrapuestos contradictorios (GW IV, pág. 29).
- [73](#) WL (1816), GW XII, pág. 90.
- [74](#) *Werkausgabe*, II, pág. 632.
- [75](#) Véase Th. W. Adorno, *La crítica de la razón pura de Kant*, Buenos Aires, Ed. Las cuarenta, 2015, pág. 27.
- [76](#) Véase M. Heidegger, «Kants These über das Sein», en *Wegmarken, Gesamtausgabe*, Fráncfort, V. Klostermann, 1976, págs. 462-464.
- [77](#) WL (1816), GW XII, 18-19. Véase sobre la lectura hegeliana de la objetividad kantiana: H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1970, págs. 122-123.

- [78](#) *KrV* A 105.
- [79](#) *KrV* B 137.
- [80](#) *KrV* B 141.
- [81](#) *KrV* B 131.
- [82](#) Véase a este respecto *WL* (1832), *GW* XXI, 35.
- [83](#) *KrV* A 138/B 177.
- [84](#) *KrV* A 146/B 186.
- [85](#) *Glauben und Wissen*, *GW* IV, págs. 328-329. Véase G. Jarczyk, *Système et liberté dans la logique de Hegel*, París, Aubier-Montaigne, 1980, págs. 89-91.
- [86](#) *KrV* A 155/B 194.
- [87](#) *KrV* A 145/B 184.
- [88](#) Véase, por ejemplo, G. Böhme, «Kant: Zahl als transzendente Zeitbestimmung», en G. Böhme, *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Fráncfort, V. Klostermann, 1974, págs. 257 y sigs., y especialmente págs. 264-265.
- [89](#) *KrV* B 155.
- [90](#) J. Hyppolite, «La critique hégélienne de la réflexion kantienne», en *Figures de la pensée philosophique*, París, PUF, 1971, t. I, págs. 186-187.
- [91](#) Véase *Glauben und Wissen*, *GW* IV, págs. 327 y 341. Véase también V. Vitiello, *La palabra hendida*, Barcelona, Ediciones del serbal, 1990, págs. 48-55.
- [92](#) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 27, *Gesamtausgabe* III, Fráncfort, V. Klostermann, 1991, págs. 134 y sigs.
- [93](#) Segundo sentido de la palabra «facultad» en Kant según G. Deleuze. Véase su «La filosofía crítica de Kant (doctrina de las facultades)», en *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1974, pág. 115.
- [94](#) *Glauben und Wissen*, *GW* IV, págs. 327 y 330. Véase J. Hyppolite, ob. cit., t. I, págs. 183 y sigs.
- [95](#) M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, § 27, ed. cit., pág. 136.
- [96](#) Véase ídem, § 31, págs. 163 y sigs.
- [97](#) *WL* (1832), *GW* XXI, 109.
- [98](#) Ídem, pág. 110.
- [99](#) J. L. Borges, *El aleph*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Emece, 1989, t. I, págs. 597-598.
- [100](#) *WL* (1812), *GW* XI, págs. 63, 67 y 69-71.
- [101](#) G. W. F. Hegel, *Jenaer Systementwürfe II*, *GW* VII, pág. 29.
- [102](#) Ídem, *GW* VII, págs. 33 y 34.
- [103](#) *WL* (1813), *GW* XI, pág. 286. «Algo está vivo solo en tanto que contiene en sí la contradicción, y en verdad es esa fuerza de tomar y soportar en sí la contradicción» (ídem, pág. 287).
- [104](#) *WI*, pág. 378.
- [105](#) *Fortschritte* A125-6, *Werkausgabe*, VI, pág. 641.
- [106](#) *Que chaque substance singulière exprime tout l'univers à sa manière et que dans sa notion tous ses événements sont compris avec toutes leurs circonstances et toute la suite des choses extérieures*, por lo tanto, *toute substance est comme un monde entier et comme un miroir de Dieu ou bien de tout l'univers (Discours de Métaphysique*, § 9 [ed. de M. Fichant], París, Gallimard, 2004, págs. 161-162).
- [107](#) Véase *infra* capítulo 3.
- [108](#) *WL* (1813), *GW* XI, pág. 289. Véase también el manuscrito de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de Hegel, *GW* XVII, pág. 226.
- [109](#) J.-L. Nancy, ob. cit., pág. 61.

REFLEXIÓN

Dioniso, cuando puso la imagen en el espejo que colocó ante sí, se fraccionó en el todo

Olympiodoro, *In Plat. Phaed.* 67c

Pliegue o reflexión¹¹⁰

2.1. Piel interior

En el capítulo quinto de *La montaña mágica* de Thomas Mann, titulado «Humaniora», el doctor Behrens explica a Hans Castorp que la piel es como «un cerebro externo»: «Ontogénicamente hablando —le dice—, tiene justo el mismo origen que nuestros supuestos órganos sensoriales superiores, los de aquí arriba, en nuestro cráneo: el sistema nervioso central. El sistema nervioso central, como usted bien sabrá, no es más que una forma evolucionada de la epidermis».¹¹¹

En efecto, según la moderna embriología, los tejidos epiteliales y nerviosos provienen ambos de la misma hoja embrionaria: el *ectodermo* (de *ektós dérma*, piel externa). En nuestra ontogénesis el primer rudimento de sistema nervioso central es un tubo —el *tubo neural*— que se origina por una invaginación o *pliegue* de esa «piel externa». Por consiguiente, no solo la piel es una suerte de «cerebro externo», sino que, correlativamente, el sistema nervioso es una piel que se ha *plegado* sobre sí, abriendo un espacio *interior*.

No solo nuestro cerebro es producto de un pliegue, también el *yo*. Este deriva, si damos crédito a Sigmund Freud, de una «proyección mental de la superficie del cuerpo». En una nota de la primera edición inglesa de *El yo y el ello*, escribe Freud que «el yo ha derivado finalmente de las sensaciones corporales, principalmente de aquellas que surgen de la superficie [*surface*] del cuerpo, por lo tanto <el yo> puede considerarse como una proyección mental de la superficie del cuerpo, representando además la superficie [*superficies*] del aparato mental».¹¹²

El yo, por lo tanto, resulta ser para Freud la interiorización de la superficie corporal, un *pliegue del afuera*. Jacques Lacan transformará ese *pliegue* en *reflexión* al mostrar que esa «proyección mental» es de carácter *imaginario*. Será el *espejo* quien nos muestre, a los seis meses de edad, esa superficie *unificada* en una *imagen*. Yo —piensa el niño— soy *ese* de la imagen.¹¹³ Para Lacan no somos sino el reflejo de un reflejo.

¿Freud o Lacan? ¿Pliegue o reflexión?

2.2. Un pliegue de la mar

«Pliegue» es el concepto del que se sirve Michel Foucault en *Las palabras y las cosas* para caracterizar la genealogía del sujeto. Este queda así privado de su carácter fundacional, arcaico, originario. Si es un pliegue, entonces no es más que un *efecto*. Lo originario, la *arché*, es el afuera, la superficie a plegar. La naturaleza humana, escribe Michel Foucault, es «un pliegue de la representación sobre ella misma»,¹¹⁴ un «pliegue

[*doublet*] empírico-transcendental». ¹¹⁵ ¿Qué quiere decir esto?

El hombre no es lo primero, lo primero es la representación. El hombre es solo, por así decir, un avatar de esa representación. Cuando la representación se representa a sí misma representando —es decir, se *pliega*— está en condiciones de decir: «soy un hombre». Quizá por eso el hombre es, según el Foucault de *Las palabras y las cosas*, «una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años». ¹¹⁶ El título del capítulo dedicado a *La historia de la sexualidad* en el libro que escribió Gilles Deleuze sobre Foucault es significativo: *Los pliegues [plissements] o el adentro del pensamiento (subjetivación)*. ¹¹⁷ La subjetivación, en efecto, consiste en la formación de un *adentro* a partir de un *pliegue* del *afuera*. El adentro no es una *arché*, un origen, un presupuesto, sino el adentro *del* afuera (*le dedans du dehors*). «Como si el navío —escribe bellamente Deleuze— fuera un pliegue de la mar». ¹¹⁸ El afuera —la mar— es lo primero. La datación de ese pliegue que llamamos «hombre» no parece ser tan reciente, sin embargo, como sugería Foucault en *Las palabras y las cosas*. La *epiméleia toû autoû*, el cuidado o cura de sí (*le souci de soi*) en la Antigüedad tardía muestra ya ese proceso de constitución de la subjetividad en virtud de un pliegue del afuera:

Los griegos son el primer plegamiento [*doublure*]. Lo que pertenece al afuera, es la fuerza, puesto que ella es esencialmente relación con otras fuerzas: es inseparable en sí misma del poder de afectar a otras fuerzas (espontaneidad), y de ser afectada por otras (receptividad). Pero lo que se deriva de ello entonces es una relación de la fuerza consigo misma, un poder de afectarse a sí misma, un afecto de sí por sí (...) He ahí lo que han hecho los griegos: han plegado [*plié*] la fuerza, sin que deje de ser fuerza. La han referido a sí. Lejos de ignorar la interioridad, la individualidad, la subjetividad, han inventado el sujeto, pero como una deriva, como el producto de una «subjetivación». ¹¹⁹

El afuera es, por lo tanto, la *fuerza*. La relación de esa fuerza consigo misma, su autoafección, su pliegue, es el origen del sujeto. El que el afuera sea entendido como fuerza delata las señas de identidad nietzscheanas del pensamiento de Foucault en este punto.

En efecto, el ejercicio *genealógico* nietzscheano había consistido en mostrar al sujeto moral como un *pliegue* de la fuerza. Según el Nietzsche de *La genealogía de la moral*, la «moral del pueblo» (es decir, la moral del resentimiento, de los esclavos) «separa la fuerza [*die Stärke*] de las exteriorizaciones de la misma, como si detrás del fuerte hubiera un sustrato indiferente, que *fuera dueño* de exteriorizar y, también, de no exteriorizar fuerza». ¹²⁰

Esta fuerza separada de sus exteriorizaciones —por lo tanto, algo *interior*— es el «sujeto» o «alma». ¹²¹ El sujeto aparece, como una suerte de espejismo lingüístico: si la fuerza puede parecer otra cosa que ella misma, «ello se debe tan solo a la seducción [*Verführung*] del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y mal entiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un “sujeto”». ¹²²

Este «sustrato» —el sujeto— es pensado como «indiferente» (*indifferentes Substrat*), es decir, como *libre*: «el fuerte es libre de ser débil, y el ave de rapiña, libre de ser cordero». ¹²³ Esta libertad es la que lo convierte en *culpable* de ser fuerte (pues podría haber elegido ser débil), es decir, en un ser *moral*. «Pero —continúa Nietzsche— tal sustrato no existe; no hay ningún “ser” detrás del hacer, del actuar, del devenir; “el agente” ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo». ¹²⁴

El hacer es todo (*das Tun ist alles*). Es decir, la fuerza, en tanto que *exterioridad*, es todo. La idea de interioridad surge de la ilusión de un *agente* de la fuerza, de la ficción de un *sustrato* que soporta y genera sus manifestaciones. El sujeto no es sino el espejismo de una causa interior de la exterioridad. ¿Cómo se produce eso? Por un *plegamiento* del afuera. Ese cambio de sentido, de dirección, de la fuerza lo llama Nietzsche *Verinnerlichung*, interiorización:

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera *se vuelven hacia dentro*, esto es lo que yo llamo la *interiorización* [*Verinnerlichung*] del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su «alma». Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. ¹²⁵

«Encerrado entre dos pieles», en el intersticio, en el «entre»: ahí se ha originado y medra lo demasiado humano del hombre, es decir, su alma. En definitiva: su profundidad. Como nos dice Foucault en su opúsculo «Nietzsche, Freud, Marx», Nietzsche hace el crucial descubrimiento, que va a constituir el primer postulado de la hermenéutica moderna, de que toda profundidad no es «más que un juego y un pliegue de la superficie». ¹²⁶

2.3. «Todo está afuera, hasta nosotros mismos»

El pliegue, en tanto que *adentro de un afuera*, presupone justamente una exterioridad. Previa al pliegue tiene que haber una superficie, una piel, susceptible de ser plegada. Tras las geniales intuiciones de Nietzsche y Freud, será la fenomenología la que siente las bases ontológicas de tal exterioridad.

La fenomenología husserliana ha mostrado, en efecto, que no hay sino *superficie*. El vocablo «fenómeno» viene del participio del verbo griego *phaino*, que significa brillar, aparecer. Todo brillar o aparecer es un brillar o aparecer *de* (algo) y un brillar o aparecer *a* o *para* (alguien). Hay que conceder a Husserl el mérito de haber descubierto que ese *algo* y ese *alguien* son instancias derivadas, subsidiarias; tienen, por así decir, una dependencia ontológica respecto del brillo, la aparición, el fenómeno. Son solo sus momentos *noético* y *noemático* respectivamente: el *a* o *para* y el *de* del aparecer. La aparición no es una molesta, aunque imprescindible, mediación para poder acceder a una sustancia objetiva —un *algo*— por parte de una sustancia subjetiva —un *alguien*—, sino que es lo único originario y aquello a partir de lo cual esos *algo* y *alguien* adquieren un sentido. Más allá —o más acá—, pero en todo caso *antes* que los relatos —objeto y

sujeto— hay la relación: la superficie, el brillo. El territorio fundacional que ha descubierto la fenomenología está por lo tanto *fuera* tanto del objeto como del sujeto.¹²⁷ Es puro *afuera*, pura *exterioridad*. «Todo está fuera, todo, hasta nosotros mismos», escribe Jean-Paul Sartre a propósito de la fenomenología husserliana.¹²⁸ Este puro afuera no deja nada fuera, por lo tanto es también, como escribe Deleuze, la *inmanencia absoluta*, ya que escapa a toda trascendencia, tanto del objeto como del sujeto.¹²⁹

El primer Sartre, frente al último Husserl, cargará la suerte en esta exterioridad. El Husserl de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* había restaurado en su trono trascendental a su majestad el yo, al que había derrocado previamente en sus *Investigaciones lógicas*.¹³⁰ Su atento *rayo* (Husserl se sirve de un hermoso e intraducible neologismo: *Ichstrahl*) alumbra el mundo atendido.¹³¹ Frente a la *realidad presunta* de las cosas que están ahí, el yo para quien esas cosas están ahí es, escribe Husserl, «una realidad *absoluta*, dada por obra de una posición incondicionada, sencillamente inabolible». ¹³² Si la tesis «hay mundo» es *contingente* (*zufällige*), la tesis «hay mi yo puro» es, por el contrario, *necesaria* (*notwendige*); es, escribe Husserl, «sencillamente indudable» (*schlechthin zweifellose*).¹³³

El yo, este residuo idealista que todavía subsiste en la obra tardía de Husserl es puesto en cuestión por el joven Jean-Paul Sartre. El yo para Sartre no es *trascendental*, sino *trascendente*, es decir, «está fuera, en el mundo». Esta es la tesis sostenida, como es sabido, en *La trascendencia del ego*.¹³⁴ No somos *yoes*, somos *conciencias*, y la conciencia es siempre conciencia *de algo*. La conciencia consiste precisamente en el movimiento mismo de extraverterse, de salir de sí hacia afuera, a las cosas. Es decir, es *intencional*. La intencionalidad vacía la conciencia de toda interioridad, la hace pura exterioridad. Hasta el punto de que ni siquiera es objeto para sí misma. Y no lo es porque no tiene un carácter *sustancial*. Es, escribe Sartre, «toda ligereza, toda translucidez». ¹³⁵ El yo, por el contrario, es *opaco*.¹³⁶ Por ser condición de toda visibilidad ha de ser necesariamente un punto *ciego*. La conciencia reflexionante, por consiguiente, es en sí misma *irrefleja* (*irréfléchie*).¹³⁷ «Su objeto está fuera de ella por naturaleza». ¹³⁸ La conciencia se embebe del mundo de los objetos, se sumerge, se *pierde* en él. No es en sí misma *nada*, «ya que todos los objetos físicos, psicofísicos y psíquicos, todas las verdades, todos los valores están fuera de ella». ¹³⁹ Podría decirse que no es ni siquiera un «sí misma». Se anticipa aquí la *nulidad* constitutiva del *être pour soi*, tal como será tematizado este concepto en *El ser y la nada*. La conciencia se *agota* en sus contenidos. No remite a ningún yo que la detente y la use. El contenido del *cogito*, escribe Sartre, no es «*tengo* conciencia de esta silla», sino «hay conciencia de esta silla». ¹⁴⁰ Se trata, por lo tanto, de un *cogito sin ego* que remite sin resto al *cogitatum*.

¿Qué es entonces el yo? El yo no es el propietario de la conciencia, sino un *objeto* suyo.¹⁴¹ Un objeto *trascendente*: la unidad ideal, *noemática* (no *noética*), de la serie

infinita de los estados y acciones (es decir, de nuestras conciencias reflejas).¹⁴² El yo sería a los objetos psíquicos lo que el mundo es a las cosas.¹⁴³ El yo es la espontaneidad de la conciencia, pero *representada e hipostasiada* en un objeto.¹⁴⁴ La reflexión contempla la interioridad como algo que está *ante* ella, por lo tanto como algo *exterior*. Es —escribe Sartre— «la interioridad vista desde el afuera».¹⁴⁵ La reflexión irrefleja de la conciencia se dejaría expresar adecuadamente, según Sartre, por la famosa afirmación de A. Rimbaud «*Je est un autre*».¹⁴⁶

2.4. «Entre» el ente y su ser: el pliegue heideggeriano

Si la conciencia es, como acabamos de ver, pura exterioridad, nosotros, los seres con conciencia, solo podemos ser pliegues de ese afuera.

Dasein es el nombre que Heidegger da a ese pliegue del afuera. El *Dasein* es aquel *ente* que se comprende en su ser. Pero ese *ser* suyo es descubierto precisamente en tal autocomprensión.¹⁴⁷ Esto es lo que quiere decir Heidegger cuando define el *Dasein* como *el ser en cuyo ser le va su ser*:¹⁴⁸ «El *Dasein* —escribe Heidegger— se comprende... en su ser. A este ente le es propio el que con y a través de su ser, este le es descubierto [*erschlossen*] a él mismo. *La comprensión del ser es ella misma una determinación del ser del Dasein*. El señalamiento óntico del *Dasein* reside en que este *es ontológico*».¹⁴⁹

Decir que el *Dasein* es un *ente ontológico* es como decir que es un ente cuyo ser se hace patente en este referirse al ser (a su ser) o, por utilizar una expresión de Heidegger, en tener una «relación de ser» (*seinsverhältnis*).¹⁵⁰ En el *Dasein* se da, por consiguiente, el mutuo remitirse uno al otro de ser y ente y, correlativamente, su *diferencia*. En el *Dasein* el ser se *pliega*, descubriéndose como idéntico / diferente de sí mismo. En un ensayo que lleva por título *Moirá*, en donde se glosa el fragmento VIII, 34-41 de Parménides, Heidegger llama específicamente «pliegue» (*Zwiefalt*) a la *diferencia ontológica entre ser y ente*. En las fórmulas que expresan esa diferencia —«ser del ente» y «ente en el ser»—, las preposiciones «de» y «en» delatan tal pliegue.¹⁵¹

Pero el *Dasein* no es mera *apercepción*; si así fuera estaríamos ante una estructura de carácter *reflexivo* del mismo tipo que la descrita, por ejemplo, por Spinoza en el escolio de la proposición ventiuena de la segunda parte de su *Ethica*: «Cuando alguien sabe algo, sabe por eso mismo que lo sabe y, a la vez, sabe que sabe lo que sabe, y así al infinito».¹⁵² Algo análogo, por lo tanto, a la actividad propia del dios de Aristóteles: *nóesis nóeseos*, intelección de intelección. El *Dasein* se comprende, sí, pero *en y desde un mundo*. En el propio término *Dasein*, el *da* —el *ahí*— hace referencia al mundo. *Dasein* quiere decir ser o estar (*sein*) ahí (*da*), es decir, en el mundo. «Al *Dasein* —escribe Heidegger— pertenece esencialmente: ser en un mundo. La comprensión del ser perteneciente al *Dasein* se refiere, por ello, de un modo igualmente originario, al

comprender algo así como “el mundo” y el comprender el ser de los entes que son accesibles dentro del mundo».¹⁵³

El *Dasein* es, como hemos visto, el ente en cuyo ser le va su ser. Eso quiere decir que «el qué-es [*Wassein*] (*essentia*) de este ente tiene... que ser concebido desde su ser (*existentia*)»,¹⁵⁴ de tal modo que «la “esencia” del *Dasein* está en su existencia».¹⁵⁵ ¿Qué es *existir*? Justamente *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*), entendiendo este *ser-en* (*In-sein*) como el *commercium* entre un sujeto y un objeto, entre un hombre y su mundo. (La palabra *commercium* es de Heidegger. Este término latino significa *comercio*, pero en el sentido más amplio de *entrega recíproca*, como cuando decimos de alguien que mantiene *comercio carnal* con otro.) «El *Dasein* —añade Heidegger— es el ser de este “entre”» (*das Dasein ist das Sein dieses ‘Zwischen’*).¹⁵⁶ Ese *entre* —la herida— es el espacio que abre y a la vez cierra el pliegue.

El *Dasein* no es ni un sujeto ni un objeto, ni yo ni mundo, sino el *pliegue*: el «entre», la apertura originaria, la *Erschlossenheit*, el *ser* justamente *ahí*, es decir, ya de antemano en un mundo, a partir del cual se descubren los entes en su ser. Sujeto y objeto, hombre y mundo no son previos al «entre», son solo, por así decir, sus *hipóstasis*. Es algo análogo a un puente que fuera previo a las dos orillas que une, y estas meras prolongaciones de aquel. Como si los dos lados del río se apoyaran en el puente y no este en aquellos.

El *Dasein* es un ente que se constituye ontológicamente en —y como— un hacerse cuestión, problema, de sí mismo a partir de un ahí (*da*), es decir, a partir de la exterioridad que es el existir (*ek-sistere*). El *Dasein* es, «existiendo, el fundamento de su “poder ser”». ¹⁵⁷ Tal fundamentación no es una autofundamentación en un sentido reflexivo, sino un *pliegue del afuera*.¹⁵⁸

2.5. La anfibolia trascendental: ¿pliegue o reflexión?

A la corriente filosófica que mide sus armas con la fenomenología, especialmente la de Heidegger, la podríamos denominar *filosofía de la reflexión*. ¿Qué filosofía es esta? La que niega toda exterioridad. Para ella conocer es *reconocer*. Lo otro resulta ser lo más propio e íntimo. El espíritu sería en esta filosofía como una araña (el símil es de Sartre) que atrae las cosas a su tela, las cubre de una baba blanca y lentamente las deglute reduciéndolas a su propia sustancia.¹⁵⁹ El *Dasein* heideggeriano podría ser contemplado, justamente, como la réplica fenomenológica de este arácnido de la gran tradición idealista alemana.

Fenomenología, pues, *versus* idealismo. Pliegue *versus* reflexión.

En el punto de inflexión entre ambas posiciones encontramos a Kant. Kant se nos muestra retrospectivamente como el *quiasma* donde, por un lado, convergen el racionalismo y el empirismo, y desde donde, por otro, parten bifurcándose tanto la filosofía de la reflexión como el pensamiento del afuera. Este carácter quiasmático se debe a la dualidad constitutiva de la filosofía kantiana que, por un lado, construye un

sujeto trascendental que contiene las estructuras que configuran la objetividad del objeto y por otro postula la *cosa en sí*, pura exterioridad que se hurta a toda objetivación. Es decir, es por un lado una filosofía de la reflexión y, por otro, un pensamiento del afuera. La tematización kantiana de la reflexión muestra de un modo conspicuo esta dualidad.

La *reflexión* (*Überlegung, reflexio*) es, según Kant, un *metaconocimiento*: es, por decirlo con Heidegger, «un pensar del pensar referido a la percepción». ¹⁶⁰ Esto es lo que permite calificarla de «trascendental», pues tal adjetivo lo asigna Kant, como es sabido, «a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos como de nuestro *modo de conocer* los objetos, en tanto que este ha de ser posible *a priori*». ¹⁶¹

Este metaconocimiento es definido en la *Crítica de la razón pura* como el acto por el que se determina qué clase de *comparación* (*Vergleichung*) cabe establecer entre las representaciones en relación con las diferentes facultades cognoscitivas (a saber, la sensibilidad y el entendimiento). ¹⁶² En efecto, las representaciones consideradas desde el punto de vista de la *sensibilidad* —es decir, como *fenómenos*— están conectadas de distinta manera que esas mismas representaciones consideradas desde el punto de vista del *entendimiento* —es decir, como *conceptos*—. Cada una de estas posibles conexiones es expresada por un *concepto de reflexión*: los conceptos de reflexión van, por consiguiente, por parejas (dualidad debida a las dos facultades cognoscitivas a las que se refieren) y se corresponden con los cuatro grupos categoriales. Son los siguientes: *mismidad* (*Einerleiheit*) y *diversidad* (*Verschiedenheit*) son los conceptos de reflexión de la cantidad; *concordancia* (*Einstimmung*) y *discrepancia* (*Widerstreit*) son los de la cualidad; *lo interior* (*Innere*) y *lo exterior* (*Äussere*), los de la relación; y *lo determinable* (*Bestimmbaren*) y *la determinación* (*Bestimmung*) (es decir: *materia y forma* [*Materie und Form*]), los conceptos de reflexión de la modalidad.

