

# EL ESPEJO DE DIONISIO (acerca del “idealismo” hegeliano)

por Jesús Ezquerro Gómez

## El espejo que soy me deshabita

Cuando nos miramos en un espejo éste no sólo nos *devuelve* nuestro aspecto exterior, visible (nuestro *eídos*), sino que en esa devolución también nos saca *afuera*, nos hace *exteriores* a nosotros mismos. Nuestro *eídos* es también nuestro *afuera*. El espejo nos descubre y nos enfrenta a ese *extraño* que somos (de ahí, quizás, lo inquietante de los espejos).

La imagen especular es ambivalente: funda la identidad del yo y, a la vez, la pone en cuestión<sup>1</sup>. Por un lado lo que veo en ella soy yo. “Eres el otro yo de que habla el griego” dice Borges al espejo en un soneto de *El oro de los tigres*<sup>2</sup> (el griego al que alude es tal vez Aristóteles, quien define así al “*philos*”<sup>3</sup>). Pero, por otro, yo soy ese *otro* al que me opone el espejo. Por lo tanto la relación con mi reflejo es tanto *escopofílica* (de reconocimiento) como *escopofóbica* (de extrañamiento, de horror). Mirarse a un espejo no sólo implica descubrirse (reconocerse) *en* el otro sino descubrirse *como* otro (la inversión enantiomórfica del reflejo acentúa la extrañeza del doble al que nos enfrentamos). Yo soy otro (o, como diría Arthur Rimbaud: “*Je est un autre*”<sup>4</sup>). He de enajenarme para encontrarme, para constituir mi mismidad. Pero, correlativamente, el encuentro conmigo me enajena. En la relación especular *yo soy (es) ese y ese es (soy) 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 (es) ese. Soy (es), por lo tanto, el

reflejo de mi reflejo. Como escribe Octavio Paz: “el espejo que soy me deshabita”<sup>5</sup>. En definitiva, no soy sino ese camino de ida y vuelta, laberinto catóptrico en el que me pierdo. No los puntos de partida y llegada, sino el camino (el caminar) mismo.



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)* escribe Lacan<sup>6</sup>, es decir, se construye a partir de esa imagen (*eídos*) ajena, extraña, que ve-

1. Véase J. BONHOMME, “Reflexions multiples. Le miroir et ses usages rituels en Afrique centrale”, *Images re-vues* n° 4 (2007).

2. J.L. BORGES, *Obras completas I*, Emecé, Buenos Aires, 1989, p. 1134.

3. ARISTÓTELES, *EN*, X, 4, 1166a 30.

4. Rimbaud utiliza esta expresión en dos cartas llamadas del “voyant”, ambas escritas en Charleville. Una de ellas dirigida a su maestro Georges Izambard y fechada en mayo de 1871 (probablemente es del 13) y otra con fecha del 15 de mayo del mismo año, enviada a su amigo Paul Demeny.

5. “La caída”, en *Libertad bajo palabra II: Calamidades y milagros*, en O. PAZ, *Poemas (1935-1975)*, Seix Barral, Barcelona, 1981, p. 72.

6. J. LACAN, “El estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica”, en J. LACAN, *Escritos I*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1984, p. 87

mos ante el espejo al final del sexto mes de desarrollo. El yo en su forma primordial es ese otro *imaginario* (ideal), que unifica las partes dispersas de mi cuerpo descuartizado<sup>7</sup>. Esa imagen especular no sólo conforma primordialmente el yo sino que lo aliena también de modo primordial<sup>8</sup>. La identidad alcanzada por la *identificación heteromórfica* (mimética) con la imagen especular es, como escribe Lacan, una “identidad enajenante”<sup>9</sup>. Esa “organización pasional” a la que llamamos “yo” toma su origen, según el psicoanalista francés, de esa “relación erótica en que el individuo humano se fija en una imagen que lo enajena de sí mismo”<sup>10</sup>. *Por eso la enajenación, la locura, expresa la verdad del yo. Decir “soy yo” es de-*



cir “soy (es) otro”. Esta enajenación constitutiva del yo funda además la relación de reconocimiento del otro: si yo soy otro el otro es (soy) yo. La existencia

del semejante (el otro que es yo, *alter ego*) sólo es posible porque el yo es originalmente otro<sup>11</sup>.