Tomemos, por ejemplo, una cosa en un determinado momento, y comparémosla con esa misma cosa en *otro momento*. Por un lado estamos, en ambos momentos, ante *la misma* cosa; pero por otro, en cierto modo, ante cosas *diversas*. Es *la misma* cosa si la consideramos *en sí* misma, es decir, en tanto que *concepto* (despojada por lo tanto de sus determinaciones espacio-temporales), pero estamos ante cosas *diversas* si atendemos a los *distintos momentos perceptivos*, es decir, a los *fenómenos*, los cuales son necesariamente diferentes, al menos espacio-temporalmente. Reducir el objeto a su concepto suprimiendo de un plumazo sus determinaciones sensibles (como hace el racionalismo) o bien reducirlo a la serie de sus manifestaciones espacio-temporales ignorando su concepto (como hace el empirismo) es, según Kant, incurrir en una *confusión* (*Verwechselung*), a la que llama *anfibia* (*Amphibolie*). ¹⁶³ Esta podrá ser, por lo tanto, de dos clases: O bien una *intelectualización de los fenómenos* (*anfibia* en la que suele incurrir el racionalismo), o bien, por decirlo así, una *fenomenologización de los conceptos* del entendimiento puro (*anfibia* perpetrada habitualmente por el empirismo). Leibniz y Locke pueden ser considerados los más conspicuos representantes filosóficos de tales mixtificaciones. ¹⁶⁴

La tabla de los conceptos de reflexión exhibe los lugares de encuentro, los nudos de la red o matriz (*Ortsnetz*) que cifran las distintas relaciones entre el objeto representado y las facultades que generan sus representaciones. Los conceptos de reflexión kantianos pueden ser considerados, por lo tanto, como ha visto Heidegger, la sistematización del ser entendido como *posición*.¹⁶⁵ La reflexión trascendental despliega así lo que podría llamarse el *sistema de la posición* o, si se quiere, el sistema del ser, su *tópica trascendental*.

2.6. La lógica hegeliana de la reflexión

En un célebre pasaje del prólogo de la *Fenomenología del espíritu*, escribe Hegel que «todo depende de concebir y expresar lo verdadero, no solo como *sustancia*, sino también como *sujeto*». ¹⁶⁶

¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es *lo verdadero concebido como sujeto*?

Es solamente —escribe Hegel un poco más adelante— esta igualdad *que se restaura o la reflexión en el ser-otro en sí mismo* [*die Reflexion im Andersseyn in sich selbst*], no una unidad *originaria* en cuanto tal o *inmediata* en cuanto tal. Es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su término como su meta, y lo tiene por comienzo, y que solo es efectivo por medio de su realización y de su término. ¹⁶⁷

Por lo tanto, aquello que *vivifica* la sustancia, es decir, lo que la hace *sujeto* (pues Hegel califica de *lebendige* —viva— a aquella sustancia que es también sujeto), ¹⁶⁸ es «la reflexión en el ser-otro en sí mismo», es decir, el reconocerse a sí mismo en y como lo otro, reflejarse en él. Lo verdadero es el todo, pero ese todo solo se totaliza mediante su desarrollo, ¹⁶⁹ un desarrollo que dibuja un círculo reflexivo, es decir, «que presupone su término como su meta». ¹⁷⁰ La reflexión es, por lo tanto, lo que hace verdadero al todo al *mediarlo* consigo mismo. El todo no puede ser una unidad inmediata (como la sustancia spinoziana), sino *puesta*: aquella que se alcanza con el retorno a sí desde lo otro de sí. ¹⁷¹ Lo que subjetiviza al todo es, por consiguiente, la reflexión. Esta es la genuina forma de toda subjetividad.

Hegel elabora su concepción de la reflexión en discusión polémica con la *reflexión trascendental* kantiana formulada en la anfibolía trascendental. ¹⁷² La lógica de la reflexión hegeliana pretende caracterizar la estructura *lógica* que subyace a —y fundamenta el— «acto que determina la clase de comparación...» (es decir, la reflexión trascendental), y así mostrar la relación dialéctica —el *respecto* (*Beziehung*)— que mantienen entre sí los conceptos de reflexión de ambos lados (los relativos a los fenómenos y los relativos a los conceptos puros), provocando una suerte de *implosión* en la tabla kantiana. En cierto modo, cabría contemplar la propuesta hegeliana como un retorno a Leibniz, y una rehabilitación de la *anfibia* racionalista, la cual ya no puede ser entendida como «confusión» entre conceptos de reflexión, sino como el *movimiento lógico* que hace que estos desaparezcan unos en otros por ser ya solo meros *respectos* en

una misma relación lógico-reflexiva.

La reflexión para Hegel no es, como para Kant, una elección entre la *identidad* conceptual y la *diferencia* sensible, sino que es el descubrimiento de que la relación entre la identidad y la diferencia es de *respectividad* (*Beziehung*), es decir, una relación ella misma de identidad / diferencia. En ella cada uno de los *relatos* cifra la *totalidad de la relación*. Engullidos en tal *maelström* reflexivo, los *conceptos* de reflexión se revelan más bien como *determinaciones* de la reflexión: ya no son nudos o lugares en un sistema de la modalidad (que, en cuanto tal, mantendría viva la escisión entre sujeto y objeto), sino *momentos*, desgranados a lo largo de diversas vueltas de tuerca, de un único movimiento reflexivo subjetivo-objetivo.

Esta reformulación *lógica* de la reflexión *trascendental* kantiana descansa, en efecto, en la superación de la escisión entre facultades (sensibilidad y entendimiento) y, en última instancia, de la que hay entre sujeto y objeto. Por decirlo con las palabras que usa el propio Kant para descalificar el sistema de Leibniz, en la reflexión hegeliana los conceptos son comparados «sin atender al lugar al que corresponden sus objetos, es decir, prescindiendo de que estos sean *noúmenos* para el entendimiento o *fenómenos* para la sensibilidad». ¹⁷³ Hegel no «atiende» a tales lugares porque no acepta tal diferencia, asumiendo plenamente y hasta sus últimas consecuencias la identidad dialéctica de sensibilidad y entendimiento, receptividad y espontaneidad.

Lo que en Kant eran fenómeno y noúmeno, aquí, en la reflexión lógica hegeliana, es caracterizado como *apariciencia* y *esencia*. Ambas categorías no son en realidad, como muestra el análisis hegeliano, sino meros *respectos*: cada una es el reflejo negativo (la imagen *especular*) de la otra: la apariciencia es la no-esencia; la esencia es la no-apariciencia. Por lo tanto, son *idénticas* a la vez que *diferentes* (opuestas). Cada una es la totalidad de la relación reflexiva: *reflexión en el ser-otro en sí mismo*.

2.7. Lo interior y lo exterior

Si el *pensamiento del afuera* ha de asumir el desafío de explicar la interioridad a partir de un afuera originario (de ahí la relevancia de la categoría de *pliegue*), el *pensamiento de la reflexión* debe explicar el afuera allí donde todo es interioridad. La tematización de la esencia como reflexión en la lógica hegeliana tendrá la función de mostrar la necesaria *exteriorización* de la esencia (que es lo *interior*, *das Innre*), es decir, está enderezada a mostrar que lo interior es exterior, es decir, que la esencia se cumple y se agota en su aparición (*Erscheinung*). «Lo que aparece [*die Erscheinung*] —escribe Hegel en el § 139 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*— no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no esté aparecido». ¹⁷⁴ Esa exterioridad reconquistada, reganada, ya no es mera inmediatez simple, sino inmediatez «reflejada», *mediada*, *puesta* por la interioridad, por la esencia. Es decir, es *existencia* (*Existenz*). En esa mediación *desaparece el mediador*. La esencia desaparece, como desaparece el término medio en la conclusión del silogismo. Detrás o debajo de la existencia *no subsiste* la esencia. O, dicho con más precisión: subsiste como lo que desaparece o se

abisma. La esencia no será sino el *abismo* (*Abgrund*) que *funda* la existencia. La existencia es, por decirlo derridianamente, la *huella* de la desaparición de la esencia.

La relación entre esencia y existencia culmina, para Hegel, en la relación entre lo interior y lo exterior. Para Hegel, frente a la fenomenología moderna no cabe una exterioridad originaria, inmediata, abstracta: lo exterior y lo interior son *determinaciones reflexivas*; cada una incluye en su concepto a la otra, de tal modo que cada determinación es la totalidad de la relación:

(...) cada una de ambas determinaciones —escribe—, no solo presupone a la otra y se convierte en ella como en su verdad, sino que en tanto que es esta verdad de la otra, queda *puesta como determinación* [*Bestimmtheit*] y apunta a la totalidad de ambas. Lo *interior* es así la culminación de la esencia según la forma. La esencia, al estar precisamente determinada como interior, conlleva que es incompleta y es solamente, en tanto respecto [*Beziehung*] a su otro, lo exterior. Pero este tampoco es solo ser, es decir, existencia, sino en tanto que se refiere respectivamente [*sich beziehend*] a la esencia o lo interior.¹⁷⁵

En esto consiste la «unidad negativa» (*negative Einheit*) de lo interior y lo exterior.¹⁷⁶ Toda exteriorización es la aparición, la revelación de un interior, de una esencia, pero este interior se muestra exhaustivamente en su aparición; se agota en ella, *es* ella.

Lo que algo es, lo es, por tanto, totalmente en su exterioridad [*Aeusserlichkeit*]; su exterioridad es su totalidad, es también su unidad reflejada en sí. Su apariencia [*Erscheinung*] no es solo la reflexión en otro, sino en sí, y su exterioridad, por lo tanto, la exteriorización de lo que es en sí; y en tanto que su contenido y su forma son así sencillamente idénticos, él no consiste en y para sí más que en *esto*: exteriorizarse [*sich zu äussern*]. Es la revelación [*das Offenbaren*] de su esencia, de tal modo que esta esencia consiste precisamente solo en ser lo que se revela [*offenbarende*].¹⁷⁷

Esa identidad de esencia y existencia fue caracterizada por el racionalismo poscartesiano como *causa sui*, causa de sí. ¿Qué es la causa de sí? Digámoslo con las palabras de Spinoza: *per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens*, es decir, por causa de sí entiendo aquello cuya esencia involucra su existencia, es decir, aquello cuya naturaleza no puede ser concebida sino como existente.¹⁷⁸ Esa causa de sí solamente puede ser el dios, ya que solo el dios, por decirlo ahora con palabras de Leibniz, *est Ens, de cuius essentia est existentia*, es decir, es aquel ente cuya existencia deriva de su esencia.¹⁷⁹

La esencia, para Hegel, es aquello que desaparece, que se hunde, que se abisma, para que lo que es sea en verdad lo que es. Dicho de otro modo: la lógica hegeliana de la esencia reconstruye el argumento ontológico de la gran tradición racionalista, mostrándonos que la esencia de algo, su *qué es*, se da, se resuelve, se cumple, en su *que es*. Ese ser que queda tras la desaparición de la esencia no es el mero ser *dado*, sino el ser *concebido*, es decir, el ser hecho uno con su esencia, el ser que es porque está en su ser (esencia) el ser (existir). La exacta contrafigura, por consiguiente, del *Dasein* heideggeriano, que es, como hemos visto, el ser en cuyo ser (existir) le va su ser (esencia).¹⁸⁰

En el caso de Hegel —como acabamos de ver—, la esencia que se revela en una

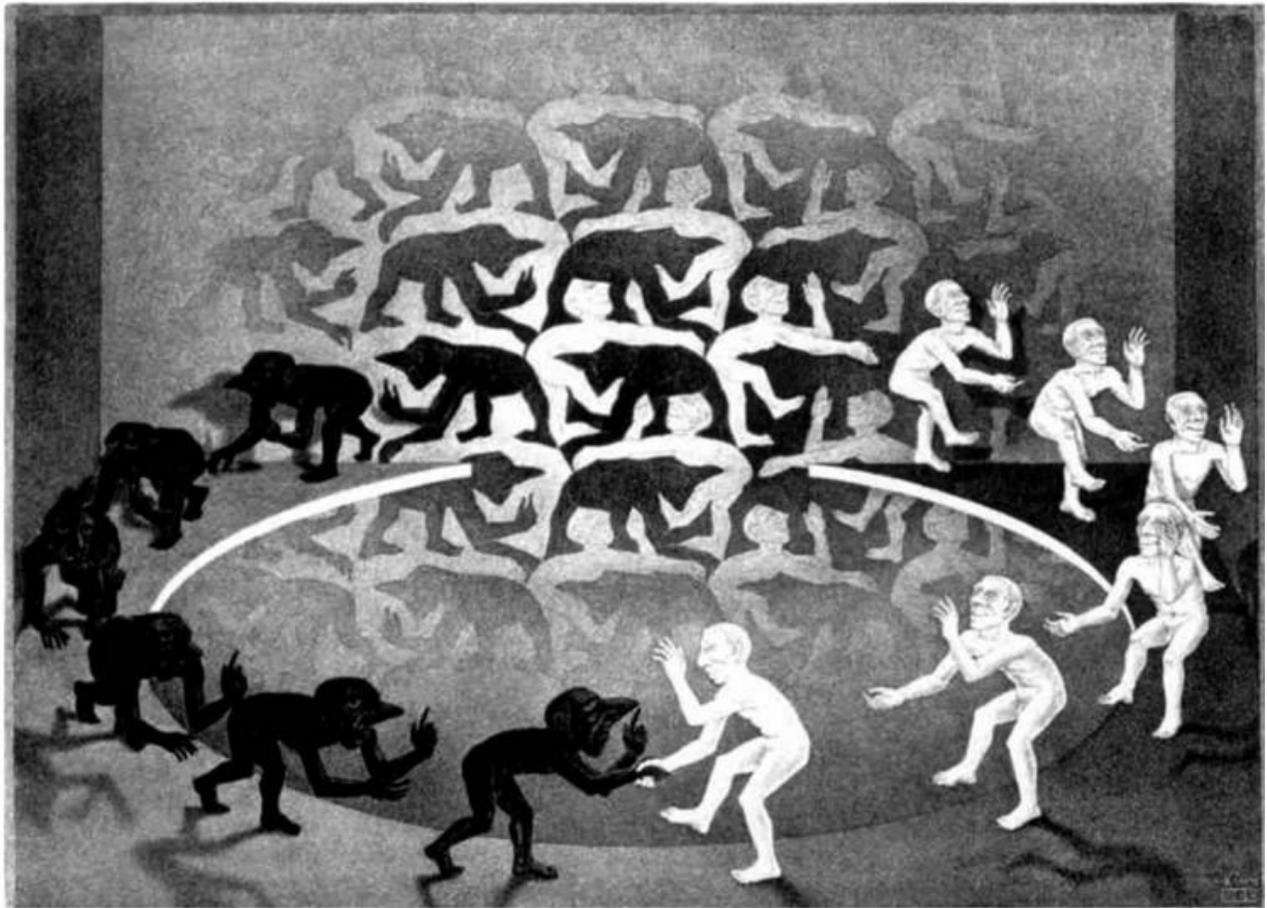
existencia «consiste solo en ser lo que se revela», es decir, en ser solo existencia. Su verdad está fuera de ella. «La verdad habita afuera —escribe L. Althusser a propósito de Hegel—, ella misma es el afuera».¹⁸¹ La esencia al revelarse en la existencia no subsiste a esta. En la revelación se pierde aquello esencial que se pretendía revelar y ya solo queda la pérdida. La verdad de la esencia es, como la del paraíso, su pérdida. Detrás de lo que existe no subsiste nada esencial. La esencia de lo que existe es lo que existe en su existir mismo. La esencia del vuelo de ese azor es ese vuelo; la esencia de la supernova 1994D es la supernova 1994D; la esencia de la mujer dibujada por Utamaro peinando a otra mujer es esa mujer; la esencia de la sonrisa de Iuliana es la sonrisa de Iuliana.

Por la misma razón, el dios hegeliano está todo él completo, pleno, en su *revelación* (*Offenbarung*), en su epifanía. El dios *es* su encarnación y muerte, su *kénosis*, su vaciamiento de sí, su *afuera*, es decir, el *cristo*.

¿Dónde queda entonces el sujeto absoluto hegeliano, es decir, el dios de la *ontoteología*? Nos sirven aquí las mismas palabras con las que Sartre explica el movimiento de exteriorización de la conciencia: ahí «afuera, en el mundo, entre los otros». Hegel supera el sujeto, dialécticamente, *al absolutizarlo*. Al mostrarlo como una interioridad que exige desde sí misma su exteriorización y que se pierde en ese afuera. Que lo real sea racional no quiere decir que tras ello se esconda algo que garantice su sentido, sino que la única racionalidad de lo que hay es que haya lo que hay.

2.8. Dos cadáveres exquisitos

El pliegue presupone lo que la reflexión niega: el *afuera*. La reflexión presupone aquello que el pliegue conquista: la *interioridad*.



M. C. Escher, *Encuentro* (1944)

La superación del sujeto se ha ensayado en la filosofía, desde eso que se ha dado en llamar *posmodernidad*, partiendo de una categoría de estirpe fenomenológica: la de *exterioridad*. La genealogía del sujeto se explica desde tales parámetros teóricos por un *pliegue* de un afuera originario. Ese ejercicio genealógico implica una crítica al sujeto entendido como una *arché*: el sujeto no es origen, causa o fundamento, sino algo devenido, causado, fundado, construido. Pero la categoría del *afuera*, considerada como algo originario, es abstracta, *idiotá* (*idiotés*), es decir, se presenta aislada, sin su *concepto correlativo*: la interioridad. La propuesta hegeliana no piensa *abstractamente* —no es *idiotá*—, sino que nos propone una superación del sujeto moderno desde su propia interioridad, desde *su propia lógica*: la lógica de la *reflexión*.

El *pensamiento del afuera* hace la genealogía del sujeto a partir de un afuera originario. El *pensamiento de la reflexión* dialectiza el movimiento reflexivo constitutivo del sujeto hasta el punto de que este se resuelve en pura exterioridad. Uno nos dice: el sujeto nunca ha llegado a existir; el otro: el sujeto ha estado muerto desde siempre. El *cadavre exquis*¹⁸² en un caso es resultado, en el otro, origen (en un caso es efecto de un

despliegue, en el otro, de un pliegue). Las dos posiciones, ¿no se encuentran acaso, al final de su periplo, en el mismo punto? ¿No acaban ambas dándose la mano como los personajes del grabado de M. C. Escher titulado *Encuentro*?

[110](#) Este capítulo reproduce, revisado, mi artículo «Pliegue o reflexión. Las dos muertes del sujeto», publicado en J. Henar y A. Martínez (eds.), *La posmodernidad ante el espejo*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012, págs. 75-98.

[111](#) T. Mann, *La montaña mágica*, trad. de Isabel García Adánez, Barcelona, Edhasa, 2005, pág. 337.

[112](#) Aunque esta nota no apareció en la edición alemana original, el propio Freud autorizó su inclusión en la primera versión inglesa: S. Freud, *Collected Papers* (5 vols.), Londres, 1924-1950 (la traducción de *El yo y el ello* apareció en el tomo 4, publicado en 1927, en versión de M. N. Searl). Me he servido de la edición de la Penguin Freud Library (volumen 11: *On metapsychology: The theory of psychoanalysis*, trad. de A. Richards, Londres, Penguin Books, 1991, págs. 364-365), basada en la denominada Standard Edition (Londres, Hogarth Press, 1953-1974).

[113](#) Véase J. Lacan, «El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos*, I, México, Siglo XXI Editores, 1984, págs. 86-93; y J. Lacan, *Los complejos familiares en la formación del individuo*, en *Obras escogidas*, II, Barcelona, RBA, 2006, págs. 484-488.

[114](#) M. Foucault, *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966, pág. 320. También en *La pensée du dehors* reencontramos esta idea: *tout sujet ne dessine qu'un pli grammatical* (M. Foucault, *Oeuvres*, t. II, París, Gallimard [Bibliothèque de la Pléiade], 2015, pág. 1235).

[115](#) M. Foucault, *Les mots et les choses*, ed. cit., págs. 330 y 333.

[116](#) Ídem, pág. 319.

[117](#) G. Deleuze, *Foucault*, París, Minuit, 1986, pág. 101. Sobre el pliegue en G. Deleuze véase: F. J. Martínez, «El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze», en J. M. Aragüés (coord.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira, 1997, págs. 23-32.

[118](#) G. Deleuze, *Foucault*, ed. cit., pág. 104.

[119](#) Ídem, pág. 108.

[120](#) F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Erste Abhandlung, § 13, en *Kritische Studienausgabe*, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín/Nueva York, Gruyter, 1967 y sigs., t. VI, pág. 279. Reproduzco la versión española de A. Sánchez Pascual (Madrid, Alianza Ed., 1997, pág. 61).

[121](#) «El sujeto (o, hablando de un modo más popular, el *alma*)...». Ídem, págs. 280-1 (trad. esp., pág. 61).

[122](#) Ídem, pág. 279 (trad. esp., pág. 59).

[123](#) Ídem, pág. 280 (trad. esp., pág. 60).

[124](#) Ídem, pág. 279 (trad. esp., pág. 59).

[125](#) Ídem, *Zweite Abhandlung*, § 16, ob. cit., pág. 322 (trad. esp., págs. 108-109).

[126](#) M. Foucault, «Nietzsche, Freud, Marx», en AA. VV., *Nietzsche* (actas del VII^e Colloque de Royaumont, julio de 1964), París, Minuit, 1967, págs. 186-187.

[127](#) Este es el «campo trascendental» del que habla el último Deleuze. Véase su «L'immanence, une vie...», *Philosophie*, núm. 47 (1995), págs. 3-4.

[128](#) J.-P. Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», artículo publicado originalmente en *La Nouvelle Revue Française* en 1939, y recogido en *Situations*, I, París, Gallimard, 1947. He utilizado la edición de Vincent de Coorebyter: J.-P. Sartre, *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, París, Vrin, 2003, pág. 89.

[129](#) G. Deleuze, «L'immanence, une vie...», ed. cit., pág. 4.

[130](#) Véanse las *Logische Untersuchungen*, V, § 8, en *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Band XIX/1, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984, págs. 372-376. En la segunda edición de esta obra (1913) Husserl se retractó de las tesis defendidas en este párrafo. Como escribe en un añadido a esta parte, no lo suprimió por consideración a la reciente publicación de la *Einleitung in die Psychologie* de Natorp, donde se polemiza justamente con tales tesis (ibíd., pág. 376).

[131](#) E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erster Buch, § 92, en *Gesammelte Werke (Husserliana)*, Band III/1, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, págs. 213-214.

[132](#) *Absolute Wirklichkeit ist, durch eine unbedingte, schlechtin unaufhebliche Setzung gegeben*, ídem, § 46, pág. 98.

[133](#) Ídem.

[134](#) Este fundamental escrito sartreano vio la luz originalmente en *Recherches philosophiques*, VI (1936-1937), págs. 85-123. Se publicó en volumen por la Librairie Philosophique J. Vrin, en 1965. Nosotros hemos utilizado la ya citada edición prologada y anotada por Vincent de Coorebyter (París, Vrin, 2003).

[135](#) Ídem, pág. 98.

[136](#) Ídem, págs. 98, 117 y 120.

[137](#) Ídem, pág. 100.

[138](#) Ídem, pág. 98.

[139](#) Ídem, pág. 125.

[140](#) Ídem, pág. 104.

[141](#) Ídem, págs. 99, 114, 119, 121, 126 y 126-127.

[142](#) Ídem, págs. 107, 108, 112, 115, 118 y 122.

[143](#) Ídem, pág. 115.

[144](#) Ídem, pág. 118.

[145](#) Ídem, pág. 120.

[146](#) Ídem, pág. 127.

[147](#) Véase el cap. I de la primera sección de M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tubinga, Max Niemeyer, 1986, págs. 41 y sigs.

[148](#) *Das Dasein ist ein Seiendes... dass in seinem Sein um dieses Sein geht*, en M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4, ed. cit., pág. 12.

[149](#) Ídem.

[150](#) Ídem.

[151](#) M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 1954, pág. 232.

[152](#) Spinoza, *Opera*, Hrg. C. Gebhardt, Heidelberg, Carl Winters, 1925, t. II, pág. 109.

[153](#) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 4, ed. cit., pág. 13.

[154](#) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 9, ed. cit., pág. 42.

[155](#) Ídem.

[156](#) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 28, ed. cit., pág. 132.

[157](#) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, § 58, ed. cit., pág. 284.

[158](#) Véase una exposición más ampliada de esta idea en mi artículo «El círculo y el abismo (a propósito de *El ser y el tiempo* de Heidegger)», *Estudios Filosóficos*, núm. 122 (1994), págs. 49-61.

[159](#) J.-P. Sartre, «Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité», en *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, ed. cit., pág. 88.

[160](#) M. Heidegger, «Kants These über das Sein», en M. Heidegger, *Wegmarken, Gesamtausgabe*, IX, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1976, pág. 475.

[161](#) *KrV* B 25.

[162](#) *KrV* A260/B316 y sigs.

[163](#) Preferimos «anfibia» a «anfibia». La palabra latina *amphibologia*, de la que procede la española «anfibia» (que es la forma incluida en el *D.R.A.E.*), es una deformación de la original *amphibolia* por influjo de otros términos con terminaciones en «-logía» (concretamente «tautología», según J. Corominas, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid, Gredos, 1961, pág. 51, voz «Anfibología»). Hora es ya de restituir en español la forma *significativa* de «anfibia» (del griego *amphi* [= a ambos lados] y *bállo* [= lanzar], de donde doble sentido, equívoco) pues «anfibia» no significa, en realidad, nada. Nos autoriza a ello, entre otras cosas, el hecho de que esta forma es recogida, junto a la corrupta, por la Gramática de Nebrija: «Llama se esta figura amphibologia o amphibolia, que quiere dezir duda de palabras» (Salamanca, 1492, fol. 51 v.).

[164](#) *KrV* A271/B327.

[165](#) Justamente Heidegger considera la anfibia de los conceptos de reflexión el paso extremo que dio Kant en la interpretación del ser. Véase M. Heidegger, «Kants These über das Sein», ob. cit., pág. 472.

[166](#) *Es kommt... alles darauf an, das Wahre nicht als «Substanz», sondern ebenso sehr als «Subjekt» aufzufassen und auszudrücken* (*PhG*, Vorrede, *GW* IX, pág. 18).

[167](#) Ídem. La cursiva es mía.

[168](#) *Die lebendige Substanz ist ferner das Seyn, welches in Wahrheit «Subjekt...»* (ídem).

[169](#) *Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen* (ídem, pág. 19).

[170](#) Ídem, pág. 18.

[171](#) Sobre el concepto de «posición» (*Setzung*) en Hegel, véase *supra* cap. 1.3. Véase asimismo mi artículo «La posición como exposición. Una aproximación a la *Darstellung* hegeliana», *Pensamiento. Revista de Investigación*

e *Información Filosófica*, vol. 54, núm. 208, (1998), págs. 153-161.

[172](#) Véase una detallada descripción de esta discusión en Y. Belaval, «La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz», en *Etudes leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, París, Gallimard, 1976 (págs. 264-378), págs. 277 y sigs.

[173](#) *KrV* A 269/B 325.

[174](#) *GW* XX, pág. 162.

[175](#) *WL* (1813), *GW* XI, pág. 366.

[176](#) *Ibid.*

[177](#) *WL* (1813), *GW* XI, pág. 368.

[178](#) B. Spinoza, *Ethica*, I, Def. 1.

[179](#) G. W. Leibniz, *Colloquium cum Dno. Eccardo Professore Rintelensi Cartesiano, praesente Dni. Abbatis Molani fratre*, 5 de abril de 1677, en *Die philosophische Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, ed. C. I. Gerhardt, Berlín, 1875-1890, t. 1, pág. 212.

[180](#) Véase M. Heidegger, *Sein und Zeit*, §§ 4 y 9, ed. cit., págs. 12 y 41-42.

[181](#) L. Althusser, «Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel», en *Écrits philosophiques et politiques*, I, París, Stock/IMEC, 1994, pág. 110.

[182](#) En el *Dictionnaire abrégé du surréalisme*, publicado en 1938 bajo la dirección de A. Breton y P. Eluard por la Galerie des Meaux-arts, se define así el *cadavre exquis*: *Jeu de papier plié qui consiste à faire composer une phrase ou un dessin par plusieurs personnes, sans qu'aucune d'elles puisse tenir compte de la collaboration ou des collaborations précédentes* (A. Breton y P. Eluard, *Dictionnaire abrégé du surréalisme*, Mayenne, José Corti, 1995, pág. 6).

El espejo de Dioniso¹⁸³

3.1. El espejo que soy me deshabita

Todo espejo es un camino de vuelta por el que retornamos a nosotros mismos. Pero ese retorno delata también una salida, una pérdida de sí, una enajenación: la imagen especular nos enfrenta a nuestro *eídos*, es decir, a nuestro aspecto visible, exterior; a nuestro *afuera*. El espejo nos descubre e impone ese *extraño* que somos. De ahí, quizás, lo inquietante de su presencia.

La imagen especular es, pues, ambivalente: por un lado, refuerza la identidad, pero, por otro, la pone en cuestión. En ella me veo a mí mismo, pero también intuyo a ese «otro yo» del que habla Borges en su soneto titulado «Al espejo».¹⁸⁴ El del espejo soy yo, pero no *este* yo —*mi* yo familiar, confortable, sabido—, sino *otro* yo distinto, extraño, siniestro (*umheimlich*, diría Freud). Por lo tanto, la relación con mi reflejo es tanto *escoptofílica* (de reconocimiento) como *escoptofóbica* (de extrañamiento, de horror). Mirarse a un espejo no solo implica reconocerse *en* la imagen que se nos opone, sino descubrirse *como otro*. La inversión enantiomórfica del reflejo acentúa la extrañeza del doble al que nos enfrentamos. Yo soy ese otro que no soy yo. He de enajenarme para encontrarme, para configurar mi mismidad. Pero, correlativamente, el encuentro conmigo me enajena, me distancia de mí. En la relación especular *yo soy ese* y *ese es yo*. Cada uno de los lados (*yo* y *ese*) pone y presupone a su opuesto: no hay *ese* sin *yo* y no hay *yo* sin *ese*. Yo soy yo porque soy ese. Soy, por lo tanto, el reflejo de mi reflejo. Como escribe Octavio Paz en su poema *La caída*: «El espejo que soy me deshabita».¹⁸⁵ En definitiva, no soy sino ese camino de ida y vuelta de mí mismo a mí mismo, laberinto catóptrico en el que me pierdo a mí mismo.

Ante el espejo, el reconocimiento no es lo primero; *lo primero es el extrañamiento*. Lo que la mayoría de animales afrontados a un espejo ven es a *otro*. El yo es *ideal* (*moi-idéal*, lo llama Lacan),¹⁸⁶ es decir, se construye a partir de ese *eídos* ajeno, extraño, que vemos en el espejo al final del sexto mes de vida. El yo en su forma primordial es *ese otro imaginario* que unifica las partes dispersas de mi cuerpo despedazado.¹⁸⁷ Esa imagen especular no solo conforma primordialmente el yo, sino que lo aliena también de un modo no menos primordial.¹⁸⁸ La *identificación* con ese otro de la imagen especular es, como escribe Lacan, «enajenante».¹⁸⁹ Esa «organización pasional» a la que llamamos «yo» se origina, según el psicoanalista francés, en esa «relación erótica en la que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena de sí mismo».¹⁹⁰ Por eso *lo que expresa la verdad del yo es la locura*. Decir «soy yo» es como decir «soy otro». Esta enajenación constitutiva del yo funda además la relación de reconocimiento del

otro: si yo soy otro, el otro es yo. La existencia del semejante (el otro que es como yo, *alter ego*) solo es posible porque el yo es originalmente otro.¹⁹¹

Aquí se hace patente la influencia que, por mediación de A. Kojève, tuvo en Lacan la dialéctica de la autoconciencia hegeliana. En efecto, en Hegel la autoconciencia es un retorno a sí a partir de una originaria enajenación: «(...) la autoconciencia —escribe Hegel en su *Fenomenología del espíritu*— es la reflexión desde el ser del mundo sensible y percibido y esencialmente <es> el retorno desde el *ser-otro*».¹⁹²

La verdad del mundo sensible y percibido no está en ese mundo, sino en la autoconciencia que se reconoce a sí misma en él. El movimiento por el que la autoconciencia se apropia el mundo negándolo, privándole de subsistencia es el *deseo* (*Begierde*). Lo que la autoconciencia *desea* finalmente en el mundo es *a sí misma*. Pero al aniquilar el mundo con su deseo, la autoconciencia se aniquila a sí misma. Lo que le devuelve ese espejo mundano es finalmente su propia nada. Y eso es justamente el *espíritu* (*Geist*) para Hegel: «negatividad que se refiere a sí» (*sich auf sich beziehende Negativität*),¹⁹³ vértigo aniquilador del reflejo especular, *movimiento de la nada a la nada*.

3.2. El movimiento de la nada a la nada

La *lógica del espejo*, que opera en ese encontrarse a sí mismo como lo otro de sí, es expuesta en la *lógica de la reflexión* hegeliana.¹⁹⁴ Veamos.

La *lógica de la reflexión*, que ocupa la primera sección de *Doctrina de la esencia*, segunda parte de la *Ciencia de la lógica* (la primera es la *Doctrina del ser*), empieza con la siguiente afirmación: «La verdad del ser es la esencia» (*Die Wahrheit des Seyns ist das Wesen*).¹⁹⁵ Esta frase indica que en la esencia no solo no hemos salido del ser, sino que por fin hemos entrado en él adecuadamente. La esencia no es algo distinto del ser. La esencia es *óntos ón*, el ser que es cabalmente tal.¹⁹⁶ La esencia es la culminación, el cumplimiento, la verdad del ser. Por lo tanto, *su muerte* (como escribe J. Derrida en *Glas*, «la verdad es siempre la muerte de aquello cuya verdad es»).¹⁹⁷ Esta declaración inaugural delata una *diferencia* entre ambos: si la esencia es *la verdad* del ser, entonces es que, en rigor, *no es* el ser. Aquella se opone, por lo tanto, a este como su verdad, es decir, como su *muerte*. El ser, separado de su verdad (la esencia), queda reducido a mero *parecer* (*Schein*). El ser es, pues, *parecer* (*Schein*). *Das Sein ist Schein*.¹⁹⁸ El *parecer* es *lo otro* de la esencia, pero no un *otro* indiferente: es *su propio otro*,¹⁹⁹ es decir, el *parecer* es lo in-esencial, pero lo inesencial que es constitutivo de la esencia, consustancialmente suyo, es decir, *lo inesencial esencial a la esencia*.

El ser es lo inesencial esencial a la esencia porque la esencia y su *parecer*, por así decir, se *copertenecen*: todo *parecer* remite a una esencia oculta tras de sí (*su* esencia) que es enmascarada y, a la vez, revelada por ese *parecer* y, al mismo tiempo, toda

esencia remite a aquello que a la vez la oculta y la revela: lo que esa esencia *parece*. En esta *copertenencia* de esencia y *parecer* se encuentra ya esbozado todo el movimiento reflexivo que culminará en la categoría de la *Existenz*.²⁰⁰

El *Sein* (ser), en tanto que *Schein* (parecer), es, decíamos, lo inesencial esencial a la esencia, es decir, se conserva en ella como «lo inmediato nulo en y para sí» (*Das an und für sich nichtige Unmittelbare*).²⁰¹ ¿Qué quiere decir esto? Que el *parecer* oculta exactamente en la misma medida que revela. Por él lo dado (la esencia) se hurta necesariamente en el don. La nulidad (*Nichtigkeit*) es este carácter propio del *parecer* que consiste justamente en *no ser* lo que *parece* ser. *Es ese no ser*. El *parecer*, lo inmediato, no es, por lo tanto, simple e igual a sí mismo sino *reflejado, puesto* (pues toda negación es un *reflejo* de lo negado en ella, de su *o-puesto*). Pensemos en Renée, el personaje de *La elegancia del erizo*, la novela de Muriel Barbery. *No es* lo que *parece*. Parece la típica portera parisina: inculta, arisca, fea, desaliñada, pobre, desagradable con los inquilinos del inmueble en el que trabaja, que ve sin descanso la televisión y que cocina potajes de legumbres que atufan el vestíbulo del edificio del que es portera... En definitiva: un erizo. Nadie sospecha *lo que en realidad es*, es decir, su *esencia*: una mujer sensible y culta que disfruta leyendo a Husserl, oyendo música de Mahler o viendo películas de Ozu. Renée *no es* lo que *parece*. Podríamos decir que *es ese no ser*. En Renée *esencia* y *parecer* se desmienten recíprocamente: cada cual es lo que *no es* el otro. No solo en el caso extremo y paradójico de Renée: como constata con melancolía Ziffel, el hombre alto de manos blancas de los *Diálogos de refugiados* de Bertolt Brecht, la cerveza no es cerveza, los puros no son puros, el café no es café. Esto es así no solo a causa de una economía de guerra que hace proliferar los sucedáneos, sino también por la razón más general de que nada es lo que parece, todo es simulacro. Cualquier *parecer niega*, en virtud justamente de su propio *parecer*, aquello que parece ser en él. Las cosas, en general, se hurtan a sí mismas al *parecer* esto o aquello, justamente por *parecer* esto o aquello. Si parecen esto o aquello es precisamente porque *no son* ni esto ni aquello. *Parecer* es lo opuesto a ser. Ese ser *opuesto* al *parecer* es la esencia. Pero en tanto que *opuesto*, es un *no ser*, es decir, *no es* su opuesto. La esencia es ese modo de ser consistente en *no ser* su parecer. Dicho de otro modo: la esencia es ese *parecer en tanto que negado*. José Ortega y Gasset, en unas notas sobre la *Doctrina de la esencia* que datan de la época en la que estudiaba en Alemania, lo ha expresado con acierto: la esencia «es el inmediato no-ser-inmediato».²⁰²

El *parecer* tiene su ser fuera de sí: en aquello de lo que es mero *parecer*, es decir, en la esencia. Nos remite, por lo tanto, a lo que *no es*. Por eso dice Hegel que «el ser es no ser en la esencia».²⁰³ El ser en la esencia —es decir, el *parecer*— es un no ser que tiene su ser en lo que no es, en la esencia. Dicho de otro modo: es un no ser constitutivamente referido a *lo que no es*. Es decir, *una negación de una negación*. Por eso dice Hegel que «es la negatividad que se halla en relación de respectividad solo consigo» (*ist die sich nur auf sich beziehende Negativität*).²⁰⁴ Este movimiento *reflexivo* consistente en *el negar que se rechaza a sí mismo* (*abstossendes Negiren ihrer selbst*) es para Hegel la

esencia.²⁰⁵

Recapitulando, el movimiento reflexivo puede resumirse así: la inmediatez, el ser, aquí, en la *Doctrina de la esencia*, es, en tanto que *parecer*, *negatividad*, no ser. Pero ese no ser está referido a lo que no es (la esencia); es un no ser de un no ser. Esencia y *parecer* son como dos espejos afrontados que se devuelven uno a otro, insomnes y fatales, su *nada*.

Este movimiento de la nada a la nada (*Bewegung von Nichts zu Nichts*)²⁰⁶ cifra, según Felipe Martínez Marzoa, el de la totalidad de la lógica hegeliana, la cual muestra cómo el *Sein* del principio de la lógica, que es pura vaciedad,

tiene su verdad en la reflexión, la cual, a su vez, consiste en su mismo autosuprimirse, autosuprimirse en el cual se constituye como tal sujeto y, a la vez, de nuevo se va a parar en la pura vaciedad, de modo que no queda resultado alguno, sino precisamente el proceso mismo de la lógica conduciendo, por así decir, de nada a nada.²⁰⁷

Slavoj Žižek escribe en un libro sobre Hegel de más de mil páginas titulado, paradójicamente, *Menos que nada*, que la respuesta hegeliana a la pregunta de Leibniz (y de Heidegger) «¿por qué hay algo en vez de nada?» sería la siguiente: «solo hay nada», y todos los procesos tienen lugar «desde la nada, a través de la nada, hacia la nada». A lo que precisa que tal nada «no es el vacío oriental o místico de la paz eterna, sino la nada de una pura fractura (antagonismo, tensión, “contradicción”), la forma pura de la dislocación que precede ontológicamente a cualquier contenido dislocado».²⁰⁸ Nada que objetar al filósofo esloveno. Solo añadir que esa dislocación es lo que hemos denominado más arriba «herida»: la identidad / diferencia entre algo y lo que ese algo es.

Ese *movimiento reflexivo* de la nada a la nada es, a la vez, de *identidad* y de *diferencia*. *Identidad* de la nada consigo misma, pero también *diferencia*, porque la nada, el no ser, es tal —es decir, no ser— *respecto a sí*. *Difiere*, por lo tanto, de sí misma. Ambos momentos describen *el mismo* círculo; son *el mismo* movimiento. La negatividad se refiere a sí y, en ese referirse a sí, se *identifica* y, al mismo tiempo, se *diferencia* de sí misma. La identidad y la diferencia remiten cada una de ellas a la otra como a su verdad. Cada una es el *reflejo* de la otra. La identidad es la identidad de lo que difiere radicalmente: del no ser consigo mismo; pero tal diferencia, al referirse a sí misma, se identifica consigo. La identidad y la diferencia, por lo tanto, *tienen cada una en sí su opuesto como momento suyo*. Esto implica que, por decirlo con las palabras de André Léonard, cada término o polo de la reflexión «no es él mismo más que no siendo él mismo y siendo él mismo, no es él mismo».²⁰⁹ Este contener como lo más propio de sí lo opuesto a sí (como un *espejo*) culmina —tras atravesar las categorías de la *diversidad* (*Verschiedenheit*) y la *oposición* (*Gegensatz*)— en la *contradicción* (*Widerspruch*).

No es de extrañar que en una concepción dialéctica del mundo, como la hegeliana, la categoría de la «contradicción» sea considerada «como lo más profundo y lo más esencial» (*das Tiefere und Wesenhaftere*).²¹⁰ Según el comentario de la *Ciencia de la lógica*, escrito por el equipo dirigido por André Lecrivain, es tal la importancia de esta

categoría que se hace difícil asignarle un lugar preciso en el desarrollo de la *idea* lógica, pues opera en todos los niveles del mismo. *Uebergehen* (transitar), *Setzen* (poner) y *Entwicklung* (despliegue) no son, para estos autores, sino categorías que expresan la *contradicción* en los niveles lógicos del *ser*, la *esencia* y el *concepto*, respectivamente. La *contradicción*, en suma, es la categoría que cifra o compendia el movimiento dialéctico que rige, ordena e impulsa el desarrollo de la *idea*. Su omnipresencia en el despliegue lógico es tal vez la razón, conjeturan, de su desaparición, a título de momento específico, en la *Enciclopedia*.²¹¹ El hecho, no obstante, de que tal categoría aparezca en la *Ciencia de la lógica* localizada en la *reflexión*, señala, en mi opinión, el carácter central, a la vez que rector, que esta sección tiene para Hegel en relación con el resto del sistema.

3.3. Un abismo que funda

La contradicción no es sino el movimiento por el que la reflexión desaparece. Esta desaparición es, a la vez, un *desfondamiento* y un *ir al fondo*, que ambas cosas significan la expresión utilizada por Hegel: *zu Grunde gehen*. La contradicción es, por lo tanto, un irse a pique, un hundirse y un estar en el fondo. La pérdida de fondo o fundamento es ahora *el único fondo o fundamento posible*. «Este *hundirse* de la mediación —escribe Hegel— es, al mismo tiempo, el *fundamento* del que surge lo inmediato».²¹² El *fondo* es, por lo tanto, *lo sin fondo*, el *abismo*; y el fundamento, el hundimiento de todo fundamento. A ese fondo hegeliano que es abismo, a ese fundamento que es hundimiento, lo llama Jean-Luc Nancy «penetración» (*pénétration*):

El *fondo* hegeliano no es el fundamento, la fundación, el asiento ni el sustrato. Es el fondo en que nos hundimos y en que zozobramos, en que se va por el fondo. Más precisamente, el fondo solo funda en la medida en que es en sí hundimiento, y la fundación ha de ser ahondamiento (*creusement*). Así, el pensamiento no es aprensión del fondo sin ser tal ahondamiento. Pero el ahondamiento no alcanza ni pone al descubierto un asiento seguro. Ahonda el punto del paso, y el propio punto es tal ahondamiento: trabajo de lo negativo, pero en la superficie misma.²¹³

¿Qué es lo fundado por esta falta de fondo, por este abismo? ¿Qué sostiene el hundimiento de la reflexión? La *existencia* (*Existenz*). Esto podría ser expresado así: *lo que funda la existencia es la inexistencia de la esencia*.²¹⁴ La *existencia* no es un mero *Schein* o *parecer* —como lo era el ser en la esencia—, sino que es *Erscheinung*, *aparición*, *fenómeno*.²¹⁵ Es decir, no es el simple *reflejo inesencial* de algo esencial que se oculte, revelándose, tras él, sino que es la manifestación completa de la esencia. Una esencia que no es sino esa manifestación. La esencia en Hegel está toda ella plenamente, sin resto ni residuo, en su aparición. Tras esta aparición no se oculta nada. En rigor no hay *nada* que se aparezca, *solo hay la aparición*. Una aparición que agota el ser de lo que aparece, que es una con él.

Slavoj Žižek ha visto bien que para Hegel «hay más verdad en la apariencia que en lo que se esconde tras ella».

Aquí reside —añade— la clave para entender a Platón: las Ideas no son la realidad oculta debajo de las apariencias (Platón era bien consciente de que esta realidad oculta es la de una materia siempre cambiante, corruptora y corrupta); las Ideas no son más que la forma misma de la apariencia (...) el estatuto ontológico de las Ideas es el de *puro aparecer* (...) la *Idea suprasensible* no habita *más allá* de las apariencias, en una esfera ontológica aparte del Ser plenamente constituido; es *apariciencia en cuanto apariencia*.²¹⁶

Y, a continuación, cita el siguiente texto de la *Fenomenología del espíritu*:

«Lo interior o el más allá suprasensible» proviene del fenómeno [*Erscheinung*] y esta es su mediación; en otros términos, el fenómeno *es su esencia* y es, de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puesto como *en verdad* es; y la *verdad* de lo *sensible* y lo percibido es, empero, ser *fenómeno*. Lo suprasensible es, por tanto, el *fenómeno* como *fenómeno*. Suele decirse que lo suprasensible *no* es el fenómeno, pero, al decir esto, no se entiende por fenómeno el fenómeno, sino más bien el mundo *sensible* mismo, como efectividad real [*reelle Wirklichkeit*].²¹⁷

Por lo tanto, «la esencia no está *detrás* o *más allá* del fenómeno, sino que, debido a que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno». ²¹⁸ La esencia *desaparece*, paradójicamente (o mejor dicho: dialécticamente), en y con su *aparición*. Se reduce a ella. Como escribe Jean Hyppolite en su *Lógica y existencia*, «si la esencia fuera el secreto que se esconde tras la apariencia, ese secreto no es más que la apariencia (...) el único secreto es que no hay secreto». ²¹⁹ El fenómeno surge, efectivamente, de un fundamento, pero este fundamento consiste justamente en desaparecer como tal, en su abismamiento:

Este *abismo* [*Abgrund*], <que es> el fundamento [*Grund*] negativo, es al mismo tiempo el <fundamento> *positivo*, <es decir, que *pone*> del brotar del ente, de la esencia inmediata en sí misma; la mediación es *momento esencial*. La mediación por medio del fundamento se supera [*hebt sich auf*], pero no deja debajo al fundamento, de manera que lo que surge de él sea un <ser> *puesto*, que tenga su esencia en otro lugar, es decir, en el fundamento, sino que este fundamento es, como abismo, la mediación desaparecida; y viceversa, solo la mediación desaparecida es al mismo tiempo el fundamento, y solo por medio de esta negación <ella es> lo igual a sí mismo y lo inmediato.²²⁰

La *razón* o *fundamento* (*Grund*) de la existencia es su *sinrazón*, su *abismo* (*Abgrund*). En esa *sinrazón* reside, por lo tanto, su *razón*, su *sentido*. Su *sin porqué*, como en la rosa de Angelo Silesio, es justamente su *por qué*.²²¹ Es preciso señalar en este punto la diferencia entre el fundamento abisal hegeliano y el heideggeriano: mientras que en Hegel el fundamento, *abismándose*, *funda* la existencia, en Heidegger la existencia, entendida como *Dasein*, es el fundamento abisal. Es decir, en Hegel lo originario es la reflexión (la subjetividad), y esta al hundirse funda la existencia. En Heidegger, por el contrario, el existir, el estar ahí, en el mundo (*Da-sein*), es lo único originario. La reflexión solo es posible desde tal situación fundamental.²²² Otra vez la disyuntiva: *reflexión* o *pliegue*.

La *sinrazón* de la existencia en Hegel delata el retorno de la *exterioridad*. La esencia aquí, en la existencia, ha salido por fin de sí. Más aún: es únicamente puro *afuera*, está absolutamente *enajenada*,²²³ loca.

La esencia, en tanto que fundamento, no funda o pone la existencia, quedando ella

misma debajo como sostén suyo. Nada queda debajo o detrás de la existencia. La esencia es ya solo esa existencia. Correlativamente, la existencia no es solo un ser *inmediato*, sino uno que está *puesto*. Es decir, es un ser, pero *mediado* por lo que desaparece bajo o tras ella. No es mero *parecer* (*Schein*), sino que es *aparición* (*Erscheinung*), es decir, no parece lo que no es, sino que aparece en ella todo lo que la cosa es, y esta es todo lo que aparece.

¿Qué ha sucedido para que la *interiorización* reflexiva resulte ser ahora absoluta enajenación, exterioridad, existencia? Pues nada más que el cumplimiento de su propio ciclo reflexivo. Ya hemos visto que este tiene dos momentos: el de la *identidad* y el de la *diferencia*. El primero de ellos —el de la *identidad* de la identidad y la no identidad— es el momento integrador, romántico de la reflexión que Hegel llama *das Absolute*, lo absoluto. Esta concepción de lo absoluto atraviesa como un hilo rojo toda la filosofía hegeliana desde sus inicios²²⁴ hasta su final.²²⁵ Sin embargo, con él no se ha recorrido todo el periplo reflexivo: falta el momento de la *diferencia* de la identidad y la no identidad. Este lado nocturno, loco, de la reflexión *disuelve meta-reflexivamente la reflexión*: puesto que la identidad y la diferencia resultan ser, como hemos visto, *idénticas* (cada una cifra la totalidad de la reflexión), la diferencia de la identidad y la diferencia resulta ser *la diferencia de la reflexión respecto a sí misma*. La contradicción, última figura de la diferencia, no tiene otra función en la economía lógica, como hemos visto, que expresar esta autoexclusión de la reflexión. Es decir, la reflexión no solo es *idéntica a sí misma*, sino que, en esa identificación se niega a sí misma, *se diferencia de sí*. Por lo tanto, con la misma necesidad, es, en el sentido más estricto y fuerte de la palabra, la negación, el *rechazo* (*Abstossen*) de sí.²²⁶ «La esencia —escribe Hegel— retorna a sí como lo que niega» (*In sich kehrt das Wesen zurück als negirendes*),²²⁷ es decir, como lo no-reflexivo: la inmediatez, la exterioridad del ser.²²⁸ Esta inmediatez resultante de la reflexión es lo que Hegel llama *Existenz*, existencia.