Aquí se hace patente la influencia que, por mediación de A. Kojève<sup>12</sup>, 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 la *Fenomenología*- es la reflexión desde el ser del mundo sensible y percibido y esencialmente [es] el retorno desde el *ser-otro*.<sup>13</sup>

Este mundo sensible y percibido es *Erscheinung*, aparición, fenómeno, y, como tal, su verdad no está en él sino en la autoconciencia que se reconoce a sí misma en él y de la cual es precisamente *Erscheinung* (imagen especular). Este movimiento por el que la autoconciencia se apropia del mundo negándolo, privándole de subsistencia (dejándolo como mera apariencia de sí) es el *deseo* (*Begierde*). Lo que la autoconciencia *desea* 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 es su vacía imagen, su propia nada. Y eso es justamente el *espíritu* (*Geist*) para Hegel: *movimiento de la nada a la nada*, vértigo aniquilador del reflejo especular.

### 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 *Reflexionslogik* hegeliana<sup>14</sup>. Veamos.

7. Como escribe Lacan, la propioceptividad del niño (en virtud de su prematuridad fisiológica) le “entrega el cuerpo como despedazado” (J. LACAN, *La familia*, Editorial Argonauta, Barcelona, 1978, p. 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 J. LACAN, *Escritos I*, ed. cit., pp. 176-177). La imagen especular tiene, según Lacan, una función *salvadora* de este estado de miseria original.

8. J. LACAN, *La familia*, ed. cit., p. 56.

9. J. LACAN, “El estadio del espejo...”, ed. cit., p. 90.

10. J. LACAN, “La agresividad en psicoanálisis”, J. LACAN, *Escritos I*, ed. cit., p. 106.

11. Véase J. LAPLANCHE & J.-B. PONTALIS, *Diccionario de psicoanálisis*, entrada “Imaginario”, Paidós, Barcelona, 1996, p. 191.

12. Véase: A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947.

13. “...ist das Selbstbewußtsey die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem *Anderssey*”, *Phänomenologie des Geistes* (que citaré en adelante con la abreviatura: *PhG*) B, IV, en G.W.F. HEGEL, *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, Hamburg, 1968 y ss., t. IX, p. 104 (citaré en adelante esta edición crítica de las obras de Hegel con la abreviatura: *GW*, seguida del tomo y página).

14. Sobre esta parte de la *Ciencia de la lógica* véanse, además de los textos de P.-J. Labarriére y G. Jarckzyk dedicados a ella: H. RADEMAKER, *Hegels «objektive Logik». Eine Einführung*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn, 1969; Y. BELAVAL, “La doctrine de l’essence chez Hegel et chez Leibniz”, en *Études leibniziennes. De Leibniz à Hegel*, Gallimard, Paris, 1976; D. HENRICH (ed.), *Die*

La Doctrina de la esencia empieza con la siguiente afirmación: “la verdad del ser es la esencia”<sup>15</sup>. Esta frase indica que en la esencia no sólo no hemos salido del ser sino que por fin hemos entrado adecuadamente en él. La esencia es la culminación, el cumplimiento, la verdad del ser. Sin embargo, esta declaración inaugural revela una *diferencia* entre ambos: si la esencia es *la verdad del ser* entonces es que *no es el ser*. Aquella se opone, por lo tanto, a éste como la verdad a la apariencia. El ser, al estar separado de su



verdad (la esencia) se queda en mera apariencia (*Schein*). El ser es, pues, apariencia. *Das Seyn ist Schein*<sup>16</sup>. La apariencia es lo inesencial, si bien *lo inesencial esencial a la esencia*.

El ser es lo inesencial esencial a la esencia porque lo esencial y lo inesencial se copertenecen: toda apariencia es la apariencia *de* una esencia (*su* esencia); y toda esencia la esencia *de* una apariencia (*su* apariencia). En esta *copertenencia* se encuentra ya esbozado todo el movimiento reflexivo que culminará en la categoría de la *Existenz*<sup>17</sup>. Sin embargo hay que decir desde este momento que para Hegel la esencia no es un *más allá* de la apariencia, sino que es, como escribe P.-J. Labarriére, “el puro movimiento de mediación negativa por el que lo inmediato simplemente dado [es decir, la apariencia] se afirma como inmediato devenido [es decir, la existencia, el ser esencial]”<sup>18</sup>. Veamos en qué consiste y cómo se despliega este movimiento.