El movimiento lógico de diferenciación metareflexiva de la reflexión no está confinado en esta parte de la lógica —la *Reflexionslogik*—, sino que también opera a nivel del sistema en el tránsito de la *lógica* a la *naturaleza*. Pierre-Jean Labarrière ha señalado acertadamente que la relación que se da entre lo interior y lo exterior en cada una de las tres partes de la lógica (*ser / estar ahí, esencia / existencia, concepto / objetividad*) es la misma que la que se da entre la interioridad del sistema en su conjunto (es decir, la *lógica*) y la exterioridad del mismo (es decir, la *realidad* tanto natural como espiritual).²²⁹ En efecto, la *naturaleza* y el *espíritu* (lo *real*) es la *lógica existente*, mientras que la *lógica* (lo *racional*) es el *fundamento abisal de la naturaleza y el espíritu*. La *lógica* es lo que la realidad *ha sido ya siempre*, la estructura «intemporal» que hace que sea lo que es, que *exista*; es decir, su *esencia*.²³⁰ Tal estructura no configura ningún *trasmundo*, no remite a ningún más allá, no rescata ningún *kósmos noetós*. Lo lógico no es para Hegel un «más allá»; ni tampoco ese «reino de sombras» al que alude en la introducción a la versión de 1832 de la *Seinslehre*,²³¹ sino que, en el

sentido más riguroso, fuerte y cabal de la palabra, *es, existe* aquí y ahora como lo *no-lógico*, inmediato e *inesencial*.

El tránsito a la naturaleza no es, por lo tanto, el de un devenir externo, horizontal, temporal, sino que nombra el movimiento reflexivo por el que la lógica se anula a sí misma dejando a la realidad *desamparada* (como el cristo en la cruz). Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière han escrito, a mi juicio con acierto, que «la “reflexión” es precisamente esta identidad paradójica que hace que la lógica no ponga la realidad más que desapareciendo ella misma como lógica».²³² La lógica al ser definida como lo *opuesto* a la realidad (esa «irrealidad» sería la esencia), se opone a sí misma, pues la realidad —su *opuesto*— se muestra, por ser tal, como un momento constitutivo, esencial, suyo. Está *puesta* por él. La lógica, por lo tanto, al rechazar su opuesto, se rechaza a sí misma. Aquí radica, precisamente, el impulso lógico que anima a la lógica a realizarse.

El dios hegeliano (el *lógos*) no puede permanecer *ensimismado* como el dios aristotélico, que no es sino un vacío laberinto catóptrico: *nóesis noéseos*. Necesariamente ha de salir de sí, encarnarse y *morir*. La *realidad* (la *naturaleza* y el *espíritu*) es la *superación metareflexiva* de la lógica. La lógica hegeliana no es la realidad enajenada e hipostasiada, como creyeron Feuerbach y Marx, sino que es *fundamento* en el sentido que este término tiene en Hegel. Es decir, *lo que funda hundiéndose, abismándose*.

Con Hegel el ser es *sujeto* porque es *reflexión*.²³³ Pero esa reflexión no es la simple, abstracta identidad consigo mismo, sino una identidad que se resuelve en el absoluto *rechazo* (*Abstossen*) de sí, en «el movimiento de la nada a la nada», en la *negatividad referida respectivamente a sí misma* (*sich auf sich beziehende Negativität*).²³⁴ Es decir, es *contradicción*. Por lo tanto, el reconocerse que funda al sujeto es el reconocerse como *lo absolutamente extraño* (como en el espejo lacaniano). Eso es lo que para Hegel constituye *die Kraft des Geistes*, la fuerza del *espíritu*; a saber: «permanecer igual a sí mismo en su enajenación».²³⁵ Lo que en términos teológicos podría expresarse así: *el dios es la muerte del dios*. No se trata de que no haya dios, sino de que el dios no puede ser sino *un dios que muere*. Lo originario no es tanto el dios como *su muerte*. Lo *fundamental* es la *ausencia de fundamento*, el *abismo*. La muerte no sería, por lo tanto, algo que acontece o sucede al dios, sino que es su *télos*, es decir, su cumplimiento, culminación o perfección. Su destino. La supuesta *onto-teo-logía* hegeliana, ¿no resulta entonces ser más bien una *onto-ateo-logía*?

Para Hegel la *idea* no es algo *eidético* (no es lo que comúnmente se entiende por «idea»); ni tiene un carácter *noético* (no es algo *subjetivo*), tampoco es algo *ideal*, una noción *abstracta, separada* (entendiendo estos adjetivos en el sentido del *choristós* platónico). La idea es lo *real*. Que la lógica termine y culmine con la idea significa, por lo tanto, que deja de ser lógica y se hace *realidad*, es decir, espacio, tiempo, materia... «La idea —escribe Hegel— es la unidad del concepto y la realidad».²³⁶ Es decir, la verdad de la idea no es lo eidético ni lo ideal, sino *lo otro de la idea*. Como escribe Hegel en el § 244 de la *Enzyklopädie* (último de la parte dedicada a la lógica): «<La idea> en la verdad absoluta de ella misma se *resuelve a dejar salir libremente de sí* como

naturaleza el momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro». [237](#)

El supuesto «idealismo» hegeliano resulta ser anti-eidético y anti-idealista: el *eídos* que nos propone Hegel se *extraña* a y de sí mismo. Ese extrañamiento es la naturaleza, es decir, la muerte del dios.

3.4. El dios que se mira en el espejo

En el Dioniso órfico que se mira en el espejo, y muere descuartizado a resultas de tal visión, vieron los neoplatónicos un símbolo teológico del conocimiento que creó el mundo. [238](#) Este mito puede ilustrar, a mi juicio, el sentido de la *ateología* hegeliana.

La noticia más explícita de la interpretación neoplatónica de este mito órfico la encontramos en el comentario al *Timeo* platónico de Proclo:

Y antiguamente el espejo ha sido retomado también por los teólogos como aquello que del modo más adecuado es símbolo [*súmbolon*] del cumplimiento intelectual del todo [*tèn noeràn apoplérosin tou pantós*]. Por eso dicen también que Hefesto hizo un espejo a Dioniso y que el dios, al poner en él los ojos y ver su propia imagen [*eídolon*], hizo salir toda la diversidad de la creación [*proélthen eis holen tèn meristèn demiourgían*]. [239](#)

El espejo es *súmbolon* teológico del cumplimiento intelectual del todo. El *súmbolon* es la pieza que completa un todo. Por eso es señal de reconocimiento, *tessera hospitalis*. El viajero que retornaba a casa tras una prolongada ausencia podía ser reconocido, gracias al *súmbolon*, haciendo coincidir por la línea de fractura su trozo de cerámica con otro trozo que completara el todo. Todo *súmbolon* involucra, en cierto modo, una relación *especular* entre contrarios, [240](#) y todo reflejo especular es *súmbolon* de lo reflejado. La mente, en la medida en que refleja el mundo, es su *súmbolon*. Dioniso, al poner los ojos en el espejo y ver su *eídolon*, su imagen, ve como su *súmbolon* lo otro de sí, el mundo, es decir, él, que es la unidad, ve la pluralidad. Como escribe Olimpiodoro en su comentario al *Fedon* de Platón: «Dioniso cuando puso la imagen [*eídolon*] en el espejo que colocó ante sí, se fraccionó [*emerísthe*] en el todo». [241](#)

Frente al espejo lacaniano, que salva al niño de su autopercepción descompuesta y heterogénea ofreciéndole una unidad imaginaria, el espejo de Dioniso enfrenta al dios niño (*puer aeternus*, llama Ovidio a Dioniso en *Metamorphoseon* IV, 18) con la pluralidad que es el mundo. Mientras el espejo lacaniano unifica la originaria diversidad humana, el espejo de Dioniso, por el contrario, fracciona la primitiva unidad divina.

Ese fraccionamiento se expresa en el mito mediante el descuartizamiento del dios por los titanes. Como escribe Nonno en sus *Dionisiacas*: «Los titanes mataron [*edelésanto*] con infernal cuchillo de sacrificio [*tartaríei machaírei*] <a Dioniso> cuando observaba con curiosidad [*opipeúonta*] la imagen mendaz [*nóthon eídos*] en el espejo enajenante [*antítupoi katóptroi*]». [242](#)

El adjetivo *antítupos* podría sin violencia dejarse traducir por el término alemán con el que Hegel nombra en ocasiones el *respecto negativo a sí* en el que, como hemos visto,

consiste la esencia: *Gegenstoss*. *Túpos* es figura, imagen, modelo, pero también huella o señal que deja un golpe. *Anti-túpos* indica el carácter de anti- o contra-figura (es decir, la figura inversa, especular), pero también sugiere un contra-golpe, un rebote. El espejo nos devuelve *obstinado* (otra acepción de *antítupos*), duro, inmisericorde, la imagen que le lanzamos. Es, por así decir, nuestro *anti- o contra-eídos*.

El descuartizamiento del dios por parte de los titanes en la versión órfica del mito fue interpretado por los neoplatónicos como el proceso de generación de la pluralidad cósmica a partir de la autocontemplación de la divinidad. Tanto el verbo *merízo* (fraccionar, dividir), usado por Olimpiodoro, como el adjetivo *meristós* del texto de Proclo, sugieren las porciones (*merídes*) del troceado Dioniso comidas por los titanes. Según los órficos, Zeus, como castigo, fulminará a los titanes con un rayo. De sus restos calcinados surgirá la raza de los hombres. Por lo tanto, en todos nosotros hay partículas del dios.²⁴³ La *identificación reflexiva* del dios genera, por lo tanto, la *diferencia* que es este mundo. En el espejo de Dioniso la *reflexión* deviene *difracción*.

El filósofo italiano Giorgio Colli, editor de los textos que acabamos de citar, los interpreta así:

Dioniso se mira en el espejo, y ¡ve el mundo! (...) Sin embargo, lo que ve es el reflejo de un dios, el modo en el que un dios se expresa en la apariencia. Mirarse al espejo, manifestarse, expresarse: no otra cosa es el conocer. Pero este conocimiento del dios es propiamente el mundo que nos circunda, somos nosotros. Nuestra corporeidad, el latir de nuestra sangre, esto es el reflejo del dios (...) Solo Dioniso existe: nosotros y nuestro mundo somos su semblanza mendaz, lo que ve poniéndose ante el espejo.²⁴⁴

No debemos, sin embargo, olvidar algo esencial: que Dioniso es un dios *que muere*. Si es cierto que solo Dioniso existe, es solo en tanto que desgarrado, troceado, despedazado; es decir, *en tanto que mundo*. El universo no es un simple reflejo del dios. Lo reflejado en el espejo no es distinto del dios que se contempla en él. Como escribe Andrea Tagliapietra en su libro *La metáfora del espejo*, «El espejo de Dioniso no es tanto un atributo del dios, sino más bien Dioniso mismo, el ser de su aparecer mismo como dios y como mundo. El espejo es Dioniso y es el mundo, la indivisa unidad de los dos que nos es enseñada a través de la hermenéutica del reflejo».²⁴⁵

Esa unidad expresa el *abismamiento reflexivo* del dios, su delirio o enajenación báquica, *sacrificial*. El sacrificio del dios hace posible el mundo. Esto es lo que aproxima a Dioniso y al cristo hegeliano.

Hegel también entiende en un sentido *sacrificial* la enajenación del espíritu en y como naturaleza. Como escribe en su *Fenomenología del espíritu*: «El saber no se conoce solamente a sí, sino también lo negativo de sí mismo o sus límites. Saber sus límites quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio [*Aufopferung*] es la enajenación [*Entäusserung*] en la que el espíritu expone su devenir hacia el espíritu en la forma del *libre acontecer contingente*».²⁴⁶

El misterio órfico nos muestra las íntimas grandeza y miseria de la divinidad. Sin la radical asunción de su alteridad, al dios le está negada la plenitud. Contemplándose como lo otro de sí, el dios se diferencia, se contradice, se escinde, se hace mundo. El

mito expresa este extrañamiento mediante la circunstancia de que Dioniso no se reconoce a sí mismo al mirarse en el espejo, ve a *otro* a causa de la máscara de yeso con la que han embadurnado su cara los titanes.²⁴⁷ Gracias a la máscara (y toda epifanía en él es una máscara),²⁴⁸ el dios extranjero por excelencia deviene finalmente *extraño a sí mismo*. Ese extrañamiento es la locura (*manía*) genuinamente dionisiaca. Esta autoescisión, cuya dialéctica describe la *Reflexionslogik* hegeliana, obliga finalmente a este Narciso celeste a salir de su melancólico ensimismamiento y a morir al conocerse a sí mismo. Si la vida del dios hegeliano es, como escribe Henri Birault,²⁴⁹ inseparable de su reflexión, esa vida no es sino la ejecución de su propia muerte.

El dios es un niño (*puer aeternus*) que juega viendo su imagen reflejada en un espejo. En el juego especulativo se desdobra, se enajena, se despedaza. El ensimismamiento de la divinidad se quiebra. El hechizo de una autointuición divina se rompe. El «jugar del amor consigo mismo» (*Spielen der Liebe mit sich selbst*) con el que pueden ser expresados, según Hegel, la vida y el conocimiento del dios²⁵⁰ involucra, por lo tanto —como afirma el filósofo—, «la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo» (*der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen*),²⁵¹ es decir, su muerte. «El juego del amor —escribe Henri Birault, refiriéndose a este texto— no puede satisfacernos aquí más que cuando lleva en él el elemento dialéctico de la negatividad que hace de ese juego (*Spiel*) una tragedia (*Trauerspiel*), la tragedia que el absoluto juega y representa [*se joue*] eternamente consigo mismo».²⁵² De ese trágico «juego místico»²⁵³ del dios consigo mismo surge lo real.

¹⁸³ Este capítulo reproduce, revisado, mi artículo «El espejo de Dioniso (acerca del «idealismo» hegeliano)», *Youkali. Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, núm. 3 (2007), págs. 37-46. Disponible en: <http://www.youkali.net/3a4JesusEzquerraGomez-ElespejodeDionisio.pdf>.

¹⁸⁴ Soneto incluido en *El oro de los tigres*, en J. L. Borges, *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989, t. I, pág. 1.134.

¹⁸⁵ En *Libertad bajo palabra II: calamidades y milagros*, en *Poemas (1935-1975)*, Barcelona, Seix Barral, 1981, pág. 72.

¹⁸⁶ J. Lacan, «El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos*, México, Siglo XXI Editores, 1984, t. I, pág. 87.

¹⁸⁷ Como escribe Lacan, la propioceptividad del niño (en virtud de su prematuridad fisiológica) le «entrega el cuerpo como despedazado» (J. Lacan, *La familia*, Barcelona, Editorial Argonauta, 1978, pág. 54). Las fantasías de desmembramiento del cuerpo, así como la de castración, tienen su origen en esta autopercepción arcaica, así como el instinto de muerte freudiano («Acerca de la causalidad psíquica», en *Escritos*, ed. cit., t. I págs. 176-177). La imagen especular tiene, según Lacan, una función *salvadora* de este estado de miseria original.

¹⁸⁸ J. Lacan, *La familia*, ed. cit., pág. 56.

¹⁸⁹ J. Lacan, «El estadio del espejo...», ob. cit., pág. 90.

¹⁹⁰ J. Lacan, «La agresividad en psicoanálisis», en *Escritos*, I, ed. cit., pág. 106.

¹⁹¹ Véase J. Laplanche y J.-B. Pontalis, *Diccionario de psicoanálisis*, entrada «Imaginario», Barcelona, Paidós, 1996, pág. 191.

¹⁹² (...) *ist das Selbstbewußtseyn die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem «Andersseyn»*, PhG, GW IX, pág. 104.

¹⁹³ WL (1813), GW XI, pág. 261.

¹⁹⁴ Sobre esta parte de la *Ciencia de la lógica*, véanse, además de los textos de P.-J. Labarrière y G. Jarckzyk dedicados a ella, H. Rademaker, *Hegels «objektive Logik». Eine Einführung*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969; Y. Belaval, «La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz», en *Études leibniziennes. De Leibniz à*

Hegel, París, Gallimard, 1976; D. Henrich (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion* (Hegel-Tage Chantilly, 1971), Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978 (= *Hegel-Studien*, Beiheft 18); B. Longenese, *Hegel et la critique de la métaphysique. Etude sur la doctrine de l'essence*, París, Vrin, 1981; A. Lecrivain et al., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel II*, París, Aubier-Montaigne, 1983 y V. Vitiello, «La reflexión entre comienzo y juicio», *ER. Revista de Filosofía*, núm. 6 (1988), págs. 97-119.

[195](#) *WL* [1813], *GW XI*, pág. 241.

[196](#) A. Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, París, Vrin, 1987, pág. 76.

[197](#) J. Derrida, *Glas*, ed. cit., pág. 40.

[198](#) *WL* [1813], *GW XI*, pág. 246.

[199](#) H. Rademaker, *Hegels 'objektive Logik'. Eine Einführung*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969, pág. 64

[200](#) Con razón ha visto Gwendoline Jarczyk en la afirmación «la verdad del ser es la esencia» anunciado todo el movimiento reflexivo que se describirá en la primera sección de la doctrina de la esencia. Véase G. Jarczyk, *Système et Liberté dans la logique de Hegel*, ed. cit., págs. 9-10.

[201](#) *WL* (1813), *GW XI*, pág. 246.

[202](#) J. Ortega y Gasset, *Hegel. Notas de trabajo*, Madrid, Abada, 2007, pág. 39.

[203](#) *Das Seyn ist Nichtseyn in dem Wesen*, *WL* [1813], *GW XI*, pág. 247. «Llamamos apariencia —escribe Hegel en la *Fenomenología del espíritu*— al ser que es en él mismo, inmediatamente, un *no ser*» (*Schein nennen wir das Seyn, das unmittelbar an ihm selbst ein Nichtseyn ist*), *GW IX*, pág. 88.

[204](#) *WL* (1813), *GW XI*, pág. 261.

[205](#) *WL* (1813), *GW XI*, pág. 248.

[206](#) *WL* (1813), *GW XI*, pág. 250.

[207](#) F. Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Visor, 1995, pág. 38.

[208](#) S. Žižek, ob. cit., págs. 49-50.

[209](#) A. Léonard, *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, París/Lovaina, Vrin/Éditions de L'institut Supérieur de Philosophie, 1974, pág. 168.

[210](#) *WL* (1813), *GW XI*, pág. 286.

[211](#) A. Lecrivain et al., *Introduction à la lecture de la «Science de la logique» de Hegel, II*, París, Aubier-Montaigne, 1983, págs. 99-101.

[212](#) *Diss «zu Grunde gehen» der Vermittlung, ist zugleich der Grund, aus dem das Unmittelbare hervorgeht*, *WL* (1813), *GW XI*, pág. 326.

[213](#) J.-L. Nancy, ob. cit., págs. 22-23.

[214](#) Véase G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, «Le statut logique de l'altérité chez Hegel», *Philosophie*, núm. 13 (1986), pág. 76; y G. Jarczyk, «La logique de Hegel, principe du système», *Hegeliana*, pág. 215.

[215](#) Véase *WL* (1813), *GW XI*, págs. 243 y 323.

[216](#) S. Žižek, ob. cit., págs. 42 y 47-48.

[217](#) *PhG*, *GW IX*, pág. 90.

[218](#) *Das Wesen ist nicht «hinter» oder «Jenseits» der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung*, *Enz*, § 131, *W VIII*, págs. 261-262. Véase también H. Marcuse, ob. cit., págs. 87-89.

[219](#) J. Hyppolite, *Logique et existence*, París, PUF, 1952, págs. 113-114.

[220](#) *WL* (1813), *GW XI*, pág. 326. Véanse también las págs. 321-322 y 317.

[221](#) *Die Ros 'ist ohn warumb / sie blühet weil sie blühet*, A. Silesius, *Cherubinischer Wandersmann*, I, 289, ed. L. Gnädinger, Stuttgart, Reclam, 1984, pág. 69.

[222](#) Sobre el fundamento en Heidegger, véase Dante E. Klocker, *Fundamento y abismo. En torno a la cuestión del fundamento en el círculo de «Ser y tiempo» de Martin Heidegger*, Buenos Aires, Biblos, 2013; y J. Ezquerro, «El círculo y el abismo (a propósito de *Ser y tiempo* de Heidegger)», *Estudios Filosóficos*, núm. 122 (1994), págs. 49-61.

[223](#) «La existencia es su <de la esencia> absoluta enajenación» (*Die Existenz ist seine absolute Enttäusserung*), *WL* (1813), *GW XI*, pág. 326.

[224](#) Véase *Differenz*, *GW IV*, pág. 64; y *Glauben und Wissen*, *GW IV*, págs. 326-332.

[225](#) Véase *WL* (1832), *GW XXI*, pág. 60.

[226](#) Hegel utiliza en diversas ocasiones el verbo *Abstoßen* (rechazar, empujar, repeler. De *stossen* —golpear— y *ab* —desde—) para expresar este retorno a sí de la negatividad en que consiste la esencia. Por ejemplo, en el apartado dedicado a la *reflexión ponente* (*setzende Reflexion*) dice de tal retorno que es *sein* <e. d., de la esencia> *Sich-Abstoßen von sich selbst* (*GW XI*, pág. 251); o en la primera nota a la identidad (*die Identität*) define a la reflexión en sí en que consiste la identidad como *innerliches Abstoßen... sich in sich zurücknehmendes Abstoßen*

(*WL* [1813], *GW* XI, pág. 262). También en la *Enzyklopädie* define Hegel la identidad esencial con ese vocablo: *Das Wesen ist nur reine Identität und Schein in sich selbst, als es die sich auf sich beziehende Negativität, somit Abstoßen seiner von sich selbst ist* (§ 116). Además del *Abstoßen*, Hegel se sirve, para referirse al movimiento reflexivo, del sustantivo *Gegenstoß* (contragolpe): *Die reflectirende Bewegung ist somit... als «absoluter Gegenstoß» in sich selbst zu nehmen* (*WL* [1813], *GW* XI, pág. 252). Más adelante definirá Hegel con el mismo término la última de las determinaciones de la reflexión, el fundamento (*Grund*): *der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst* (*WL* [1813], *GW* XI, pág. 291).

[227](#) *WL* [1813], *GW* XI, pág. 292.

[228](#) *WL* (1813), *GW* XI, págs. 292 y 319.

[229](#) P.-J. Labarrière, «Die hegelsche Wissenschaft der Logik in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung», en D. Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, págs. 102 y sigs.

[230](#) Véase G. Jarczyk, «La philosophie dans son concept est “La vérité en acte de savoir”», *Hegeliana*, págs. 285-293.

[231](#) *WL* (1832), *GW* XXI, pág. 42.

[232](#) *Hegeliana*, pág. 25.

[233](#) Véase D. Henrich, «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung», en D. Henrich (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion* (Hegel-Tage Chantilly, 1971), Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978 (= *Hegel-Studien*, Beiheft 18), págs. 204 y sigs.

[234](#) *WL* (1813), *GW* XI, pág. 261.

[235](#) *Die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben*, *PhG*, *GW* IX, pág. 431.

[236](#) *Die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist*, *WL* (1816), *GW* XII, pág. 175. Véase también *Logik für die Mittlere Klasse (1810/11)*, *Texte zur philosophischen Propädeutik*, *W* IV, pág. 202; *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Einleitung*, § 1, *W* VII, pág. 29; y *Vorlesungen über die Ästhetik I*, *W* XIII, pág. 145. Sobre la idea en Hegel, se puede consultar V. Verra, «Idee nel sistema hegeliano», en *Su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2007, págs. 143-163.

[237](#) <Die Idee> *In der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich «entschließt», das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins... sich als «Natur» frei «aus sich zu entlassen»*, *W* VIII, pág. 392.

[238](#) Sobre el espejo de Dioniso, véase el cap. 1 («Dioniso: la maschera e lo specchio») de A. Tagliapietra, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Milán, Feltrinelli, 1991, págs. 17-32.

[239](#) Proclo, *in Plat. Tim.* 33b. Los textos neoplatónicos referidos a ese mito pueden consultarse en el primer tomo de la edición crítica que de los fragmentos de los presocráticos emprendió Giorgio Colli (sin lograr concluirlos): *La sapienza greca*, I, Milán, Adelphi, 1977, págs. 248/249-250/251; comentario: págs. 416-417. El texto de Proclo se halla en la pág. 250.

[240](#) Véase Aristóteles, *EE* 1239b 30 y sigs.

[241](#) Olympiodoro, *in Plat. Phaed.* 67c, en G. Colli, ob. cit., pág. 250.

[242](#) Nonno, *Dionys.* 6, 172-173, en G. Colli, ob. cit., pág. 250.

[243](#) Véase W. K. C. Guthrie, *Orfeo y la religión griega*, Madrid, Siruela, 2003, pág. 134.

[244](#) Colli, ob. cit., págs. 42-43. Véase también del mismo autor: *El nacimiento de la filosofía*, trad. de C. Manzano, Barcelona, Tusquets, 1980, págs. 28-29; y *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Milán, Adelphi, 1982, págs. 376-379, 383-385, 389-392 y 412-413. Sobre el sentido que el espejo de Dioniso tiene en la filosofía de G. Colli, véase N. Aragay Tusell, *Origen y decadencia del lógos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Barcelona, Anthropos, 1993, págs. 137-138, 194 y 226-227.

[245](#) A. Tagliapietra, ob. cit., pág. 26.

[246](#) *PhG*, *GW* IX, pág. 433.

[247](#) Véase A. Tagliapietra, ob. cit., págs. 27-28.

[248](#) Véase M. Detienne, *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1986, págs. 30-31, y W. F. Otto, *Dioniso. Mito y culto*, cap. 6, Madrid, Siruela, 1997, págs. 67-71.

[249](#) H. Birault, «L'onto-theo-logique hegelienne et la dialectique», *Tijdschrift voor Philosophie*, núm. 4 (1958), pág. 669.

[250](#) *PhG*, *GW* IX, pág. 18

[251](#) Ídem.

[252](#) Art. cit., pág. 669.

[253](#) Tomo esta expresión de J. N. Findlay, quien la aplica al espíritu. Véase su *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969, pág. 32.

LA MUERTE DEL DIOS

Para que dios sea todo,
tiene que ser también su propio contrario
G. Büchner, *La muerte de Danton*, III, 1

Dos ateísmos mesiánicos²⁵⁴

4.1. Entre

La filosofía —escribió en cierta ocasión Emmanuel Lévinas— consiste en tratar con sabiduría ideas descabelladas.²⁵⁵ Sin lugar a dudas, una de las ideas más descabelladas es la de «dios». Tratómosla con sabiduría, es decir, hagamos filosofía.

Un modo sabio de tratar la intratable idea de «dios» es el ateísmo. De las múltiples formas posibles de ateísmo, voy a considerar aquí solo dos, que calificaré de *mesiánicas*. Ambas niegan al dios, pero no lo ignoran. No lo impugnan sin antes haber transitado por él. La ausencia del dios aparece en ellas, por así decir, como la última figura de una fenomenología de lo divino, el postrero avatar de la divinidad. La nada sería el fruto maduro de la revelación, el rostro exacto, definitivo, del dios.

¿Quién es el mesías y en qué sentido el adjetivo «mesiánico» puede calificar a un ateísmo? En sus conversaciones con Pierre Boutang, George Steiner dice que la historia humana, tal como la vivimos y tal como la conocemos, tiene lugar entre el viernes en que murió el cristo y el domingo en que resucitará.²⁵⁶ Es decir, en el *sábado*. El sábado sería el «entre» sin el dios en el que habitamos los hombres, a la vez *a la espera* del dios y *huérfanos* de él. Las expresiones «a la espera del dios» y «huérfanos del dios» nombran los *éxtasis* de ese «entre». Tales espera y orfandad nos remiten a las dos grandes tradiciones religiosas mesiánicas: el judaísmo y el cristianismo. El mesías judío está por venir, el cristiano —el cristo— ya ha venido y ha muerto.

4.2. La llegada del escorpión

El mesías judío no es tanto el esperado como *el inesperado*. Un maestro talmúdico del siglo III escribe: «Tres llegan inesperados: el mesías, el hallazgo y el escorpión».²⁵⁷ La llegada del mesías es siempre imprevisible, sorpresiva. Es inútil, por lo tanto, prepararla, anunciarla. El mesías es el peor de los invitados: aparece cuando ya se está recogiendo la mesa. Viene —como escribe Gershom Scholem— «cuando se ha perdido ya hace mucho la esperanza».²⁵⁸ El fin de la esperanza es, de hecho, el signo inequívoco de su advenimiento. El tiempo mesiánico es, por lo tanto, el de la desesperanza. El tiempo de la catástrofe. Según Scholem, el mesianismo judío es una «teoría de la catástrofe». Por eso algunos maestros judíos de los siglos III y IV afirmaban que no querían ver al mesías. No es de extrañar: su llegada hubiera sido el síntoma inequívoco de la llegada de la catástrofe. *La llegada del escorpión*.

Lo paradójico del mesías judío es que si aparece lo hará a quien ya no lo espere. Para quien en verdad anhele su venida, el mesías seguirá sin llegar. El mesías vive, pues, en un permanente desencuentro con la esperanza. Es algo análogo a lo que les sucede a los

personajes del filme de Andrei Tarkovski, *Stalker*, a quienes se les permite acceder a una habitación en el centro de «la zona» donde se cumplen los deseos. A ellos les es concedido tal don *porque ya no tienen deseos*. Alcanzan así el paradójico privilegio de satisfacer los anhelos que ya no poseen, de saciar los afanes que han perdido. Además, si el mesías, a pesar de todo, llega por fin, es imposible no barruntar algo sospechoso en él. ¿Cómo puede ser *él*, si al final transige y aparece? ¿Era finalmente *ese* al que esperábamos con tanta impaciencia? ¿No podía haber aparecido alguien mejor? Lo real defrauda. Todo logro, por grande que sea, es decepcionante. ¿Por qué? Justamente porque cancela la esperanza. Ningún placer está a la altura del deseo que lo anticipa. Ninguna Ítaca es comparable a la odisea que conduce a ella. Por eso *Yahweh*, en un acto de divina misericordia, niega a Moisés la entrada en la tierra prometida. «Ahí tienes —le dice en la cima del monte Nebo— la tierra que juré dar a Abraham, Isaac y Jacob. A tu descendencia se la daré; te la hago ver con tus ojos, pero no entrarás en ella». ²⁵⁹ Lo que parece en un primer momento una intolerable frustración, resulta ser un regalo: el regalo de una esperanza pura, sin la mácula que entrañaría su satisfacción. *Yahweh* ahorra a Moisés la decepción que trae consigo el cumplimiento de lo deseado. No olvidemos las palabras de Teresa de Ávila: «Se derraman más lágrimas por las plegarias atendidas que por las no atendidas».

La llegada del mesías es, por lo tanto, la prueba concluyente de que *ese*, el que ha llegado, no es el verdadero mesías, sino un impostor. Un verdadero mesías no se hubiera rebajado a aparecer. Nos hubiera dejado, como siempre, con las ganas. Además, a un mesías que esté aquí y ahora puede sucederle lo que le pasó a Shabbetay Tsebí, que apostató, o a Jesús, que fue ajusticiado. Mejor no correr riesgos. El mejor mesías es el que no llega nunca y, por lo tanto, nunca frustra nuestras expectativas. «Lo judío — escribe con acierto Juan Mayorga— no es menos la promesa del mesías que su ausencia». ²⁶⁰ Como dijo Ba'al Shem Tov, maestro del hasidismo, «la verdad siempre está en el exilio». El dios parece estar siempre fuera de casa. ¿Vendrá? En la mesa de celebración de la familia judía siempre se guarda un sitio vacío para el extraño que tal vez llame a la puerta: quizás se trate de un mensajero del dios, tal vez sea el mesías. Ese lugar vacío en la mesa de los hombres no será *nunca* ocupado. El dios, en realidad, no *está* fuera de casa: *es el afuera*. El asiento vacío nos recuerda esa exterioridad, esa extrañeza irredimible de la divinidad. El dios solo puede estar *en el modo de la ausencia*. El dios de la zarza ardiente no debería haber mentido: «Yo soy el que soy». Debería haber confesado la verdad: «Yo soy el que no soy». Este dios es el de un ateísmo mesiánico judío.

4.3. «Lemá sabakhthaní»

No es lo mismo decir «el dios no es» que decir «el dios *ya* no es». No es lo mismo un dios inexistente que un dios *muerto*. Lo inexistente no molesta. «La nada —como escribió Andy Warhol en su libro *Mi filosofía de A a B y de B a A*— no es en absoluto

incómoda».²⁶¹ El cadáver del dios, por el contrario, contamina todo el universo. Apesta como el difunto *starets* Zósima durante su velatorio, como nos cuenta Dostoievski en *Los hermanos Karamázov*.²⁶² En efecto, como exclama Nietzsche en *La gaya ciencia*, «¡también, los dioses se pudren!».²⁶³ Habérselas con ese muerto pestilente es lo que define al cristianismo.

Para el cristiano, en efecto, el mesías ya ha llegado. Se acabó, por lo tanto, el tiempo de la *esperanza* y empieza el de la *espera*. Espera del tiempo que resta hasta la *apokatástasis panton*, la reconciliación final de todas las cosas.²⁶⁴ Con la llegada del mesías la historia, en cierto modo, se cancela. La encarnación y muerte del dios priva de sentido a lo que viene después. Si el dios ya ha venido y se ha ido (ha muerto), nuestro tiempo es un tiempo *vacío*. El imperativo del teólogo protestante Dietrich Bonhoeffer de vivir en el mundo *etsi deus non daretur*, es decir, como si el dios no existiera,²⁶⁵ no hace sino expresar el tiempo propio del cristiano. Un tiempo del que se ha ausentado el dios.

El dios cristiano está ausente incluso *de sí mismo*: muere abandonado, desamparado por el dios. Ser cristiano es tomarse ese desamparo en serio. El grito en la hora nona del cristo crucificado (*Elí, Elí, lemá sabakhthaní*: «dios mío, dios mío, ¿por qué me has abandonado?») ²⁶⁶ expresa la desoladora experiencia de la finitud o, por decirlo con la bella fórmula de Vincenzo Vitiello, «la experiencia del infinito ausentarse del infinito».²⁶⁷ Cristo ha dejado al mundo vacío del dios. Pocos cristianos han tenido el coraje de asumir ese vacío. Como escribe con gracia William Hamilton, la expresión «muerte de dios» no es «soluble en agua bendita, por más que se la administre con extrema unción».²⁶⁸

Una posibilidad para el cristiano de arrostrar ese mundo vacío del dios será la de reencontrar al dios en ese vacío. Es el caso de Simone Weil, quien vio en esta *autokénosis* del dios al dios mismo: «En cuanto totalmente vacío de dios —escribe—, este mundo es dios mismo».²⁶⁹ El místico y el ateo pisan aquí finalmente el mismo terreno: el de la nada.

4.4. Más allá del tiempo

El filólogo judío Jacob Bernays en uno de sus aforismos escribió: «Tener al mesías en las espaldas no es una posición cómoda», a lo que añadió el filósofo italiano Giorgio Agamben: «Pero tenerlo perennemente delante puede resultar a la postre igualmente incómodo».²⁷⁰ Esta incomodidad es producto de la *excentricidad* del mesías, es decir, del hecho de que nunca está aquí y ahora. O bien ha sido o bien será, pero en todo caso *no es* (*aún* no es, en el caso del judaísmo; *ya* no es, en el caso del cristianismo). Tanto el cristianismo como el judaísmo fundan dos teologías *excéntricas*. En su límite *ateas*. ¿En qué consisten ambos ateísmos?

«¡Abajo esa moral, y no perdamos la desesperanza!», bromeaban algunos judíos en vísperas de su deportación a los campos de exterminio nazis.²⁷¹ El ateísmo mesiánico judío consistiría justamente en esa desesperanza siempre renovada, nunca del todo perdida. Brevemente podríamos caracterizarlo así: la *espera desesperanzada del dios*. El dios *nunca* vendrá a redimir a los hombres, y si viene será ya demasiado tarde. Un ateísmo de este tipo es el que profesa Franz Kafka cuando escribe en sus *Cuadernos en octavo*: «El mesías vendrá cuando ya no sea necesario, vendrá un día después de su venida, no vendrá el último día, sino después del último».²⁷² Después del último día, es decir: *nunca*.

El ateísmo mesiánico cristiano, por el contrario, afirmaría: el dios, en rigor, no ha muerto, sino que ha estado *siempre* muerto. La muerte no es algo que acontezca a la divinidad, sino su naturaleza más propia y esencial. Para el ateo mesiánico cristiano *el dios es la muerte del dios*. A un ateísmo de este tipo nos remite quizás la última de las quince posibilidades que en relación con el problema de la existencia del dios considera Gregory, un personaje del escritor británico Julian Barnes que protagoniza su novela *Mirando al sol*:

Somos todos fragmentos de un dios que se autodestruyó al principio del tiempo. ¿Por qué lo hizo? Tal vez, simplemente, porque no quería vivir... Esto aclararía mucho, quizá todo: las imperfecciones del universo, nuestra sensación de soledad cósmica, nuestras ansias de creer, incluso nuestros impulsos suicidas. Si somos fragmentos de un dios que se autodestruyó, entonces es natural, casi sagrado, que deseemos matarnos.²⁷³

El dios, o bien *nunca* vendrá a redimir a los hombres, o bien ha estado *siempre* muerto. *Nunca, siempre*. Es decir, *fuera* del tiempo. Ambos tipos de ateísmo sitúan, en efecto, al dios en un *tiempo más allá del tiempo*. En el primero, el ateísmo mesiánico judío, el dios es remitido a un *futuro intemporal*: más allá del final del tiempo. Podríamos decir: en el *futuro del tiempo*. En el segundo, el cristiano, el dios se encuentra relegado a un *pasado no menos intemporal*: más allá del principio del tiempo. Podríamos decir: en el *pasado del tiempo*. Ambos ateísmos sitúan al dios fuera del ámbito donde debería obrar la redención: el de lo temporal. El tiempo —y el hombre en él— es para ellos, finalmente, lo irredimible.

La categoría de «ateísmo mesiánico» permite releer a una nueva luz gran parte del pensamiento moderno. Aquí ensayaremos brevemente esta propuesta hermenéutica en cuatro pensadores que podríamos llamar *del sábado*. Un poeta (Paul Celan), dos filósofos (Emmanuel Lévinas y G. W. F. Hegel) y un poeta filósofo (Georges Bataille). Celan y Lévinas ilustran, a mi juicio, el ateísmo mesiánico judío. Los otros dos, el cristiano. Heridos están todos ellos por la ausencia. Unos por la de lo que nunca será, otros por la de lo ya desde siempre sido.

4.5. «Niemand»

Paul Celan escribió el 5 de enero de 1961 un poema que tituló *Psalm (Salmo)*. Dice

así:

*Niemand knetet uns wieder aus Erde und Lehm,
niemand bespricht unsern Staub.
Niemand.*

*Gelobt seist du, Niemand.
Dir zulieb wollen
wir blühen.
Dir
entgegen.*

*Ein Nichts
waren wir, sind wir, werden
wir bleiben, blühend:
die Nichts-, die
Niemandrose.*

*Mit
dem Griffel seelenhell,
dem Staubfaden himmelswüst,
der Krone rot
vom Purpurwort, das wir sangen
über, o über
dem Dorn.*²⁷⁴

Die Niemandrose (La rosa de nadie) será el título del libro de 1963 que incluye este poema. Ese *Niemand* —nadie— es la respuesta a la pregunta ¿quién es el mesías? en la hora de la «solución final». Nombra al dios del pueblo elegido, en los tiempos de la catástrofe, en la época en la que el matadero de hombres funcionaba a pleno rendimiento. El dios al que se clama desde el *Vernichtungslager* solo puede ser *Niemand, nadie*.

Ese *Niemand* es también, en el poema de Celan, *Du (tú)*. Según Martin Buber, de quien era apasionado lector Celan,²⁷⁵ las *palabras básicas* son pares de palabras, como «yo-tú» o «yo-ello». De tal modo que cuando se dice «tú» se dice también el «yo» de la palabra básica «yo-tú», y cuando se dice «yo» se dice, al mismo tiempo, el «tú» de la palabra básica «yo-tú». ¿Quién es este «tú» de la palabra básica «yo-tú»? «Quien dice tú —escribe Buber— no tiene algo por objeto. Pues donde hay algo, hay otro algo... Pero donde se dice tú no se habla de alguna cosa. El tú no pone confines. Quien dice tú no tiene algo, sino nada. Pero se sitúa en la relación».²⁷⁶

Quien dice «tú» no tiene *nada*. Esa relación sin confines en la que se sitúa quien dice «tú» vuelve infinitamente lejano el tú. El tú se vuelve *Niemand*.

La rosa es el hombre. Frente a la rosa de Rilke, que es una rosa *de (Rose, oh reiner Widerspruch, Lust, Niemandes Schlaf zu sein unter soviel Lidern* [Rosa, oh pura contradicción, placer, de no ser el sueño *de nadie* bajo tantos párpados], dice su epitafio),²⁷⁷ la rosa de Celan es una rosa *hacia*. Un *hacia* que es también un *contra (entgegen)*. *Hacia / contra ti (Dir entegegen)*. *Niemandrose* no es, pues, propiamente, rosa *de* sino rosa *hacia / contra nadie*.

Von deinem Gott war die Rede, Ich sprach gegen ihn (es decir, de tu dios trataba la conversación, yo hablé *contra* él), dice el poema *Zürich, zum Storchem*.²⁷⁸ Este poema evoca el encuentro de Celan con la poeta alemana Nelly Sachs en mayo de 1960 en Zúrich, ciudad a donde había acudido Nelly Sachs a recoger el premio Droste. El 26 de mayo, en una conversación que tuvo lugar en el hotel (hotel *zum Storchem*) ella le confesó a Celan que era creyente. Celan escribirá más tarde en una nota cuál fue su respuesta: que tenía «la esperanza de poder blasfemar hasta el mismo final».²⁷⁹ La blasfemia es, pues, lo que hay tras el *entgegen* de Celan.

El poema que abre el libro del blasfemo Celan —*Es war Erde in ihnen*— dice:

*O einer, o keiner, o niemand, o du:
Wohin gings, da's nirgendhin ging?*

(Oh uno, oh ninguno, oh nadie, oh tú:
¿hacia dónde se ha ido aquello hacia nada ido?).²⁸⁰

Nótese la progresión: *einer, keiner, niemand, du. Nirgendhin*, es decir, hacia nada. En esa pregunta dirigida a *nadie*: ¿a dónde se ha ido lo «hacia nada ido»?; cabe quizás vislumbrar el ateísmo mesiánico de Celan.

4.6. Adiós a dios

Lévinas es quizás el filósofo que con más rigor y profundidad ha pensado la infinita lejanía del prójimo (del *próximo*). La alteridad del otro no se deja reducir en él a la lógica platónico-hegeliana de *lo mismo / lo otro*. No es categorizable en la *Seinslehre* de una ontología dialéctica: la alteridad del otro está «más allá del ser». La relación con el otro no es, de hecho, para Lévinas una relación ontológica, sino *ética*. El otro no es un otro especular o simétrico. No nos vemos en él como en un espejo. La relación con el otro no es de devolución, de retorno, sino de pérdida irreparable, de infinito *adiós*. Es la relación consistente en la ausencia de relación. El *rostro*, es decir, el modo en el que se me presenta el otro,²⁸¹ aparece como *infinita lejanía*.

Lévinas recurre a la idea cartesiana de «infinito». Esa idea está infinitamente separada de su *ideatum*, es decir, de lo ideado por ella, pues quien tiene esa idea (a saber: el hombre) es finito. Es, por lo tanto, una suerte de *nóesis* sin *nóema*.²⁸² Esa infinita distancia que separa la idea de «infinito» de su *ideatum* constituye, según Lévinas, «el contenido del *ideatum* mismo».²⁸³ Algo análogo sucede en la relación con el otro: el modo en el que se me presenta el otro (es decir, su *rostro*) supera infinitamente la *idea* de lo otro en mí. El rostro del otro desborda infinitamente su idea. Ese desbordamiento es el dios. Dicho de otro modo: el dios es *a-dios*. *A-dios* —como escribe Derrida— es un saludo que «saluda al otro más allá del ser».²⁸⁴

La única relación que preserva la alteridad del otro, que le hace justicia como tal otro, es una relación de infinito alejamiento de lo infinito, de *a-dios*. Es decir, una relación

cabalmente *atea*. Por eso «solamente un ser ateo —escribe Lévinas en *Totalidad e infinito*— puede remitirse al otro y ya *absolverse* de esta relación». ²⁸⁵ Solo el ateísmo hace justicia a ese infinito alejamiento, a ese infinito a-dios. Solo él constituye «una relación verdadera con un verdadero dios». ²⁸⁶ Tiene, por lo tanto, razón Patricio Peñalver al rechazar la habitual lectura religiosa que se hace de Lévinas. ²⁸⁷ Si cabe hablar de religión en Lévinas es como «relación sin relación» entre *lo mismo* y *lo otro*, es decir, una relación que no configura una totalidad. ²⁸⁸ Una relación, como dice Peñalver, sin posibilidad de *comunidad*. ²⁸⁹ Si hay religión en él, se trataría de una religión de la ausencia de religión (si entendemos *religión* como *religatio*). El dios de esa religión sería, en palabras de Lévinas, un «dios invisible al que ninguna relación podría dar alcance, puesto que no es término de ninguna relación, sino infinito». ²⁹⁰ Un dios «desconocido». ²⁹¹ Más aún: un dios —como dijo en la clase del 21 de mayo de 1976 (la última de su curso sobre *dios y la onto-teo-logía*, impartido en la Sorbona el año académico 1975-1976)— «trascendente hasta la ausencia». ²⁹² Ese dios «trascendente hasta la ausencia», ¿acaso no apunta a un ateísmo mesiánico judío?

4.7. Un divino suicida

¿Hegel ateo? Si, como escribe Heine, el diablo estudia a Hegel, ²⁹³ por algo será.

El ateísmo hegeliano no es el del descreído, sino, por el contrario, el del *cristiano consecuente*. Hegel ilustra así, de un modo conspicuo, la tesis de Ernst Bloch de que solo un ateo puede ser un buen cristiano, y solo un cristiano puede ser un buen ateo. ²⁹⁴ El ateísmo de Hegel es el de quien afirma que el dios ha muerto, es decir, el de un genuino cristiano.

En Hegel el dios —es decir, la *lógica*— se *realiza* necesariamente *enajenándose* en y como *realidad*, tanto natural como espiritual. En *Fe y saber* se llama a tal enajenación (*Entäusserung*) «ateísmo» (*Gottlosigkeit*) del viernes santo especulativo. ²⁹⁵ La enajenación de la idea lógica la expresa Hegel en sus apuntes para las *Lecciones sobre filosofía de la religión* así: *dios ha muerto*. ²⁹⁶ Además, esa muerte viene requerida por la esencia misma del dios. El dios existe, efectivamente, *como tal* solo dejando de ser dios. La filosofía hegeliana en su conjunto es la expresión teórica de esta aparente paradoja.

El dios no se halla *presente* en el devenir temporal (este no es su mera *revelación*), pero tampoco se yergue al final del mismo justificándolo, redimiéndolo, sino que es su *pasado intemporal*. El dios ha muerto *ya* desde siempre —como hemos visto, el dios para Hegel no es sino la muerte del dios—, y la orfandad originaria de sentido que eso implica es el único sentido de lo que hay. Como ha escrito Jean-Luc Nancy a propósito de Hegel, «todo ha comenzado ya», es decir, no hay posibilidad de un fundamento

absoluto. Pero igualmente, «todo ha terminado ya», es decir, no cabe esperar el advenimiento de lo absoluto.²⁹⁷ El mesías ya ha llegado y ha muerto. Sin posibilidad de un principio y de un final estamos instalados en la perpetua inquietud del «entre».

Hemos caracterizado más arriba el ateísmo cristiano como aquel que relegaba al dios a un *tiempo anterior al tiempo*, a un pasado intemporal. El pasado intemporal es el propio de la *esencia*. Esta fue designada por Aristóteles con la expresión *tò ti ên eînai* (en latín: *quod quid erat esse*), es decir, *lo que «era» (ên) ser*. El tiempo de la esencia es un pasado *más allá del tiempo. Anterior al tiempo*. Por eso dice Hegel que el tiempo de la esencia (*Wesen*) es el pasado (*gewesen*), pero un pasado *intemporal (zeitlos)*.²⁹⁸ La anterioridad esencial es la del *presupuesto* en relación con lo *puesto* por él²⁹⁹ o, si se prefiere, la del *principio* o *fundamento* respecto a lo por él *principiado* o *fundado*.

¿Cómo entiende Hegel esta relación de fundamentación? ¿Y en qué sentido puede ser entendida como la expresión especulativa de la muerte del dios?

Decir «esencia» en Hegel es —como hemos visto— evocar aquel movimiento por el que el *fundamento* funda, *hundiéndose*, la *existencia (Existenz)*. La *existencia* es así lo que queda del hundimiento de la esencia. Es la esencia misma, pero en tanto que desaparecida, hundida, naufragada. La esencia, en tanto que fundamento, paradójicamente, no funda la existencia quedando ella misma debajo. Funda *hundiéndose*. Dicho de otro modo: es un *fundamento (Grund)* que es *abismo (Abgrund)*, una *arché anárquica*, un cimiento que es su propia ruina. Nada queda debajo o detrás de la existencia. El destino de la esencia, en tanto que fundamento, es abismarse, desaparecer. Ese *abismamiento*, esa desaparición, es la muerte del dios.