Que el ser es lo inesencial esencial a la esencia quiere decir que se conserva en ella como “lo inmediato nulo en y para sí”<sup>19</sup>. La apariencia oculta exactamente en la misma medida que descubre. Por ella lo dado se hurta necesariamente en el don. La nulidad (*Nichtigkeit*) es este carácter constitutivo (esencial) de la apariencia consistente justamente en *no ser* lo que parece. *Es ese no ser*. La apariencia inmediata no es, por lo tanto, simple e igual a sí misma sino *reflejada* (pues toda negación es un *reflejo* de lo negado en ella).

La apariencia, por *no ser* aquello que parece, tiene su ser fuera de sí: en aquello de lo que es mera apariencia, es decir, en la esencia. Por eso dice Hegel que “el ser [la apariencia] es no ser en la esencia”<sup>20</sup>. La apariencia, por consiguiente, es un *no ser que tiene su ser en lo que no es* (la esencia). Dicho de otro modo: es un no ser constitutivamente referido a lo que no es. Es decir, *una negación de una negación*.

*Wissenschaft der Logik und die Logik der Reflexion* (Hegel-Tage Chantilly, 1971), Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1978 (= Hegel-Studien, Beiheft 18); B. LONGENESSE, *Hegel et la critique de la métaphysique. Etude sur la doctrine de l'essence*, Vrin, Paris, 1981; A. LECRIVAIN et al., *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel II*, Aubier-Montaigne, Paris, 1983; V. VITIELLO, “La reflexión entre comienzo y juicio”, *ER. Revista de Filosofía* n° 6 (1988).

15. “Die Wahrheit des Seyns ist das Wesen”, *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 241. Cito la *Wissenschaft der Logik* con la abreviatura *WdL* seguida (entre corchetes) del año de publicación (1812 en el caso de la primera edición de la doctrina del ser, 1813 en el de la doctrina de la esencia, 1816 en el de la doctrina del concepto y 1832 en el de la segunda edición de la doctrina del ser).

16. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 246.

17. 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 *Système et Liberté dans la logique de Hegel*, Aubier-Montaigne, Paris, 1980, pp. 9-10.

18. “L'idéalisme absolu de Hegel: de la logique comme métaphysique”, en P.-J. LABARRIÈRE & G. JARCZYK, *Hegeliana*, PUF, Paris, 1986, p. 200.

19. “Das an und für sich nichtige Unmittelbare”, *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 246.

20. “Das Seyn ist Nichtseyn in dem Wesen”, *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 247. “Llamamos apariencia -escribe Hegel en la *Fenomenología* 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, p. 88. El texto entre corchetes es añadido mío.



Por eso dice Hegel que “es la negatividad que se halla en relación de respectividad sólo consigo” (*ist die sich nur auf sich beziehende Negativität*). Este movimiento *reflexivo* consistente en *el negar que se rechaza a sí mismo (abstossendes Negiren ihrer selbst)*, es para Hegel la esencia<sup>21</sup>.

Recapitulando, el movimiento reflexivo puede formularse así: la *inmediatez*, el ser, en tanto que apariencia, es *negatividad*, no ser, pero ese no ser está referido a lo que no es; es un no ser de un no ser: puro *movimiento* de retorno a sí; *de la nada a la nada (Bewegung von Nichts zu Nichts)*<sup>22</sup>. Como un espejo frente a otro espejo, esencia y apariencia se devuelven una a otra infinitamente su vacío mirar.

Ese *movimiento reflexivo* es a la vez de *identidad* y *diferencia*. *Identidad* del no ser consigo, de la nada con la nada, pero también *diferencia* porque el no ser es no ser *respecto a sí*. Ambos momentos describen *el mismo* círculo; son *el mismo* automovimiento. La negatividad se refiere a sí y en ese referirse a sí se *identifica* y, al mismo tiempo, se *diferencia* de sí misma. Identidad y diferencia, las principales *determinaciones de la reflexión*, remiten cada una de ellas

a la otra como a su verdad. Cada una es el *reflejo* de la otra.

La relación entre la identidad y la diferencia resulta ser *asímismo* de identidad / diferencia: La identidad es identidad de la identidad y la diferencia y la diferencia es diferencia de la identidad y la diferencia. Así cada lado de la relación es él mismo la totalidad de la relación. Como en una *geometría fractal*, hay un total *isomorfismo del todo y la parte*.