Desde la perspectiva de la totalidad del sistema, esa muerte se hace patente sobre todo en el tránsito de la lógica a la realidad (naturaleza y espíritu). «Del silencio de lo lógico ha de brotar ahora un estado de cosas en el que las piedras caen, los estómagos digieren, los hombres se matan». Así expresa Ernst Bloch la perplejidad que produce ese tránsito.³⁰⁰

La naturaleza y el espíritu, es decir, *lo real*, es la lógica *existente*, mientras que la lógica es la razón, el *fundamento*, de la naturaleza y el espíritu. La lógica es lo que la realidad *ha sido ya desde siempre*, es decir, su pasado «intemporal», eso que hace que sea lo que es (que *exista*), es decir, su *esencia*.³⁰¹ La lógica no está para Hegel «más allá» de lo real, sino que, en el sentido más riguroso y pleno de la palabra, es, *existe* aquí y ahora como *lo no lógico*.

La muerte del dios en Hegel es el acto por el que el dios se *libera* a sí mismo de sí mismo.³⁰² Para Hegel, el dios no *crea*, haciendo uso de su libertad, el mundo, sino que *liberado de sí* —podríamos decir: *suicidio*— *es* el mundo. El espejo de Dioniso —la reflexión— libera al dios de sí haciéndolo ser lo otro de sí. Este dios suicida no solo es congruente con un ateísmo mesiánico cristiano, es quizás su formulación más plena y cabal.

4.8. La Gran Carcajada

En 1923 Georges Bataille se volvió ateo en un ataque de risa ante el *Duomo* de Siena. «Una marea de risa —escribe— me arrebató a los veinte años... tuve el sentimiento de una danza con la luz».³⁰³ En esto se revelaba como un epígono del Lenz de Georg Büchner, quien también se volvió ateo por una carcajada. Una carcajada lanzada en la cumbre de una montaña, una noche en la que el cielo era «un estúpido ojo azul y la luna completamente ridícula, tonta».³⁰⁴ Con la risa el ateísmo atrapó a Lenz —escribe Büchner— «con seguridad y con calma y con firmeza».³⁰⁵ La risa, esa «danza con la luz», es el mayor argumento contra el dios. ¿Por qué? Según Bataille, que consideraba su propia filosofía como una «filosofía de la risa»,³⁰⁶ cuando reímos «pasamos del dominio conocido, del dominio previsible, al dominio de lo desconocido y de lo imprevisible».³⁰⁷ Si esto es así, la risa por excelencia, la Gran Carcajada, sería aquella en virtud de la cual pasáramos del *saber absoluto* hegeliano al *no saber*. Esa risa cifraría la muerte del dios de la ontoteología. Estaríamos, pues, ante una *risa ateológica*.

¿Pero era Bataille un antihegeliano? Más bien todo lo contrario: «No oculto el hecho —dijo en cierta ocasión— de que soy, más que cualquier otra cosa y sin serlo del todo, hegeliano».³⁰⁸ Es conocida, por lo demás, la deuda teórica contraída por Bataille con el curso que impartió Alexandre Kojève de 1933 a 1939 sobre la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.³⁰⁹ No es, por lo tanto, en absoluto exagerada la calificación derridiana de la filosofía de Bataille como «un hegelianismo sin reserva». Pero si Bataille era un hegeliano, no lo era, como él dice, «del todo». Y no lo era no por ser un hegeliano tibio o reticente, sino por serlo de un modo más radical, si cabe, que el propio Hegel. Un hegeliano que, por así decir, *superaba hegelianamente a Hegel*. ¿Cómo es posible superar hegelianamente a Hegel?

En una carta a Alexandre Kojève del 6 de diciembre de 1937, Bataille escribió: «Imagino que mi vida —o su aborto, o mejor aún, la herida abierta que es mi vida— constituye por sí sola la refutación del sistema cerrado de Hegel».³¹⁰ El sistema de Hegel era, pues, para Bataille, un sistema *cerrado* susceptible de ser refutado por una herida *abierta*; herida que *era* la vida de Bataille. ¿Qué clase de *refutación* es esa? Bataille pretendía haber dado la última vuelta de tuerca dialéctica a ese sistema cerrado *abriéndolo* definitivamente, convirtiéndolo, justamente, en una herida *abierta*.

El *hegelianismo sin reserva* de Bataille se tomaba en serio, en su máxima radicalidad, el segundo momento o lado de lo lógico: el de la enajenación sin retorno, el de la locura sin cura. El dos de junio de 1961 Bataille escribió a Kojève una carta donde le decía que su intención era «situar en la base misma (o en el fin) de la reflexión hegeliana un equivalente de la locura».³¹¹

La apuesta de Bataille estaba animada por la exigencia dialéctica de superar el hechizo de una totalidad cerrada, reconciliada consigo misma. Un *hegelianismo sin reserva* como el de Bataille exigía atender en toda su radicalidad el momento heterológico, sacrificial

de la totalidad. Esa era una exigencia propiamente dialéctica que, según Bataille, no llegó a culminar del todo Hegel. El círculo de círculos hegeliano exigía, en efecto, ser *dialectizado* también. El pensamiento de Hegel, escribe Georges Bataille en *La experiencia interior*, «es dialéctico. Entraña la contradicción final (relativa al círculo entero): *el saber absoluto, circular, es no-saber definitivo*. Suponiendo, en efecto, que yo llegue a él, sé que no sabría ahora nada más que no sepa». ³¹² Y en *El culpable*, segundo volumen de la trilogía *La suma ateológica*: «El desarrollo último del conocimiento es el de la puesta en cuestión. No podemos sin fin dar el paso a la respuesta... al saber...: el saber en el último grado deja ante el vacío. En la cumbre del saber, no sé ya nada, sucumbo y tengo vértigo». ³¹³

Es decir, en la cumbre del saber estalla la Gran Carcajada.

De Hegel podría decir Bataille lo mismo que Louis Althusser afirmaba de Spinoza, que para él el objeto de la filosofía era el vacío: «Decir “comienzo por dios” —escribe Althusser— o por el todo, o por la sustancia única, y dejar entender “no comienzo por nada”, es en el fondo lo mismo: ¿qué diferencia hay entre el todo y nada?». ³¹⁴

En efecto, el saber absoluto hegeliano —el saber del dios— nos deja ante el vacío. Es en rigor *no-saber*. Esta coincidencia del saber absoluto y el no-saber, esa disolución de lo divino, produce lo que Bataille llamó el «estado *teopático*». ³¹⁵ En él la *Erfahrung* hegeliana alcanza su *límite dialéctico*. Lo que Maurice Blanchot denominó, precisamente, la *experiencia-límite*:

La experiencia-límite es aquella que espera a este hombre último, capaz por última vez de no detenerse en esta suficiencia que alcanza; es el deseo del hombre sin deseo, la insatisfacción de aquel que está satisfecho «en todo», la pura falta, allí donde hay, sin embargo, cumplimiento del ser. La experiencia-límite es la experiencia de lo que hay fuera de todo cuando el todo excluye todo afuera, de lo que queda por alcanzar cuando todo está alcanzado, y por conocer cuando todo es conocido: lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo. ³¹⁶

Como escribe Jacques Derrida, en Hegel «la apropiación absoluta es la expropiación absoluta. La onto-lógica siempre puede ser releída o reescrita como lógica de la pérdida o del gasto sin reserva». ³¹⁷ Bataille ha sido uno de los primeros en hacer esa relectura o reescritura de la onto-lógica hegeliana.

La *experiencia-límite* nos sitúa, por lo tanto, en el centro sacrificial de la soberanía, allí donde se destruye, desvelándose, el fondo sin fondo del ser:

En el abismo de las posibilidades, yendo arrojada siempre más lejos, precipitada hacia un punto en que lo posible es lo imposible mismo, extática, anhelante, así *la experiencia* abre un poco más cada vez el horizonte de dios (la herida), hace retroceder un poco más los límites del corazón, los límites del ser, destruye desvelándolo el fondo del corazón, el fondo del ser. ³¹⁸

Esa destrucción es la *risa ateológica* de Bataille.

La risa, considerada como yo lo he hecho —escribe G. Bataille—, abre una suerte de experiencia general que, en mi opinión, es comparable a lo que los teólogos llaman «teología mística» o «teología negativa». Pero debo añadir que, a este respecto, es preciso hacer una diferencia: esta experiencia, por mi

parte, es no solamente negativa en ciertos límites, sino totalmente negativa. Daré a esta experiencia, y a la reflexión que la acompaña, el nombre de *ateología* (...). Si quiere usted, es una ateología cuya consideración fundamental está dada en una proposición como esta: dios es un efecto del no saber.³¹⁹

El saber absoluto hegeliano es no-saber, la idea absoluta, tiempo. El dios deja de ser dios cuando se sabe a sí mismo tal, y no es sino ese saberse. El dios es, por lo tanto, *la muerte del dios, un efecto del no saber*. Por eso la obra de Bataille pretende ser una *suma ateológica*. La experiencia *ateológica* de esta negatividad última, *sin empleo*, no redimible, contempla al todo como lo que es: una pura herida, un sexo que bosteza como un universo mal acabado,³²⁰ acaso, vértigo, noche. Pura risa.

²⁵⁴ Este capítulo reproduce, revisado, mi texto «Dos ateísmos mesiánicos», publicado en J. M. Aragüés y J. L. López de Lizaga (coords.), *Perspectivas. Una aproximación al pensamiento ético y político contemporáneo*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012, págs. 131-145.

²⁵⁵ E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, pág. 97.

²⁵⁶ P. Boutang y G. Steiner, *Diálogos. Sobre el mito de Antígona y el sacrificio de Abraham*, Barcelona, Destino, 1994, págs. 106-108.

²⁵⁷ Tomo la cita de G. Scholem, «Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo», en *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 109.

²⁵⁸ Ídem, pág. 110.

²⁵⁹ Dt. 34, 4.

²⁶⁰ J. Mayorga, *Revolución conservadora y conservación revolucionaria. Política y memoria en W. Benjamin*, Barcelona/México, Anthropos/UAM, 2003, pág. 62.

²⁶¹ A. Warhol, *Mi filosofía de A a B y de B a A*, Barcelona, Tusquets, 2008, pág. 18.

²⁶² F. M. Dostoyevski, *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1946, t. II, págs. 1065 y sigs.

²⁶³ *Auch Götter verwesen!*, F. Nietzsche, *Die Fröhliche Wissenschaft*, Drittes Buch, § 125 en *Kritische Studienausgabe*, ed. cit., t. III, pág. 481.

²⁶⁴ Col. 1, 20.

²⁶⁵ D. Bomhoeffler, *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca, Sígueme, 2008, pág. 206.

²⁶⁶ Mt. 27, 46 y Mc. 15, 34.

²⁶⁷ V. Vitiello, *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, Madrid, Trotta, 1999, pág. 77.

²⁶⁸ W. Hamilton, «La muerte de Dios y el ateísmo en el pensamiento religioso americano», en F. Jeanson *et al.*, *Ateísmo*, Madrid, Taurus, 1969, págs. 86-87.

²⁶⁹ S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994, pág. 147.

²⁷⁰ G. Agamben, *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006, pág. 13.

²⁷¹ He encontrado esta anécdota en I. Kertész, *Sin destino*, Barcelona, Círculo de lectores, 2000, pág. 36.

²⁷² *Der Messias wird erst kommen, wenn er nicht mehr nötig sein wird, er wird erst einen Tag nach seiner Ankunft kommen, er wird nicht am letzten Tag kommen, sondern am allerletzten*, F. Kafka, *Das dritte Oktavheft*, en F. Kafka, *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, Fráncfort, Fischer, 1998, pág. 67.

²⁷³ J. Barnes, *Mirando al sol*, Barcelona, Anagrama, 1987, pág. 176.

²⁷⁴ P. Celan, *Die Niemandrose. Gedichte*, Fráncfort, Fischer, 1963, pág. 23. Esta es la traducción de José Reina Palazón: «Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla, / nadie encanta nuestro polvo. / Nadie. // Alabado seas tú, Nadie. / Por amor a ti queremos / florecer. / Hacia / ti. // Una nada / fuimos, somos, seremos / siempre, floreciendo: / rosa de nada, / de Nadie rosa. // Claro de alma el estilo, / yermo tal cielo el estambre, / roja la corola / por la púrpura palabra que cantamos / sobre oh sobre / la espina» (P. Celan, *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999, págs. 161-162).

²⁷⁵ Según Edith Silbermann, Celan «veneraba a Buber hasta el éxtasis». Tomo la información de J. Felstiner, *Paul Celan: Poeta, superviviente, judío*, Madrid, Trotta, 2002, pág. 230.

²⁷⁶ M. Buber, *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1998, pág. 12.

²⁷⁷ R. M. Rilke, *Sämtliche Werke*, Fráncfort, Insel, 1987, t. II, pág. 185. La cursiva es mía.

²⁷⁸ P. Celan, *Die Niemandrose*, ed. cit., pág. 12. La cursiva es mía.

²⁷⁹ Véase P. Celan y N. Sachs, *Correspondencia*, Madrid, Trotta, 2007, pág. 33; y J. Felstiner, ob. cit., págs.

223-224.

- [280](#) P. Celan, *Die Niemandrose*, ed. cit., pág. 9.
- [281](#) E. Lévinas, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987, pág. 74.
- [282](#) E. Lévinas, «Diacronía y representación», en E. Lévinas, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993, pág. 203.
- [283](#) E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., pág. 73.
- [284](#) J. Derrida, *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1998, pág. 23.
- [285](#) E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., pág. 100.
- [286](#) Ídem, pág. 100.
- [287](#) P. Peñalver Gómez, «Empirismo, revelación, secreto. La filosofía no-religiosa de Lévinas», en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998, págs. 123-134.
- [288](#) E. Lévinas, *Totalidad e infinito*, ed. cit., pág. 64.
- [289](#) A no ser que se entienda «comunidad» en el sentido que ha explorado Roberto Esposito, para quien el vínculo comunitario es la deuda (*munus*) con el otro. Véase R. Esposito, *Communitas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, págs. 26 y sigs.
- [290](#) E. Lévinas, *De Dios que viene a la Idea*, Madrid, Caparrós, 1995, pág. 264.
- [291](#) E. Lévinas, «Diacronía y representación», ob. cit., pág. 203. ¿Alusión al *ágnostos theós* de *Hechós*, 17, 22-23?
- [292](#) E. Lévinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994, pág. 263.
- [293](#) *Ich rief den Teufel und er kam, / (...) / Blass ist er etwas, doch ist es kein Wunder, / Sanskrit und Hegel studiert er jetzunder*, H. Heine, *Sämtliche Werke*, Múnich, Artemis & Winkler, 1992 y sigs., t. I, págs. 103-104.
- [294](#) E. Bloch, *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1983, pág. 16. S. Žižek, ha repetido recientemente la tesis de Bloch en su libro sobre Hegel. Véase *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, ed. cit., pág. 133.
- [295](#) *Glauben und Wissen, GW IV*, pág. 414.
- [296](#) *GW XVII*, pág. 265.
- [297](#) J.-L. Nancy, ob. cit., pág. 14.
- [298](#) *WL (1813), GW XI*, pág. 241.
- [299](#) Véase X. Zubiri, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962, págs. 46 y sigs. Véase también H. Marcuse, *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, ed. cit., págs. 76-77.
- [300](#) E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, en *Werkausgabe*, Fráncfort, Suhrkamp, 1985, t. VIII, pág. 203.
- [301](#) Véase G. Jarczyk, «La philosophie dans son concept est “La vérité en acte de savoir”», en *Hegeliiana*, págs. 285-293.
- [302](#) Véase *WL (1816), GW XII*, pág. 253.
- [303](#) G. Bataille, *L'expérience intérieure*, en *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, 1973 y sigs., t. VI, págs. 81-82. Véase también M. Surya, *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, París, Gallimard, 1992, págs. 71 y sigs. Según Surya, este ataque de risa fue posterior a la pérdida de la fe.
- [304](#) *Und der Himmel war ein dummes blaues Aug, und der Mond stand ganz lächerlich drin, einfaltig*, G. Büchner, *Sämtliche Werke*, ed. H. Poschmann, Fráncfort, Deutsche Klassiker Verlag, 1992, t. I, pág. 242.
- [305](#) *Lenz musste laut lachen, und mit dem Lachen griff der Atheismus in ihn und fasste ihn ganz sicher und ruhig und fest*, ibid.
- [306](#) G. Bataille, «Non-savoir, rire et larmes», en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. VIII, pág. 220.
- [307](#) Ídem, pág. 217.
- [308](#) Fue en la discusión que siguió a su conferencia sobre el pecado impartida el 5 de marzo de 1944 en casa de M. Moré. Véase G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. VI, pág. 348. Hay traducción de los textos relevantes para estudiar el hegelianismo de Bataille en G. Bataille, *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros, 2005. Sobre la relación entre Bataille y Hegel, se pueden consultar R. Queneau, «Premières confrontations avec Hegel», *Critique*, núms. 195-196 (1963), págs. 694-700; D. Hollier, «Del más allá de Hegel a la ausencia de Nietzsche», en Ph. Sollers (dir.), *Bataille*, Barcelona, Mandrágora, 1976, págs. 63-91; D. Hollier, *La prise de la Concorde*, París, Gallimard, 1993, págs. 9-27; y, sobre todo, J. Derrida, «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 344-382.
- [309](#) Curso publicado por Raymond Queneau con el título *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947. Acerca de este curso de Kojève, véase M. Surya, ob. cit., págs. 229-233; y D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'Etat, la fin de l'Histoire*, París, Grasset, 1990, págs. 225-263.

- [310](#) G. Bataille, *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. V, págs. 369-370.
- [311](#) G. Bataille, *Choix de lettres 1917-1962*, París, Gallimard, 1997, pág. 573.
- [312](#) G. Bataille, *L'expérience intérieure*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. V, pág. 127.
- [313](#) G. Bataille, *Le coupable*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. V, pág. 333. He aquí algunos textos análogos: «Pero cuando lo extremo del saber está ahí (y lo extremo del saber que acabo de entender está más allá del saber absoluto), todo se invierte. Apenas he sabido —enteramente sabido— que el desnudamiento sobre el plano del saber (donde el saber me deja) se revela y la angustia vuelve a empezar» (G. Bataille, *L'expérience intérieure*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. V, pág. 66). «Solamente si supiera todo podría pretender no saber nada, solamente si este saber discursivo estuviera en mi poder podría pretender de una manera indeleble acceder al no saber» (G. Bataille, «Les conséquences du non-savoir», en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. VIII, pág. 192). «Esta perfecta riqueza de sentido, coherente en la cumbre, a partir de la cual el sentido, todo sentido, se desvanece, ya que es la que abre esta posibilidad de gran riqueza, casi infinitamente, es justamente el desvanecimiento de sentido» (G. Bataille, *Notas a las conferencias sur le non savoir (boîte 18,A: 231-240)*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. VIII, pág. 590)
- [314](#) L. Althusser, «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», en L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques I*, París, STOCK/IMEC, 1994, pág. 563.
- [315](#) G. Bataille, *La Souveraineté*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. VIII, pág. 251, nota, y *Sur Nietzsche*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. VI, págs. 159-60.
- [316](#) M. Blanchot, *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969, págs. 304-305.
- [317](#) J. Derrida, *Glas*, ed. cit., pág. 188.
- [318](#) G. Bataille, *L'expérience intérieure*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. V, pág. 122.
- [319](#) G. Bataille, «Non savoir, rire et larmes», en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. VIII, pág. 229.
- [320](#) G. Bataille, *L'Alleluiah*, en *Oeuvres Complètes*, ed. cit., t. V, pág. 405.

La ateología hegeliana³²¹

En el anterior capítulo hemos caracterizado a la filosofía hegeliana como un «ateísmo mesiánico». Tal ateísmo, sin embargo, como hemos visto, no niega al dios, sino que más bien piensa un dios que se niega a sí mismo, un dios *que es su propia muerte*. Por lo tanto, más que de *ateísmo*, habría que hablar en Hegel de *ateología*, es decir, de una teología de la muerte del dios. No es casual que un hegeliano como Bataille escriba una *suma ateológica*, obra cuya tesis fundamental, como hemos visto, es que el dios es un efecto del no saber. Detengámonos a caracterizar esta peculiar divinidad hegeliana.

5.1. El dios es la absoluta contradicción en sí misma

A propósito de Spinoza, Hegel expone en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* tres maneras en las que puede relacionarse el dios con lo finito.³²² En la primera, que Hegel califica como *ateísmo*, solo lo finito es y, correlativamente, el dios no es. Lo finito está aquí —escribe Hegel— tomado absolutamente (*absolut genommen*). *Absolutamente*, es decir, *desligado, ab-suelto (ab-solutus)* del dios. En la segunda, que cabe denominar *acosmismo* (es la posición que Hegel atribuye a Spinoza), solo el dios es. Lo finito no es verdaderamente (*wahrhaft*), sino solo como mero fenómeno (*Phänomen*) o parecer (*Schein*). Tanto el *ateísmo* como el *acosmismo* son *relaciones consistentes en una falta de relación*, uno de los términos o relatos falta: *el dios* en el ateísmo y *el mundo* en el acosmismo. En el tercer tipo de relación, que podríamos asimilar al *teísmo*, el dios es y *también* las cosas finitas. Solo contra este teísmo dualista arremete Hegel:

La razón no puede permanecer estancada con tal *también*, con tal indiferencia [*Gleichgültigkeit*]. La exigencia filosófica es, por lo tanto, concebir la unidad de estos diferentes [*Unterschiede*], de tal modo que la diferencia no llegue a ser omitida, sino que brote eternamente de la sustancia, y no llegue a petrificarse en el dualismo.³²³

La terminología utilizada aquí (*Gleichgültigkeit, Unterschied*) nos remite a la *determinación de la reflexión* que Hegel llama *Verschiedenheit* (la *diversidad*). La diversidad es definida por él justamente como *la indiferencia de la diferencia (der Gleichgültigkeit des Unterschied)*.³²⁴ El dios y lo finito son, en efecto, para el teísmo, *diversos*, es decir, *indiferentemente diferentes*. No se reconocen cada uno en el otro, como tal otro. La «exigencia filosófica», sin embargo, consiste en «concebir la unidad de estos diferentes» sin que su diferencia sea omitida. ¿Qué unidad es esta que no debe omitir la diferencia en su seno ni petrificarse en el dualismo?

La categoría de la *diversidad* es solo un momento parcial y transitorio de la lógica de la reflexión. La exposición de su propio contenido involucrará su superación. *Diferencia (Unterschied), diversidad (Verschiedenheit) y oposición (Gegensatz)* son

determinaciones de la reflexión que desembocan en la *contradicción* (*Widerspruch*), que es su verdad. La *contradicción* es justamente esa unidad de los diferentes que los conserva como tales, es decir, como diferentes, pero sin petrificarlos en ninguna dualidad. Ella es, por lo tanto, la que define adecuadamente para Hegel la *relación de respectividad* (*Beziehung*) entre el dios y el mundo, entre lo infinito y lo finito.

Las *determinaciones de la reflexión* (*Reflexionbestimmungen*) tienen un carácter *polar*. Es decir, tienen cada una dos polos. Cada polo no tiene sentido sin el otro, de modo análogo a como la operación algebraica de adición no tiene sentido sin la correlativa operación de sustracción (es impensable una estructura algebraica que incluyera la operación de suma y no la de resta, o viceversa). En cada uno de esos polos aparece el otro como algo constitutivamente suyo. El otro es *su* otro. En esto consiste su *independencia* (*Selbständigkeit*). Como ha escrito Michael Theunissen, «La genuina independencia lógico-reflexiva reside en que lo uno que se halla frente a “su otro” es, asimismo, el todo que contiene a lo otro como su momento propio». ³²⁵

La *independencia* (*Selbständigkeit*) se opone en Hegel a la *subsistencia* (*Beständigkeit*). Aquella es propia de las *determinaciones de la reflexión*; esta lo es de las del ser. Mientras que lo *subsistente* es previo a la relación con lo otro y, en cierto modo, indiferente a él, lo *independiente* consiste justamente en contener en sí, esencialmente, esa relación con lo otro. Dicho de otro modo: la relación propia del ser es la *relación extrínseca* o *Verhältniss*, mientras que la relación propia de la esencia es la *relación de respectividad* o *Beziehung*. Aquella conecta entes *subsistentes*; esta identifica/diferencia momentos de un todo *independiente*. ³²⁶ Pues bien, el dios y el mundo son para la concepción teísta meramente *subsistentes*, es decir, entes previos a su relación y, en cierta medida, indiferentes cada uno a su otro (el dios podría, por ejemplo, no haber creado el mundo, y este podría ser eterno y no necesitar al dios), mientras que para Hegel han de ser concebidos como momentos de un todo *independiente*. Es decir, que lo finito forma parte, si bien negativamente, de la esencia de lo infinito (el dios), y este de la de aquel.

En virtud de su *independencia*, los polos o momentos de las determinaciones de la reflexión tienen cada uno en sí su opuesto. Así cada uno resulta ser *la totalidad de la oposición*. Pero puesto que cada lado es *independiente*, lo es respecto al otro, es decir, es el no-ser del otro y lo excluye. Es, dice Hegel, «la reflexión determinante en tanto que excluyente [*als ausschliessende*]». ³²⁷ Pero además, como ese otro, en tanto que *opuesto*, es constitutivo de la determinación de la reflexión a la que se opone (es decir, que esta, en cuanto totalidad, lo incluye en sí), tal determinación «excluye de sí, en su propia independencia, su propia independencia». ³²⁸ Dicho de otro modo: no es sino «el respecto a sí que se supera a sí» (*aufhebende Beziehung auf sich*). ³²⁹ Esta independencia que en sí misma se excluye a sí misma es la *contradicción* (*Widerspruch*).