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 lado de la oposición “no es él mismo más que no siendo él mismo y siendo él mismo, no es él mismo”<sup>23</sup>. Este contener como lo más propio de sí lo opuesto a sí (como un *espejo*) es la *contradicción (Widerspruch)*.

No es de extrañar que en una concepción dialéctica del mundo, como la hegeliana, tal categoría sea considerada “como lo más profundo y lo más esencial” (*das Tiefere und Wesenhaftere*)<sup>24</sup>. Según el comentario de la *Wissenschaft der Logik* escrito por el equipo dirigido por André Lecrivain, es tal la importancia de esta categoría que hace difícil asignarle un lugar preciso en el desarrollo de la *idea* lógica, pues opera en todos los niveles del mismo. *Uebergehen*, *Setzen* y *Entwicklung* no son, para estos autores, sino modalidades de la *contradicción* en los niveles lógicos del *ser*, la *esencia* y el *concepto*, respectivamente. La *contradicción*, en suma, es la categoría que expresa el movimiento dialéctico que dirige y despliega el auto-desarrollo de la *idea*. El reconocimiento de su omnipresencia en el despliegue lógico es tal vez la razón, conjeturan, de su desaparición, a título de momento específico, en la *Enciclopedia*<sup>25</sup>. El hecho, no obstante, de que tal categoría aparezca en la *Logik* localizada en la *reflexión*, señala, en mi opinión, el carácter central, a la vez que rector, que esta sección tiene para Hegel en relación al resto del sistema.

21. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 248.

22. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 250.

23. *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Vrin/Éditions de L'institut Supérieur de Philosophie, Paris/Louvain, 1974, p.168.

24. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 286.

25. *Introduction à la lecture de la "Science de la logique" de Hegel* II, Aubier-Montaigne, Paris, 1983, pp. 99-101.

## Un abismo que funda

La contradicción no es sino el movimiento de desaparición de la reflexión (no siendo la reflexión sino ese movimiento). Esta desaparición es a la vez un *desfondamiento* y un *ir al fondo*, que ambas cosas significa la expresión utilizada por Hegel: *zu Grunde gehen*. La contradicción por lo tanto *se hunde* y, al mismo tiempo, *se constituye como fondo o fundamento (Grund)*<sup>26</sup>. *Fundamento abisal, fondo sin fondo. ¿Qué fundamenta este abismo? ¿Qué sostiene el hundimiento de la reflexión? La existencia (Existenz)*. Podría decirse que *la inexistencia de la esencia es la que funda la existencia*<sup>27</sup>. La existencia no es una mera *aparición (Schein)* sino que es *aparición,*



*fenómeno (Erscheinung)*<sup>28</sup>. Es decir, no es el simple reflejo inesencial de algo esencial que se oculte, revelándose, detrás o más allá de él, sino que es la manifestación de la esencia sólo en la medida en que *la esencia es esa manifestación*. La esencia en Hegel se agota en su aparecer. Tras éste no se oculta ni esconde nada<sup>29</sup>. La esencia *desaparece* en y con su *aparición*. 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, sólo la mediación desaparecida es al mismo tiempo el fundamento, y sólo por medio de esta negación [ella es] lo igual a sí mismo y lo inmediato.<sup>30</sup>

La *razón o fundamento (Grund)* de la existencia es pues la *sinrazón o abismo (Abgrund)*; y en esa *sinrazón* reside su razón, su sentido. El *sin porqué*, como en la rosa de Angelo Silesio, es justamente su *porqué*<sup>31</sup>. Esta *sinrazón* de la existencia delata el fin de la *interiorización (Erinnerung)* lógica y el retorno de la *exterioridad*. La esencia aquí, en la existencia, ha

26. "Este *hundirse* de la mediación es al mismo tiempo el *fundamento* del que surge lo inmediato" ("Diss zu *Grunde gehen* der Vermittlung, ist zugleich der *Grund*, aus dem das Unmittelbare hervorgeht"), *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 326.

27. Véase G. JARCYK, & P.-J. LABARRIERE, "Le statut logique de l'altérité chez Hegel", *Philosophie* n° 13 (1986), p.76, y G. JARCYK, "La logique de Hegel, principe du système", *Hegelianica*, ed. cit., p.215.

28. Véase *WL*. [1813]: *GW*. XI, pp. 243 y 323.

29. "La esencia por lo tanto no está *detrás* o *más allá* del fenómeno, sino que debido a que la esencia es lo que existe, la existencia es fenómeno" ("Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *Jenseits* der Erscheinung, sondern dadurch, dass das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung"), *Enzyklopädie*. § 131, G.W.F. HEGEL, *Werke* (ed. D.E. Moldenhauer & K. Marcus Michel), Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, t. VIII, pp. 261-262 (citaré en adelante esta edición con la abreviatura *W*. Seguida del tomo y página). Véase también H. MARCUSE, *Ontología de Hegel*, Martínez Roca, Barcelona, 1970, pp. 87-89.

30. "Dieser *Abgrund*, der negative Grund, ist zugleich der *positive* des Hervorgehens des Seyenden, des an sich selbst unmittelbaren Wesens; die Vermittlung ist *wesentliches Moment*. Die Vermittlung durch den Grund hebt sich auf, lässt aber nicht den Grund unten, so dass das aus ihm hervorgehende, ein *gesetztes* wäre, das sein Wesen anderswo nemlich im Grunde hätte, sondern dieser Grund ist als *Abgrund*, die verschwundene Vermittlung; und umgekehrt ist nur die verschwundene Vermittlung zugleich der Grund, und nur durch diese Negation das sich selbst Gleiche und Unmittelbare", *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 326. Véanse también las pp. 321-322 y 317. Los añadidos entre corchetes son míos.

31. La diferencia del fundamento abisal hegeliano con el heideggeriano es patente: mientras que en Hegel el fundamento, abismándose, *funda* la existencia, entendida como aparición, en Heidegger la existencia, entendida como *estar ahí (Dasein)*, es el fundamento abisal. Es decir, en Hegel lo originario es la reflexión, y ésta al desfondarse funda la existencia; en Heidegger, por el contrario, la existencia, el *estar ahí*, arrojado cabe el mundo, es lo único originario, y sólo desde tal fundamento abisal es posible la reflexión, el sentido, el comprender.

salido de sí, es puro *afuera*, está *absolutamente enajenada*<sup>32</sup>.

La esencia, en tanto que fundamento, no funda o pone la existencia quedando ella misma debajo. Nada queda debajo o detrás de la existencia. La esencia es ya sólo esa existencia; *se reduce a ella*. Correlativamente, la existencia no es sólo un ser *inmediato*, sino *puesto*. Es decir, es un ser pero *esencial*.

¿Qué ha sucedido para que la *interiorización* reflexiva resulte absoluta *enajenación*? Pues nada más que el cumplimiento de su propio ciclo reflexivo. Ya hemos visto que éste tiene dos momentos: el de la *identidad* y el de la *diferencia*, cada uno de los cuales es la *totalidad de la reflexión*. El primero de ellos (la *identidad* de identidad y diferencia) es el momento integrador, romántico de la reflexión que Hegel llama



ma “das Absolute”, lo absoluto<sup>33</sup>. Sin embargo con él no está agotado el despliegue reflexivo: se requiere también el momento de la *diferencia* de la identidad y la diferencia. Este lado nocturno, mefistofélico, de la reflexión *disuelve meta-reflexivamente la reflexión*: Puesto que la identidad y la diferencia son reflexivamente *idénticas* (cada una es la totalidad de la reflexión: la identidad / diferencia de identidad y diferencia), la diferencia de la identidad y la diferencia resulta ser *la diferencia metareflexiva 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 sólo es igual a sí misma, sino que, con la misma necesidad, es, en el sentido más estricto y fuerte de la palabra, la negación, el *rechazo* (*Abstossen*) de sí<sup>34</sup>. “La esencia –escribe Hegel– retorna a sí como lo que niega”<sup>35</sup>, es decir, como lo no-reflexivo: la inmediatez, la exterioridad del ser<sup>36</sup>. Esta inmediatez irreflexiva que ha resultado ser la reflexión es lo que Hegel llama *Existenz*.

Pierre-Jean Labarriére ha señalado acertadamente que la *relación de respectividad* 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 (es decir, la *lógica*) y la exterioridad del mismo (es decir, las ciencias reales: la *filosofía de la naturaleza* y la *filosofía del espíritu*)<sup>37</sup>. 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*

32. “La existencia es su [de la esencia] absoluta enajenación” (“Die Existenz ist seine absolute Enttäusserung”), *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 326.