Tal relación de *reflexión autoexcluyente* es la que define para Hegel la relación entre el dios y lo finito: el dios no mantiene con lo finito una relación de mera *alteridad*, sino de *reflexividad*: interioriza a su opuesto de tal modo que, oponiéndose a él, se opone a sí

mismo. El dios es, por eso, «la absoluta contradicción en sí misma». No solo, como dice Hegel, por ser *omnitudo realitatis, Inbegriff aller Realitäten*,³³⁰ es decir, por comprender en sí, exhaustivamente, toda realidad y, por lo tanto, toda negación (pues toda *realitas*, en tanto que *determinatio*, es *negatio*),³³¹ sino también por definirse como lo opuesto a sí, es decir, *por ser lo que no es*.

La contradicción no es una determinación más de la reflexión, sino, como hemos visto, el punto culminante que cierra y culmina todo el periplo reflexivo. Por eso, al mismo tiempo, lo supera. Ella es el *movimiento de desaparición de la reflexión*. La contradicción se autoexcluye; más aún: ella *es* esa autoexclusión. Autoexclusión que es, a la vez, su *hundimiento*. La contradicción sucumbe a su propio movimiento reflexivo, se abisma y se hunde. En la superficie, como único resto, por así decir, de su naufragio, flota, sostenida, *fundada por lo sin fondo*, por el abismo, la *existencia (Existenz)*.

5.2. El dios es abismo

La esencia para Hegel es, como hemos visto, un *fundamento (Grund)* que *se abisma*, pero que, siendo un *abismo (Abgrund)*, *funda*.³³² La contradicción en la que desemboca la lógica de la reflexión es la expresión lógica de su abismamiento y, al mismo tiempo, «el *fundamento* de donde brota lo inmediato». ³³³ Esa inmediatez *fundada en el abismo* es la *existencia (Existenz)*. La existencia es la esencia misma, pero *en tanto que desaparecida*. Como escriben Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière, la razón (*Grund*) de la existencia está en la inexistencia de la esencia.³³⁴ La existencia ya no es el mero *Schein (parecer)* del principio de la *Doctrina de la esencia*, sino que es *Erscheinung (aparición, fenómeno)*.³³⁵ Es decir, no se oculta tras ella algo esencial, sino que, si expresa o manifiesta algo, ese algo se agota en tal manifestación. La esencia en Hegel no subsiste detrás de su *Erscheinung*, sino que *es* su *Erscheinung*. No hay *nada* tras la aparición, tras el fenómeno.³³⁶

El dios es la esencia, es decir, el *fundamento* del mundo. El mundo es, por lo tanto, correlativamente, su *Erscheinung*, su aparición, su revelación,³³⁷ la imagen del dios reflejada en el espejo. Pero en esa aparición, en esa revelación, en ese reflejo, el dios se *abisma*, se hunde, desaparece, es decir, *muere*.

Se dice —escribe Hegel en su *Ciencia de la lógica*— que la esencia de dios es el abismo para la razón finita. En efecto es tal en la medida en que ella, <es decir: la razón finita>, renuncia allí a su finitud y hunde [*versenkt*] su movimiento mediador; pero este *abismo [Abgrund]*, <que es> el fundamento negativo, es al mismo tiempo el <fundamento> *positivo* <es decir, que *pone*> del brotar del ente, de la esencia inmediata en sí misma; la mediación es *el momento esencial*. La mediación por medio del fundamento se supera [*hebt sich auf*], pero no deja debajo al fundamento, de manera que lo que surge de él sea un <ser> *puesto*, que tenga su esencia en otro lugar, es decir, en el fundamento, sino que este fundamento [*Grund*] es, como abismo [*Abgrund*], la mediación desaparecida; y viceversa, solo la mediación desaparecida es al mismo tiempo el fundamento, y solo por medio de esta negación <ella es> lo igual a sí mismo y lo inmediato.³³⁸

El *fundamento* (*Grund*) de lo inmediato es «mediación desaparecida» (*die verschwundene Vermittlung*), es decir, *abismo* (*Abgrund*). Este abismo es el dios hegeliano.

La *existencia*, escribe Hegel, es la «absoluta enajenación» (*absolute Entäusserung*) de la esencia.³³⁹ En efecto, en ella estamos ante el fin del periplo reflexivo iniciado con el ser. Ese fin coincide en parte con el principio: es un retorno a la inmediatez, al ser. «La doctrina del ser —escribe Hegel— contiene la primera proposición: *el ser es la esencia*. La segunda proposición: *la esencia es el ser*, constituye el contenido de la primera sección de la doctrina de la esencia».³⁴⁰ Con la reflexión se ha cerrado, por lo tanto, el círculo. La reflexión es un retorno a sí, pero lo que retorna es su *negación*. «La esencia —escribe Hegel— retorna a sí como lo que niega»,³⁴¹ es decir, retorna como «el no-ser [*Nichtseyn*] de la reflexión».³⁴² Ese *no-ser* de la reflexión, este *rechazo* (*Abstoss*) de sí, es lo no reflexivo, la inmediatez, el *ser* entendido como pura exterioridad, es decir, la mera existencia. «Este ser puesto <es decir, la existencia> —escribe Hegel— es, por ende, *en primer lugar*, el fundamento superado, la cosa como lo inmediato, lo no-reflexivo [*Reflexionslose*]; (...) <es> la cosa misma, pero extravertida [*hinausgeworfen*] en la exterioridad del ser; <es> el restaurado círculo del ser».³⁴³

Tras el hundimiento de la esencia, tras el naufragio solo queda la superficie, el afuera, la mar. Por eso decíamos más arriba que el *pensamiento de la reflexión* (y de un modo señalado Hegel) y el *pensamiento del afuera* se acaban encontrando, como los personajes del grabado de Escher, *Encuentro*.

La *superación reflexiva de la reflexión* hace que lo retornado no sea exactamente el ser del principio de la *lógica* —lo *inmediato indeterminado* o *simple*—, pues en tal caso nos moveríamos en un círculo, sino el *ser esencial*, lo *inmediato puesto* o *mediado*, es decir, la *existencia*. La reflexión hegeliana es y no es un retorno de lo mismo: es el retorno de lo mismo en tanto que otro, el retorno de lo idéntico en tanto que diferente, el retorno de lo inmediato en tanto que mediado. Esta inmediatez retornada ya no es, por lo tanto, *simple*, sino *reflejada*, *puesta*. Esta diferencia o *décalage* entre ambos tipos de inmediatez la ha denominado Dieter Henrich *Bedeutungsverschiebung* (desplazamiento de significación),³⁴⁴ y es lo que hace que los círculos del sistema y el sistema mismo estén a la vez cerrados y abiertos (a modo de espiral logarítmica).³⁴⁵ Esta apertura es algo original y propio del sistema hegeliano,³⁴⁶ y lo que lo diferencia radicalmente de modelos como el de la *epistrophé* de Proclo, en la que no hay progreso alguno.³⁴⁷

No estamos aquí, por lo tanto, en la *mediación pura* de la reflexión, sino en la *mediación real* (*reale Vermittlung*) del fundamento, que «contiene la reflexión como reflexión superada».³⁴⁸ Esta estructura lógica *metarreflexiva* es la que ocasiona, en la espiral hegeliana, los sucesivos retornos a una inmediatez «desplazada». Dentro de la lógica, esos diversos rostros de la inmediatez son: el *Dasein* (en el ser), la *Existenz* (en la esencia) y el *Objekt* (en el concepto).³⁴⁹ En el sistema, esa lógica metarreflexiva es la

que hace posible la enajenación del *lógos* en la *realidad*, tanto natural como espiritual. Es decir: *la muerte del dios*.

5.3. El dios muere, es decir, la lógica «funda» la realidad

Que para Hegel el dios es la racionalidad misma —el *lógos*— es algo sabido. El contenido de la lógica, tal como leemos en la Introducción a su *Ciencia de la lógica*, «es la *exposición* de dios tal como es en su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito». [350](#)

En esta identidad del dios y el *lógos* ha visto Martin Heidegger la más acabada expresión de la *ontoteología*. En su curso sobre la *Fenomenología del espíritu* afirma que esa originaria unidad de teología especulativa y ontología «es lo que constituye el concepto auténtico de la lógica hegeliana». [351](#)

Si el dios es el *lógos*, la *enajenación* de la idea lógica puede ser entendida, con toda legitimidad, como la muerte del dios. Y así, de hecho, la interpreta Hegel. En el manuscrito preparatorio para sus lecciones sobre filosofía de la religión podemos leer: «La suprema enajenación [*Entäußerung*] de la idea divina, en cuanto enajenación de ella misma (...) se expresa <así>: dios ha muerto». [352](#)

La afirmación «dios ha muerto» la ha hecho célebre Nietzsche, pero su paternidad corresponde a Hegel. El lugar clásico es el final de *Fe y saber*, [353](#) y fue anticipada por Pascal, como nos recuerda el propio Hegel: *La nature est telle, qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme, et hors de l'homme*, es decir, «la naturaleza es tal que indica o revela por todas partes un dios perdido, tanto en el hombre como fuera del hombre». [354](#)

Esa enajenación de la idea divina (dios *perdido*) constituye la gran articulación del sistema hegeliano, su mediodía, su momento *pánico*. El impulso por el que la lógica se *pierde* en naturaleza solo es comparable, escribe Ernst Bloch, con el capricho soberano de un príncipe todopoderoso. [355](#) Pero cabría pensar también en un acto de *enajenación* mental, un brote psicótico. El mismo Bloch habla del «loco estar-fuera-de-sí de la naturaleza en Hegel». [356](#)

Puesto que la lógica es la *esencia* de la realidad («lo lógico es la eterna, simple esencia en sí misma»), [357](#) la razón de tal sinrazón, de tal locura, hay que buscarla, a mi juicio, en el *hundimiento* de la esencia y la emergencia de la *existencia*, a los que he hecho referencia más arriba.

El paso de la lógica a la naturaleza ha sido interpretado a veces como el trasunto del acto creador divino en el sistema hegeliano. Es el caso de Ludwig Feuerbach [358](#) o, más recientemente, entre nosotros, de Xavier Zubiri. [359](#) Si tal creación es entendida en el sentido de suponer un agente que subsistiría a la ejecución del acto creador, no hay creación en Hegel, en absoluto. En la *Enciclopedia* encontramos una crítica expresa de

tal concepción creacionista: «<El creacionista se representa al dios> como si fuera un sujeto, una realidad [*Wirklichkeit*] para sí, lejos del mundo; pero tal abstracta infinitud, tal universalidad, que estuviera fuera de lo particular, sería ella misma solo un lado, por lo tanto, ella misma un particular, algo finito...». [360](#)

Podríamos, por lo tanto, decir que para Hegel el dios (lo lógico) no subsiste al acto por el que crea la naturaleza, sino que *es* ese acto. Bernard Bourgeois lo ha expresado atinadamente así:

Su *ser* <el de la idea lógica> —la identificación interna de su diferenciación, de su negación *en* ella misma— no es otra cosa que su *acto* —la diferenciación *de* ella misma respecto a ella misma, su negación *de* sí— de poner absolutamente a partir de ella misma, libremente, como otro que ella misma, como libre, lo que, en ella, es otro que ella misma en su verdad, a saber, la diferencia de su identidad y de su diferencia, brevemente, de crear la naturaleza. [361](#)

Por lo tanto, el término «creación» (*Schöpfung*) en Hegel solo puede entenderse en el sentido de que el dios *pone* (*setzt*) lo otro de sí (el mundo) en virtud de la *negativa relación de respectividad* (*die negative Beziehung*) que mantiene con su propia esencia. «La creación —escribe Hegel en su *Propedéutica* de Nuremberg— es el respecto negativo (*die negative Beziehung*) de dios con su esencia, y de este modo pone (*setzt*) lo otro de sí». [362](#) Es decir, si el dios «crea» el mundo, lo hace en el mismo acto por el que se *niega a sí mismo*. Lo *positivo* del mundo y lo *negativo* del dios son las dos caras del mismo acto creador. El dios pone quitándose, hace deshaciéndose, crea aniquilándose. En lo creado el dios no subsiste como tal, sino que *deja de ser dios, se vacía* de sí. Se trata, por lo tanto, de la reformulación hegeliana de la *kénosis* de la carta de San Pablo a los Filipenses: «Cristo se vació a sí mismo [*heautòn ekénosen*] tomando forma de esclavo, devenido semejante a los hombres; y en su forma exterior, presentándose como hombre, se rebajó a sí mismo, obediente hasta la muerte, y muerte de cruz». [363](#)

Para expresar la *kénosis* paulina, el «vaciamiento» del dios, es decir, el devenir *otro* del dios, su encarnación y muerte, Hegel se sirve del término «*Entäusserung*» (enajenación) que recoge, cargando la suerte, la traducción de Lutero: *Eusserung* (exteriorización). [364](#) El dios *sale* de sí, hasta el punto de volverse *ajeno* a sí, desposeído, libre de sí. El dios, *vaciado de sí*, es entonces ya solo puro *afuera, ek-sistencia*.

Lo real (es decir, la naturaleza y el espíritu) es la *existencia* de la lógica y, correlativamente, *lo racional* (es decir, la lógica) es la *esencia* (el *fundamento abisal*) de la naturaleza y el espíritu. La realidad *existe* como *lo no lógico* en virtud, como hemos visto, de la *superación metarreflexiva de la lógica*. La lógica en Hegel no es un «más allá», no pertenece al museo espectral de los *trasmundos* metafísicos, sino que es *fundamento* en el sentido que este término tiene, como hemos visto, en la *lógica* de Hegel. Es decir, es *lo que, hundiéndose, funda*. Como acertadamente han escrito Gwendoline Jarczyk y Pierre-Jean Labarrière: «La “reflexión” es precisamente esta identidad paradójica que hace que la lógica no ponga la realidad más que desapareciendo ella misma como lógica». [365](#)

Esa desaparición es la muerte del dios.

Tal muerte no es en Hegel algo trágico sino, por el contrario, una *liberación* (*Befreiung*). «La idea —escribe Hegel— se *deja* a sí misma *libre*» (*die Idee sich selbst frey entlässt*).³⁶⁶ Es decir, el dios se libera *a sí mismo de sí mismo*. No se trata, por lo tanto, como escribe Bernard Bourgeois de que el «dios se libera en él mismo de lo que él libera como mundo creado»,³⁶⁷ sino más bien de que *se libera de sí mismo en lo que él libera como mundo creado*. El dios no crea el mundo en el ejercicio de su libertad, sino que, liberado de sí, *es mundo*. Este no es otra cosa que *la libertad del dios. El dios libre de sí*. En virtud de esta negatividad suicida, el dios no puede ser sino lo que no es. Este tener como momento más propio a lo otro de sí, y que por ello es, al mismo tiempo, un tenerse a sí mismo como lo otro de sí, es lo que en el sentido más propio entiende Hegel por *libertad*. En el *Zusatz* al § 38 de la *Enciclopedia* se puede leer: «La libertad consiste justamente en que yo no tengo frente a mí ningún absolutamente otro, sino que <este> depende de un contenido que soy yo mismo». ³⁶⁸ Con razón ha caracterizado Ernst Bloch a la libertad hegeliana como lo *profundo* (*Tiefe*) del sí mismo, es decir, el hecho de que uno «ya no se encuentra afectado por lo objetivo como por algo extraño». ³⁶⁹ Que la idea absoluta es libre quiere decir, por lo tanto, que ya no contempla a la realidad como algo ajeno e indiferente a sí, sino que esta es, por el contrario, su *profundidad*, su más propio sí mismo.

5.4. El dios es la muerte del dios

Georg Büchner en su drama *La muerte de Danton* hace decir a Herault: «Para que dios sea todo, tiene que ser también su propio contrario». ³⁷⁰ Hegel va más lejos: según él, el dios *para ser dios* ha de ser su propio contrario. Como escribe Jean Hyppolite en su libro *Lógica y existencia*, lo absoluto para Hegel «no se pone más que oponiéndose él mismo a sí mismo, reflexionándose». ³⁷¹ Por lo tanto, la muerte del dios viene exigida por la esencia misma del dios. Este argumento, que podemos denominar *onto-ateo-lógico*, opera con la lógica —expuesta en la *Doctrina de la esencia*— de la enajenación de la esencia en la *existencia* en tanto que *fundamento abisal*. ³⁷² El dios existe, pues, paradójicamente, *dejando de ser dios*, es decir, *muriendo en la cruz del presente*. Como escribe Jean Hyppolite en su ya citado *Lógica y existencia*, el *lógos*, al pensarse a sí mismo, «piensa también su propia alienación en la naturaleza y el espíritu finito». ³⁷³ Este es el genuino sentido del cristo hegeliano. ³⁷⁴ Por consiguiente, lo absoluto no es para Hegel algo ajeno a los procesos de la naturaleza y al acontecer de la historia, sino que se resuelve en esa realidad tanto natural como espiritual. Como afirma Jean Beaufret, lo absoluto en Hegel «no es como un monte solitario que se contentara con ser cima. Nada le es más propio que rebajarse por debajo de sí mismo, pues solamente en esto culmina». ³⁷⁵

El idealismo absoluto hegeliano, en la medida en que concibe una razón que funda abisalmente la existencia y, en virtud de tal fundamentación, se identifica, sin resto, con lo que funda, desemboca en un realismo no menos absoluto.³⁷⁶ En este sentido, como ha señalado Bernard Bourgeois, el racionalismo hegeliano muestra incluso la necesidad de lo irracional: «El hegelianismo reconoce, en lo real o en la experiencia, la existencia necesaria de lo que es propiamente y abstractamente empírico, es decir, en su contenido mismo, *irracional*».³⁷⁷ Por lo tanto, *es racional que haya lo irracional*. La irracionalidad no delata, por lo tanto, la impotencia o limitación de nuestra razón, sino su efectiva encarnación.

La razón reclama desde sí misma la irracionalidad o, dicho con las palabras de B. Bourgeois, «el sentido se sabe ser originariamente lo Otro de él mismo».³⁷⁸ Tocamos aquí, como escribe Jean Hyppolite, «el punto decisivo del hegelianismo»:

Esa torsión del pensamiento para pensar conceptualmente lo impensable, eso que hace de Hegel a la vez el mayor irracionalista y el mayor racionalista que haya existido. No podemos salir del *lógos*, pero el *lógos* sale de sí quedando en sí; como es el sí mismo indivisible, lo absoluto, piensa el no-pensamiento, piensa el sentido en su relación con el sin-sentido, con el ser opaco de la naturaleza, refleja esta opacidad en su contradicción, alza al pensamiento, que no sería más que pensamiento, por encima de él mismo obligándolo a contradecirse; hace de esta contradicción el medio especulativo de reflejar el absoluto mismo.³⁷⁹

Cabría pensar, no obstante, que el sistema es un *círculo*, y que, por consiguiente, el camino de ida de la razón a la realidad irracional exige o reclama el de vuelta de la realidad a la razón. En términos teológicos: tras el *viernes santo* cabe esperar el *domingo de resurrección*. Ambos constituirían los dos momentos del ciclo sistemático: por un lado, el abismamiento y pérdida de la razón en y como realidad temporal e histórica y, por otro, la redención de la realidad al concebirla como una estructura totalizante, necesaria, eterna. Muerte y resurrección del dios.³⁸⁰

El círculo hegeliano, sin embargo, como hemos visto más arriba, no se cierra sobre sí mismo. El punto de llegada no es el mismo que el de partida. El espíritu no retorna al *lógos* en su esencialidad pura, sino al *lógos encarnado* (*humanado*, diría Juan de la Cruz). Esa encarnación conlleva la finitud y la muerte. «El Geist, escribe acertadamente Jacques Derrida, consueña [*consonne*] también con la muerte..., la vida espiritual con la muerte natural».³⁸¹ El espíritu no tiene que ver tanto con la resurrección del hombre como con la muerte del dios. La ascensión radical de esa muerte —que es también *nuestra* muerte— es justamente lo que permite que el espíritu conquiste su verdad, es decir, lo que nos hace cabalmente humanos. Como ha escrito Hegel en el Prólogo a su *Fenomenología del espíritu*: «La vida del espíritu no es la vida que se espanta ante la muerte y se salvaguarda pura de la desolación, sino la que sabe soportarla y se mantiene en ella. El espíritu solo conquista su verdad cuando se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento».³⁸²

El dios ha muerto *ya* desde siempre, y la radical ausencia de sentido que eso implica es el único sentido de lo que hay. No busquemos más razón que la sinrazón de lo que

hay. Lo único absoluto es la negación de lo absoluto.³⁸³ «Estar en lo absoluto —escribe J.-L. Nancy a propósito de Hegel— es, lisa y llanamente, estar ahí, *hic et nunc*».³⁸⁴ Esto aquí y ahora, es decir, *ecce homo*. Vivir plenamente conscientes de que no hay ninguna trascendencia redentora es la única redención posible. El *lógos* (la razón, el dios) no salva al mundo de su naufragio en el tiempo, sino que *es*, justamente, ese naufragio. El *lógos* no restaña la herida de lo real, sino que *es* esa herida. La filosofía de Hegel no ha programado un final de la historia en el que se armonizarán las disonancias, se compondrán los imposibles, se hermanarán verdugos y víctimas, depredadores y presas. La razón absoluta hegeliana ha hecho suya la tarea de hacer de este aquí y ahora desamparado y mortal (el *Hiersein* de la novena elegía de Rilke) lo único absoluto.

³²¹ Este capítulo reproduce, revisado, mi artículo «El ateísmo hegeliano», publicado en *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 44 (2011), págs. 121-135.

³²² *W* XX, pág. 162.

³²³ Ídem.

³²⁴ Véase *WL* (1813), *GW* XI, págs. 267 y sigs.

³²⁵ M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelischen Logik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980, pág. 28.

³²⁶ Véase sobre el contraste entre las *determinaciones del ser* y las *determinaciones de la reflexión*: *WL* (1832), *GW* XXI, págs. 109-110; y *WL* (1813), *GW* XI, págs. 259 y 266.

³²⁷ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 279.

³²⁸ *Ibíd.*

³²⁹ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 281.

³³⁰ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 289.

³³¹ La afirmación *determinatio negatio est* aparece en la carta L de Spinoza (B. de Spinoza, *Opera*, ed. cit., t. IV, pág. 240). Hegel la menciona en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, *W* XX, pág. 164.

³³² Véase *WL* (1813), *GW* XI, pág. 28.

³³³ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 326.

³³⁴ Véase G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, «Le statut logique de l'altérité chez Hegel», *Philosophie*, núm. 13 (1986), pág. 76; y G. Jarczyk, «La logique de Hegel, principe du système», en *Hegeliana*, pág. 215.

³³⁵ Véase *WL* (1813), *GW* XI, págs. 243 y 323.

³³⁶ *Enz.* § 131 *GW* XX, pág. 157. Véase también H. Marcuse, *ob. cit.*, págs. 87-89.

³³⁷ En los apuntes de Hegel para las clases sobre teoría de la religión en el *Gymnasium* de Nuremberg (cursos 1811-1813) se puede leer a propósito del dios: «La esencia *parece [scheint]* en sí misma; es fundamento de la existencia y aparece [*erscheint*]; se revela como sustancia absoluta*» (* al margen: «lo interior lo mismo que lo exterior») (*Religionslehre für die Mittel- und Oberklasse [1811-1813]. Über den Begriff Gottes*, § [3], *W* IV, pág. 280).

³³⁸ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 326. Véanse también las págs. 321-322 y 317.

³³⁹ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 326.

³⁴⁰ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 323. Véase sobre esto, A. Lecrivain *et al.*, *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, ed. cit., t. II, pág. 102.

³⁴¹ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 292.

³⁴² Ídem.

³⁴³ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 319.

³⁴⁴ D. Henrich, «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung», en *ob. cit.*, págs. 248 y sigs.

³⁴⁵ El radio en la espiral logarítmica, al igual que en el círculo, barre áreas isomorfas (gnomones) a ángulos iguales, pero en cada punto en que corta la curva, el ángulo que forma con la tangente a la curva es distinto.

³⁴⁶ Véase J. Hyppolite, «Note sur la préface de la *Phenomenologie de l'Esprit* et le thème: l'absolu est sujet», en *Figures de la pensée philosophique*, París, PUF, 1991, t. I, págs. 336-337.

³⁴⁷ Véase M. de Gandillac, «Hegel et le néoplatonisme», en J. D'Hondt (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, París, PUF, 1974, pág. 128; y J. L. Vieillard-Baron, *Le temps. Platon, Hegel, Heidegger*, París, Vrin, 1978, págs. 31-32.

³⁴⁸ *WL* (1813), *GW* XI, pág. 292.

³⁴⁹ Véase *WL* (1813), *GW* XI, pág. 324.

[350](#) *Die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*, *WL* (1832), *GW XXI*, pág. 34.

[351](#) M. Heidegger, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., pág. 4.

[352](#) *Vorlesungsmanuscripte I*, *GW XVII*, pág. 265.

[353](#) *GW IV*, págs. 413-414.

[354](#) *Penseés*, fr. 436 de la ed. de M. Le Guern, fr. 441 de la de L. Brunschvicg y fr. 471 de la ed. de L. Lafuma.

[355](#) E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, ed. cit., pág. 203.

[356](#) Ídem, pág. 215.