33. Esta concepción de lo absoluto como “la identidad de la identidad y la no identidad” (“die Identität der Identität und der Nichtidentität”) atraviesa como un hilo rojo toda la filosofía hegeliana desde sus inicios (véase *Differenzschrift*, *GW*. IV, p. 64 y *Glauben und Wissen*, *GW*. IV, pp. 326-332) hasta su final (véase *WdL*. [1832]: *GW*. XXI, p. 60).

34. 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 [de la esencia] Sich-Abstoßen von sich selbst” (*GW*. XI, p.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” (*WdL*. [1813]: *GW*. XI, p.262). También en la *Enzyklopädie* define Hegel la identidad esencial con ese verbo: “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 verbo *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” (*WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 252). Más adelante definirá Hegel con el mismo término la última de las determinación de la reflexión, el fundamento (*Grund*): “der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst” (*WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 291).

35. “In sich kehrt das Wesen zurück als negirendes”, *WdL*. [1813]: *GW*. XI, p. 292.

36. *WdL*. [1813]: *GW*. XI, pp. 292 y 319.

37. P.-J. LABARRIÈRE, “Die hegelische Wissenschaft der Logik in und aus sich selbst: Strukturen und reflexive Bewegung”, en D. HENRICH (ed.), *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1986, pp. 102 y ss.

siempre, la estructura “intemporal” que hace que sea lo que es (que *exista*); es decir, su *esencia*<sup>38</sup>. Tal estructura no pertenece a ningún *trasmundo* espectral. Lo lógico no es para Hegel un “más allá” sino que, en el sentido más riguroso, fuerte y brutal de la palabra, es, *existe* aquí y ahora como lo *no-lógico*, inmediato e *inesencial* (el *hiersein* de la novena elegía de Rilke).

El tránsito a la naturaleza no es el de un devenir externo, horizontal, temporal, sino que nombra el movimiento reflexivo por el que la lógica se anula a sí misma. 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<sup>39</sup>.

La lógica se define esencialmente como lo *opuesto* a la realidad (es su *esencia*), pero en esa misma medida se opone a sí misma pues la realidad, en tanto que lo *opuesto* a aquélla, es un momento constitutivo, esencial (*puesto*) suyo. Es decir, al rechazar su opuesto, se rechaza y se niega a sí misma. Aquí radica, precisamente, el impulso lógico (por lo tanto necesario) que anima a la lógica a realizarse. Como escribe Bernard Bourgeois,

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.<sup>40</sup>

El Dios hegeliano (el *lógos*) no puede permanecer *en-simismado*, como el Dios aristotélico; necesariamente ha de salir de sí, encarnarse y morir. La *realidad* (la *naturaleza* y el *espíritu*) es la *superación metareflexiva* de la lógica; es *existencia*. La lógica para Hegel no es la realidad enajenada e hipostasiada, como creyeron Feuerbach y Marx, sino que es *fundamento* en el sentido esencial, reflexivo, que este término tiene en Hegel. Es decir, *lo que funda, abismándose, la existencia*.



Con Hegel el ser es *sujeto* porque es *reflexión*. Pero esa reflexión no es la simple, abstracta, identidad consigo mismo sino esa identidad consistente en el absoluto *rechazo* (*Abstossen*) de sí. El ser, *esencialmente*, es, como hemos visto, “el movimiento de la nada a la nada”, la pura actividad consistente en *la negatividad referida respectivamente a sí misma*. Es decir, es *contradicción*. Por lo tanto, el reconocerse que funda al sujeto es el reconocerse como *lo absolutamente extraño*. Eso es lo que Hegel llama “die Kraft des Geistes”, la fuerza del *espíritu*; a saber: “permanecer igual a sí mismo en su enajenación”<sup>41</sup>. Lo que en términos teológicos podría expresarse así: *Dios es la muerte de Dios*. No que no haya Dios sino que Dios no puede ser sino *un Dios que muere*. Lo originario no es Dios sino *su muerte*. Lo *fundacional* es la *ausencia de fundamento*, el *abismo*. La muerte no es un avatar de Dios; es su *télos*, es decir, su cumplimiento, culminación o perfección. La supuesta *ontoteología* hegeliana resulta ser, finalmente, *ateología*.

Para Hegel la *idea* no tiene un carácter *noético* (no es algo *subjetivo*) ni tampoco es una noción *abstracta, separada* (entendiendo estos adjetivos en el sentido del *choristós* platónico). Es lo *real*. Que la lógica termine y culmine con la idea significa que en la idea deja de ser lógica (ese “reino de sombras” como lo llama

38. Véase G. JARCZYK, “La philosophie dans son concept est ‘La vérité en acte de savoir’”, *Hegelianiana*, ed. cit., pp. 285-293.

39. *Hegelianiana*, ed. cit., p. 25.

40. “Le Dieu de Hegel: Concept et création”, en *Etudes hégéliennes*, P.U.F., Paris, 1992, pp. 343-344.

41. “Die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäußerung sich selbst gleich zu bleiben” *PhG: GW*, IX, p. 431.

Hegel en la introducción a la versión de 1832 de la *Seinslehre*<sup>42</sup>) y se hace *realidad*: espacio, tiempo, materia... “La idea -escribe Hegel- es la unidad del concepto y la realidad”<sup>43</sup>. Es decir, la verdad del concepto es lo otro de sí, *lo no conceptual*. Como escribe Hegel en el § 244 de la *Enzyklopädie* (último de la parte dedicada a la lógica):

[La Idea] en la verdad absoluta de sí misma, se *resuelve* a hacer salir libremente de sí como naturaleza, el momento de su particularidad o del primer determinar y ser-otro, la *idea inmediata* como su reflejo (*Widerschein*).<sup>44</sup>

El “idealismo” hegeliano es anti-idealista: El *eídos* que nos propone se *extraña* a y de sí mismo en su reflejo. *Ese extrañamiento catóptrico es el mundo*.

### 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<sup>45</sup>. Este mito ilustra, a mi juicio, el sentido último de la *ateología* hegeliana.

La noticia más explícita de la interpretación neoplatónica del mito órfico la encontramos en el comentario al *Timeo* platónico de Proclo<sup>46</sup>:

Y antiguamente el espejo ha sido retomado también por los tólogos como aquello que del modo más adecuado es símbolo (*símbolon*)<sup>47</sup> del cumplimiento intelectual de 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 (*eidolon*) alcanzó (*proélthen*) toda la diversidad de la creación.



La misma idea repite Olimiodoro en su comentario al *Fedón* de Platón.

Pues Dioniso cuando puso la imagen (*eidolon*) en el espejo que colocó ante sí, se fraccionó (*emeristhe*) en el todo.<sup>48</sup>

Ese momento “especulativo” del dios es aquel en el que los titanes despedazan y devoran a Dioniso. Como escribe Nonno en sus *Dionisiacas*,

los titanes mataron (*edelésanto*) con infernal cuchillo de sacrificio (*tartaríei machairéi*) [a Dioniso] cuando observaba con curiosidad (*opipeúonta*) la imagen bastarda (*nóthon eídos*) en el espejo reflectante (*antítúpoi katóptrōi*).<sup>49</sup>

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 que consiste la esencia: *Gegenstoss*<sup>50</sup>. *Túpos* es figura, imagen, modelo, pero también huella o señal que deja un

42. *WdL* [1816]: *GW*. XXI, p. 42.

43. “Die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist” *WdL* [1816]: *GW*. XII, p. 175.

44. “In der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*” *W*. VIII, p. 392.

45. Sobre el espejo de Dioniso véase A. TAGLIAPIETRA, *La metafora dello specchio. Lineamenti per una storia simbolica*, Feltrinelli, Milan, 1991, cap. 1: “Dioniso: la maschera e lo specchio”.

46. 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), con la numeración 4 [B40]: *La sapienza greca I*, Adelphi, Milan, 1977 (= Colli), pp. 248/249-250/251; comentario: pp. 416-417. El texto de Proclo se halla en Colli, 4[B40]c, p. 250.

47. Todo *símbolon* es, en cierto modo una relación especular entre contrarios (cf. ARISTÓTELES, EE. 1239b 30 ss.) y todo reflejo especular es *símbolon* de lo reflejado.

48. 67c: Colli 4[B40]b, p. 250.

49. *Dionisiacas* 6, 172-173.

50. Véase *supra* nota 34.

golpe. *Anti-tupos* 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 *antitupos*), duro, inmisericorde la imagen que le lanzamos. Es, por así decir, nuestro *anti-eídos*.