[357](#) *Propädeutik I* (1808 y sigs.) § 10, *W IV*, pág. 11. La lógica es para Hegel el momento *esencial* del sistema: «El método <cuya exposición es la *lógica*> no es otra cosa sino la estructura [*Bau*] del todo, presentada en su esencialidad pura» (*PhG*, *GW IX*, pág. 35); «la idea lógica es ella misma <es decir, la idea> en su pura esencia» (*WL* [1816], *GW XII*, pág. 237). Véase también G. Jarczyk, «La philosophie dans son concept est “La vérité en acte de savoir”», en *Hegeliiana*, págs. 285-293.

[358](#) Véase L. Feuerbach, *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, IX, Berlín, Akademie Verlag, 1982, pág. 258.

[359](#) Véase X. Zubiri, *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed., 1995, págs. 296-300.

[360](#) *Enz.* § 246, *Zusatz*, *W IX*, pág. 23.

[361](#) B. Bourgeois, «Le Dieu de Hegel: Concept et création», en Th. de Koninck y G. Planty-Bonjour (eds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, París, PUF, 1991, pág. 315 (= B. Bourgeois, *Études hégéliennes*, París, PUF, 1992, págs. 343-344).

[362](#) G. W. F. Hegel, *Propädeutik. Religionslehre für die Mittel- und Oberklasse (1811-1813). Über den Begriff Gottes*, § [10], *W IV*, pág. 282.

[363](#) <*Christos*> *heautòn ekénosen morphèn doúlou labón, en homoiómati anthrópon genómenos kai schémati heuretheis hos ánthropos etapeínosen heautòn genómenos hypékoos méchri thanátou dè stouroû*, *Flp.* 2, 7. Véase una lectura *kenótica* de la filosofía hegeliana en Th. J. J. Altizer, *The Gospel of Christian Atheism*, Chap. 2, II, Londres, Collins, 1967, págs. 62-69. Sobre la *kénosis* hegeliana, véase también C. Malabou, *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, París, Vrin, 1996, págs. 129 y sigs.

[364](#) *Sondern <Jhesus Christus> eussert sich selbs und nam Knechts gestalt an ward gleich wie ein ander Mensch und an geberden als ein Mensch erfunden erniedriget sich selbs und ward gehorsam bis zum Tode ja zum Tode am Creuz*, *Biblia germanica*, Wittenberg, Hans Lufft, 1545.

[365](#) G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, «Réflexion et alterité: peut-on dépasser Hegel?», en *Hegeliiana*, pág. 25.

[366](#) *WL* (1816), *GW XII*, pág. 253.

[367](#) B. Bourgeois, «Le Dieu de Hegel: concept et création», en B. Bourgeois, *Études hégéliennes*, ed. cit., págs. 332-333.

[368](#) *Die Freiheit besteht gerade darin, dass ich kein absolut Anderes gegen mich habe, sondern abhänge von einem Inhalt, der ich selbst bin*, *W VIII*, pág. 111.

[369](#) E. Bloch, *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, ed. cit., pág. 501. Sobre la libertad en Hegel, me permito remitir al lector a mi ensayo «La voluntad libre en Hegel», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV (2010), págs. 147-166.

[370](#) G. Büchner, *Dantons Tod*, III,1: *Sämtliche Werke*, ed. H. Poschmann, Fráncfort del Meno, Deutscher Klassiker Verlag, 1992, t. I, pág. 58.

[371](#) J. Hyppolite, *Logique et existence*, ed. cit., pág. 124.

[372](#) Véase *WL* (1813), *GW XI*, págs. 324-325.

[373](#) J. Hyppolite, *Logique et existence*, ed. cit., pág. 116.

[374](#) Véanse los §§ 567-569 de la *Enzyklopädie* y el *Vorlesungsmanuskript* de *Filosofía de la religión* (*GW XVII*, pág. 251 y sigs.). Especialmente, sobre el sentido especulativo de la muerte del cristo, véase el susodicho *Vorlesungsmanuskript* (ibíd., pág. 264 y sigs.). Véase también B. Bourgeois, «Le Christ hégélien», en *Études hégéliennes. Raison et décision*, París, PUF, 1992, págs. 321-322.

[375](#) J. Beaufret, «Hegel et la proposition spéculative», en *Dialogue avec Heidegger*, II, París, Minuit, 1973, pág. 125. Véase también la pág. 141.

[376](#) Esto es lo que ha llevado a Robert Lamblin a interpretar el idealismo hegeliano como *ateísmo*. Véase R. Lamblin, *Une interpretation athée de l'idealisme hegelien. Raison absolue théologique ou raison absolue philosophique finie*, París, l'Harmattan, 1998. La identidad de idea y realidad en Hegel es tanto idealista como realista, lo cual fue advertido con perspicacia por Pierre Drieu la Rochelle en una nota de su diario de 1944-1945: «Su idealismo absoluto <e.d., el de Hegel> es un realismo absoluto» (P. Drieu La Rochelle, *Relato secreto*,

Madrid, Alianza Ed., 1978, pág. 70). Encontramos una idea similar en Th. W. Adorno: «Hegel se acerca tanto más al materialismo social cuanto más lejos lleva el idealismo, incluso el gnoseológico» (Th. W. Adorno, *Drei Studien zu Hegel*, en *Gesammelte Schriften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1997, t. V. pág. 307). Véase también J. van der Meulen, «Begriff und Realität», en H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Heidelberger Hegel-tage 1962 (= Hegel-Studien, Beiheft 1)*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1984², págs. 131-139 y P.-J. Labarrière, «L'idéalisme absolu de Hegel: de la logique comme métaphysique», en *Hegeliana*, pág. 203.

[377](#) B. Bourgeois, «La spéculation hégélienne», en *Études hégéliennes. Raison et décision*, París, PUF, 1992, pág. 99.

[378](#) Ídem, pág. 101.

[379](#) J. Hyppolite, *Logique et experience*, ed. cit., págs. 131-132.

[380](#) Esta es la postura defendida, por ejemplo, por Hans Küng, quien polemiza con los teólogos de la muerte de dios (Thomas J. J. Altizer, W. Hamilton, G. Vahanian, *et cetera*), los cuales se inspiran precisamente en Hegel. Según Küng, «Hegel no predica un “evangelio del ateísmo cristiano”, sino más bien, podría decirse, una “supresión cristiana del ateísmo”, no predica “un ateísta creer en dios”, sino “una fe post-ateísta en dios”. Precisamente porque se trata de la muerte de dios, del viernes santo se sigue la resurrección. Precisamente porque se trata del viernes santo de dios mismo, el dolor infinito ha de ser entendido “como momento y solo como momento de la idea suprema” (I, 346). Por tratarse del absoluto mismo, él “puede y tiene que resucitar” del abismo de la nada, superándose en cierto modo a sí mismo, como “la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, abarcándolo a la vez todo y con la más gozosa libertad de su forma” (I, 346). Así queda superada y transformada la privación atea de dios que sufre el mundo: desde el abandono de dios que experimente Jesús, o que experimente dios mismo», H. Küng, *La encarnación de dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Herder, 1974, pág. 236. Las citas de Küng están tomadas del tomo primero de la *Kritische Gesamtausgabe* de Hegel, ed. de Lasson-Hoffmeister.

[381](#) J. Derrida, *Glas*, París, Galilée, 1974, pág. 14.

[382](#) *GW IX*, pág. 27. Véase sobre este texto G. Bataille, «Hegel, la mort et le sacrifice», en G. Bataille, *Oeuvres complètes*, ed. cit., t. XII, págs. 326-345.

[383](#) Como escribe Manuel Jiménez Redondo, en Hegel «la razón es un no-ser del absoluto y un no-absoluto que es un absoluto, un no-ser de lo absoluto, en el que lo absoluto consiste», M. Jiménez Redondo, «Palabra, tiempo y concepto en el pensamiento de Hegel», en I. Falgueras, J. A. García y J. J. Padiá (eds.), *Yo y tiempo. La antropología filosófica de G. W. F. Hegel, vol. II. La temporalidad humana, (= Contrastes, suplemento 15)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2010, pág. 132.

[384](#) J.-L. Nancy, ob. cit., pág. 16. Véase también pág. 34.

Bibliografía

Ediciones de la obra de Hegel

- Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, ed. crítica de la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften en colaboración con la Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hamburgo, Felix Meiner, 1968 y sigs.
— *Werke*, ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Fráncfort, Suhrkamp, 1986.
— *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 3 vols., ed. de Ricardo Ferrara, Madrid, Alianza Ed., 1987.

Estudios sobre Hegel

- Adorno, Th. W., *Drei Studien zu Hegel*, en *Gesammelte Schriften*, V, Fráncfort, Suhrkamp, 1997.
Althusser, L., «Du contenu dans la pensée de G. W. F. Hegel», en *Écrits philosophiques et politiques*, I, París, Stock/IMEC, 1994, págs. 59-246.
Bataille, G., «Hegel, la mort et le sacrifice», en *Oeuvres Complètes XII, (Articles II, 1950-1961)*, París, Gallimard, 1988, págs. 326-345.
— «Hegel, l'homme et l'histoire», en *Oeuvres Complètes XII (Articles II, 1950-1961)*, París, Gallimard, 1988, págs. 349-369.
— *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena Libros, 2005.
Beaufret, J., «Hegel et la proposition spéculative», en *Dialogue avec Heidegger*, II, París, Minuit, 1973, págs. 110-142.
Belaval, Y., «La doctrine de l'essence chez Hegel et chez Leibniz», en *Etudes leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, París, Gallimard, 1976, págs. 264-378.
Birault, H., «L'onto-theo-logique hegelienne et la dialectique», en *Tijdschrift voor Philosophie*, núm. 4 (1958), págs. 646-723.
Bloch, E., *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, en *Werkausgabe*, VIII, Fráncfort, Suhrkamp, 1985.
Bourgeois, B., *Etudes hégéliennes. Raison et décision*, París, PUF, 1992.
Derrida, J., *Glas*, París, Galilée, 1974.
Doz, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, París, Vrin, 1987.
Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Tres Cantos, Akal, 1998.
Düsing, K., «Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik», en D. Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, págs. 15-38.
Ezquerro, J., «La posición como exposición. Una aproximación a la *Darstellung* hegeliana», en *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, vol. 54, núm. 208 (1998), págs. 153-161.
— «El espejo de Dioniso (acerca del "idealismo" hegeliano)», *Youkali. Revista Crítica de las Artes y el Pensamiento*, núm. 3 (2007), págs. 37-46.
— «La voluntad libre en Hegel», en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XV (2010), págs. 147-166.
— «El ateísmo hegeliano», en *Lógos. Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 44 (2011), págs. 121-135.
— «Hegel, la herida», *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, vol. XXI-N.º 1 (2016), págs. 79-93.
Fabo Lanuza, J., *Reflexión o diferencia: un estudio sobre la cuestión «Hegel y el problema de la metafísica»*, tesis doctoral inédita, Univ. Complutense de Madrid, 2017.
Findlay, J. N., *Reexamen de Hegel*, Barcelona, Grijalbo, 1969.
Gandillac, M. de, «Hegel et le néoplatonisme», en J. D'Hondt (ed.), *Hegel et la pensée grecque*, París, PUF, 1974, págs. 121-131.
Heidegger, M., «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, págs. 31-67.
— *Hegels Phänomenologie des Geistes*, en *Gesamtausgabe*, XXXII, Fráncfort, V. Klostermann, 1988.
Henrich, D., «Hegels Logik der Reflexion. Neue Fassung», en D. Henrich (ed.), *Die Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion* (Hegel-Tage Chantilly, 1971), Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1978 (= *Hegel-Studien*, Beiheft 18), págs. 203-324.
Hyppolite, J., *Logique et existence*, París, PUF, 1952.
— *Figures de la pensée philosophique*, I, París, PUF, 1971.
Jarczyk, G., *Système et Liberté dans la logique de Hegel*, París, Aubier-Montaigne, 1980.

- *La réflexion spéculative. Le retour et la perte dans la pensée de Hegel*, París, Kimé, 2004.
- Jarczyk, G. y Labarrière, P.-J., *Hegeliana*, París, PUF, 1986.
- «Le statut logique de l'altérité chez Hegel», en *Philosophie*, núm. 13, 1986, págs. 68-81.
- Jiménez Redondo, M., «Palabra, tiempo y concepto en el pensamiento de Hegel», en I. Falgueras, J. A. García y J. J. Padial (eds.), *Yo y tiempo. La antropología filosófica de G. W. F. Hegel, vol. II. La temporalidad humana, (= Contrastes, suplemento 15)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2010, págs. 129-152.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947.
- Koninck, Th. de y Planty-Bonjour, G. (eds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, París, PUF, 1991.
- Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Herder, 1974.
- Labarrière, P.-J., «Die hegelsche "Wissenschaft der Logik" in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung», en D. Henrich (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, págs. 94-106.
- Lamblin, R., *Une interpretation athée de l'idéalisme hegelien. Raison absolue théologique ou raison absolue philosophique finie*, París, l'Harmattan, 1998.
- Lecrivain, A. et al., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel*, 3 vols., París, Aubier-Montaigne, 1981-1987.
- Léonard, A., *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, París/Louvaine, Vrin/Editions de L'institut Supérieur de Philosophie, 1974.
- Longuenesse, B., *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, París, Vrin, 1981.
- Malabou, C., *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, París, Vrin, 1996.
- Marcuse, H., *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- Martínez Marzoa, F., *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Visor, 1995.
- Meulen, J. van der, «Begriff und Realität», en H.-G. Gadamer (Hrsg.), *Heidelberger Hegel-tage 1962. Vorträge und Dokumente (= Hegel-Studien, Beiheft 1)*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1964, págs. 131-139.
- Nancy, J.-L., *Hegel. L'inquiétude du négatif*, París, Hachette, 1997.
- Ortega y Gasset, J., *Hegel. Notas de trabajo*, Madrid, Abada, 2007.
- Rademaker, H., *Hegels «objektive Logik». Eine Einführung*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1969.
- Souche-Dagues, D., *Le cercle hégélien*, París, P.U.F., 1986.
- Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der hegelschen Logik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1980.
- Verra, V., *Su Hegel*, Bolonia, Il Mulino, 2007.
- Vieillard-Baron, J. L., *Le temps. Platon, Hegel, Heidegger*, París, Vrin, 1978.
- Vitiello, V., «La reflexión entre comienzo y juicio», *ER. Revista de Filosofía*, núm. 6 (1988), págs. 97-119.
- Volkman-Schluck, K.-H., *Hegel. Die Vollendung der abendländischen Metaphysik*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998.
- Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Tres Cantos, Akal, 2015.

Otras obras

- Adorno, Th. W., *Philosophische Terminologie*, I y II, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 1973-1974.
- *La crítica de la razón pura de Kant*, Buenos Aires, Ed. Las cuarenta, 2015.
- Agamben, G., *El tiempo que resta*, Madrid, Trotta, 2006.
- Altizer, Th. J. J., *The Gospel of Christian Atheism*, Londres, Collins, 1967.
- Althusser, L., «Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre», en *Écrits philosophiques et politiques I*, París, STOCK/IMEC, 1994, págs. 553-594.
- Aragay Tusell, N., *Origen y decadencia del Lógos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Barcelona, Anthropos, 1993.
- Aubenque, P., *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1981.
- Baltrušaitis, J., *El espejo*, Madrid, Miraguano / Polifemo, 1988.
- Bataille, G., *La Somme Athéologique (L'expérience intérieure, Le coupable, Sur Nietzsche)*, en *Oeuvres Complètes*, V-VI, París, Gallimard, 1973.
- *Conférences 1951-1953*, en *Oeuvres Complètes*, VIII, París, Gallimard, 1976.
- *Choix de lettres 1917-1962*, París, Gallimard, 1997.
- Blanchot, M., *L'entretien infini*, París, Gallimard, 1969.

- Bloch, E., *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid, Taurus, 1983.
- G. Böhme, «Kant: Zahl als transzendente Zeitbestimmung», en *Zeit und Zahl. Studien zur Zeittheorie bei Platon, Aristoteles, Leibniz und Kant*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1974.
- Bomhoeffter, D., *Resistencia y sumisión. Cartas y apuntes desde el cautiverio*, Salamanca, Sígueme, 2008.
- Borges, J. L., *Obras completas*, Buenos Aires, Emecé, 1989.
- Boutang, P. y Steiner, G., *Diálogos. Sobre el mito de Antígona y el sacrificio de Abraham*, Barcelona, Destino, 1994.
- Büchner, G., *Sämtliche Werke*, ed. H. Poschmann, Fráncfort del Meno, Deutscher Klassiker Verlag, 1992.
- Buber, M., *Yo y tú*, Madrid, Caparrós, 1998.
- Celan, P., *Die Niemandrose*, Fráncfort, Fischer, 1963.
- *Obras completas*, Madrid, Trotta, 1999.
- y Sachs, N., *Correspondencia*, Madrid, Trotta, 2007.
- Colli, G., *La sapienza greca*, I, Milán, Adelphi, 1977.
- *El nacimiento de la filosofía*, trad. de C. Manzano, Barcelona, Tusquets, 1980.
- *La ragione errabonda. Cuaderni postumi*, Milán, Adelphi, 1982.
- Deleuze, G., «La filosofía crítica de Kant (doctrina de las facultades)», en *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Labor, 1974, págs. 105-198.
- *Foucault*, París, Minuit, 1986.
- «L'immanence, une vie...», en *Philosophie*, núm. 47 (1995), págs. 3-7.
- Derrida, J., «De la economía restringida a la economía general. Un hegelianismo sin reserva», en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, págs. 344-382.
- *Adiós a Emmanuel Lévinas*, Madrid, Trotta, 1998.
- Detienne, M., *Dioniso a cielo abierto*, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Diels, H. y Kranz, W. (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zúrich, Weidmann, 2004.
- Dostoyevski, F. M., *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1946.
- Ezquerro, J., «El círculo y el abismo (a propósito de *Ser y tiempo* de Heidegger)», en *Estudios Filosóficos*, núm. 122 (1994), págs. 49-61.
- «Pliegue o reflexión. Las dos muertes del sujeto», en J. Henar y A. Martínez (eds.), *La posmodernidad ante el espejo*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012, págs. 75-98.
- «Dos ateísmos mesiánicos», en J. M. Aragüés y J. L. López de Lizaga (coords.), *Perspectivas. Una aproximación al pensamiento ético y político contemporáneo*, Zaragoza, Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2012, págs. 131-145.
- Felstiner, J., *Paul Celan: Poeta, superviviente, judío*, Madrid, Trotta, 2002.
- Feuerbach, L., *Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, IX, Berlín, Akademie Verlag, 1982, págs. 243-263.
- Foucault, M., *Les mots et les choses*, París, Gallimard, 1966.
- *Oeuvres*, París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 2015.
- «Nietzsche, Freud, Marx», en AA. VV., *Nietzsche* (VII.º Colloque de Royaumont, julio de 1964), París, Minuit, 1967, págs. 183-192.
- Freud, S., *On metapsychology: The theory of psychoanalysis*, trad. de A. Richards, Londres, Penguin Books, 1991.
- Guthrie, W. K. C., *Orfeo y la religión griega*, Madrid, Siruela, 2003.
- Hamilton, W., «La muerte de Dios y el ateísmo en el pensamiento religioso americano», en F. Jeanson *et al.*, *Ateísmo*, Madrid, Taurus, 1969, págs. 79-104.
- Heidegger, M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, en *Gesamtausgabe*, XXI, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1976.
- «Kants These über das Sein», en *Wegmarken*, en *Gesamtausgabe*, V, Fráncfort del Meno, Klostermann, 1976.
- *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986.
- *Kant und das problem der Metaphysik*, en *Gesamtausgabe* III, Fráncfort, V, Klostermann, 1991.
- *Vorträge und Aufsätze*, Stuttgart, Neske, 1954.
- Hölderlin, F., «Urteil und sein», en F. Hölderlin, *Werke und Briefe*, II, ed. de F. Beisner y J. Schmidt, Fráncfort del Meno, Insel, 1969.
- Husserl, E., *Logische Untersuchungen*, en E. Husserl, *Gesammelte Werke (Husserliana)*, XIX, The Hague, Martinus Nijhoff, 1984.
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, en *Gesammelte Werke (Husserliana)*, III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.

- Kafka, F., *Die Acht Oktavhefte*, en *Hochzeitsvorbereitungen auf dem Lande und andere Prosa aus dem Nachlass*, ed. de M. Brod, Fráncfort del Meno, Fischer, 1998.
- Kant, I., *Werkausgabe*, ed. de W. Weischedel, Fráncfort, Suhrkamp, 1968.
- Klocker, D. E., *Fundamento y abismo. En torno a la cuestión del fundamento en el círculo de «Ser y tiempo» de Martin Heidegger*, Buenos Aires, Biblos, 2013.
- Lacan, J., *La familia*, Barcelona, Editorial Argonauta, 1978.
- «El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica», en *Escritos*, I, México, Siglo XXI Editores, 1984, págs. 86-93.
- *Los complejos familiares en la formación del individuo*, en *Obras escogidas*, II, Barcelona, RBA, 2006.
- Leibniz, G. W., *Discours de métaphysique suivi de Monadologie et autres textes*, ed. de Michel Fichan, París, Gallimard, 2004.
- Lévinas, E., *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme, 1987.
- «Diacronía y representación», en *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-textos, 1993.
- *Dios, la muerte y el tiempo*, Madrid, Cátedra, 1994.
- *De Dios que viene a la Idea*, Madrid, Caparrós, 1995.
- Martínez, F. J., «El pliegue como categoría ontológica en el pensamiento de G. Deleuze», en J. M. Aragüés (coord.), *Gilles Deleuze. Un pensamiento nómada*, Zaragoza, Mira Eds., 1997.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral*, en *Kritische Studienausgabe*, V, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1967-1977.
- *La genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Ed., 1997.
- *Die Fröhliche Wissenschaft*, en *Kritische Studienausgabe*, III, ed. G. Colli y M. Montinari, Berlín/Nueva York, de Gruyter, 1967-1977.
- Otto, W. F., *Dioniso. Mito y culto*, Madrid, Siruela, 1997.
- Peñalver Gómez, P., «Empirismo, revelación, secreto. La filosofía no-religiosa de Lévinas», en M. Beltrán, J. M. Mardones y R. Mate (eds.), *Judaísmo y límites de la Modernidad*, Barcelona, Riopiedras, 1998, págs. 123-134
- Platon, *Timeo*, trad. F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.
- Platonis, *Opera*, IV, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford Classical Texts, 1902.
- Queneau, R., «Premières confrontations avec Hegel», en *Critique*, núms. 195-196 (1963), págs. 694-700.
- Reale, G., *Por una nueva interpretación de Platón*, Barcelona, Herder, 2003.
- *Eros, demonio mediador*, Barcelona, Herder, 2004.
- Sartre, J.-P., *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*, ed. de Vincent de Coorebyter, París, Librairie Philosophique J. Vrin, 2003.
- Scholem, G., «Para comprender la idea mesiánica en el judaísmo», en *Conceptos básicos del judaísmo*, Madrid, Trotta, 1998.
- Spinoza, B. de, *Opera*, ed. de C. Gebhardt, Heidelberg, C. Winters, 1925.
- Surya, M., *Georges Bataille, la mort à l'oeuvre*, París, Gallimard, 1992.
- Tagliapietra, A., *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Milán, Feltrinelli, 1991.
- Vitiello, V., *La palabra hendida*, Barcelona, Ediciones del serbal, 1990.
- *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, Madrid, Trotta, 1999.
- Weil, S., *La gravedad y la gracia*, Madrid, Trotta, 1994.
- Zubiri, X., *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962.
- *Los problemas fundamentales de la metafísica occidental*, Madrid, Alianza Ed., 1995.

Índice

Abreviaturas	8
Introducción	9
Herida	11
Reflexión	11
La muerte del dios	12
HERIDA	14
Capítulo 1	15
Hegel, la herida	15
1.1. Herida	15
1.2. «El más bello de los vínculos»	18
1.3. Posición	20
1.3.1. Posición y silogismo (Aristóteles)	21
1.3.2. Posición y ser (Kant)	23
1.4. Todo es herida y el todo todas sus heridas	26
REFLEXIÓN	32
Capítulo 2	33
Pliegue o reflexión	33
2.1. Piel interior	33
2.2. Un pliegue de la mar	33
2.3. «Todo está afuera, hasta nosotros mismos»	35
2.4. «Entre» el ente y su ser: el pliegue heideggeriano	37
2.5. La anfibolia trascendental: ¿pliegue o reflexión?	38
2.6. La lógica hegeliana de la reflexión	40
2.7. Lo interior y lo exterior	41
2.8. Dos cadáveres exquisitos	43
Capítulo 3	48
El espejo de Dioniso	48
3.1. El espejo que soy me deshabita	48
3.2. El movimiento de la nada a la nada	49
3.3. Un abismo que funda	52
3.4. El dios que se mira en el espejo	56

LA MUERTE DEL DIOS	61
Capítulo 4	62
Dos ateísmos mesiánicos	62
4.1. Entre	62
4.2. La llegada del escorpión	62
4.3. «Lemá sabakhthaní»	63
4.4. Más allá del tiempo	64
4.5. «Niemand»	65
4.6. Adiós a dios	67
4.7. Un divino suicida	68
4.8. La Gran Carcajada	70
Capítulo 5	75
La ateología hegeliana	75
5.1. El dios es la absoluta contradicción en sí misma	75
5.2. El dios es abismo	77
5.3. El dios muere, es decir, la lógica «funda» la realidad	79
5.4. El dios es la muerte del dios	81
Bibliografía	86