El descuartizamiento del dios por parte de los Titanes en la versión órfica del mito es interpretado por los neoplatónicos como la generación de la pluralidad cósmica a partir de la autocontemplación de la divinidad<sup>51</sup>. La *identidad* reflexiva del dios crea la *diferencia* que es este mundo. Lo *mismo* produce, reflexivamente, lo radicalmente *otro*. La *reflexión* deviene *difracción*.

G. Colli interpreta así los textos que acabamos de citar:

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 (...) Sólo Dioniso existe: nosotros y nuestro mundo somos su semblanza mendaz<sup>52</sup>, lo que ve poniéndose ante el espejo<sup>53</sup>.

Esta interpretación, sin embargo, olvida algo esencial: que Dioniso *es un Dios que muere*. Si es cierto que sólo Dioniso existe es sólo en tanto que desgarrado, troceado, despedazado; es decir, *en tanto que mundo*<sup>54</sup>. El universo no es un simple reflejo sino que es el *abismamiento reflexivo* del dios, su delirio o enajenación báquica, *sacrificial*. Lo reflejado en el

espejo (el mundo) no es distinto del Dios que se contempla en él. Como escribe Andrea Tagliapietra:

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<sup>55</sup>.

El sacrificio de Dios hace posible el mundo. Esto es lo que aproxima a Dioniso y al Dios (el Cristo) hegeliano. Hegel también entiende en un sentido *sacrificial* la enajenación del espíritu en y como naturaleza:

El saber no se conoce solamente a sí, sino también lo negativo de sí mismo o su límite. Saber su límite quiere decir saber sacrificarse. Este sacrificio es la enajenación en la que el espíritu expone su devenir al espíritu en la forma del *libre acontecer contingente*.<sup>56</sup>



51. Tanto el verbo *merizo* [fraccionar, dividir] usado por Olimpiodoro, como el adjetivo *meristós* del texto de Proclo sugieren las porciones (*merides*) del troceado Dioniso comidas por los Titanes. Según los órficos Zeus, como castigo, fulmina a los Titanes con un rayo. De sus restos calcinados surge la raza de los hombres. Por lo tanto, en todos nosotros hay partículas del dios. Véase: W.K.C. GUTHRIE, *Orfeo y la religión griega*, Siruela, Madrid, 2003, p. 134.

52. *Mendace*, mendaz, es la traducción de Colli del adjetivo *nóthon* que nosotros hemos vertido como bastarda.

53. Colli, pp. 42-43. Véase también del mismo autor: *El nacimiento de la filosofía* (Trad. de C. Manzano), Tusquets, Barcelona, 1980, pp. 28-9 y *La ragione errabonda*. Cuaderni postumi, Adelphi, Milan, 1982, pp. 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 Logos. Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, Barcelona, 1993, 137-138, 194 y 226-227.

54. Véase A. TAGLIAPIETRA, ob.cit., pp. 23-24.

55. A. TAGLIAPIETRA, ob.cit., p.26.

56. "Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das negative seiner selbst, oder seine Gränze. Seine Gränze wissen heißt sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäusserung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freyen zufälligen Geschehens* darstellt" PhG: GW. IX, p. 433.

Este sacrificio es la *muerte de Dios*.

El misterio órfico nos muestra las íntimas grandeza y miseria de la divinidad. Por decirlo con las palabras del Herault imaginado por Georg Büchner en su drama *La muerte de Dantón*, “para que Dios sea todo, tiene que ser también su propio contrario”<sup>57</sup>. Sin esa asunción de su alteridad le está negada la plenitud, la divinidad. Contemplándose como lo otro de sí el Dios se escinde, se diferencia, se contradice. El mito expresa este extrañamiento mediante la circunstancia de que Dioniso no se reconoce a sí mismo (ve a *otro*) al mirarse en el espejo, a causa de la máscara de yeso con la que han embadurnado su cara los Titanes<sup>58</sup>. Gracias a la máscara (y toda epifanía en él es una máscara<sup>59</sup>) el dios extranjero por excelencia deviene 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<sup>60</sup>, inseparable de su reflexión, esa vida no es sino la ejecución de su propia muerte.

El Dios hegeliano es un niño (*puer aeternus*: Dioniso<sup>61</sup>) que juega viendo su imagen reflejada en un espejo. En el juego especulativo se desdobra, se enajena, se despedaza. El hechizo ensimismado de la divinidad se rompe. De ese mortal “juego místico”<sup>62</sup> del dios consigo mismo surge el tiempo y la historia.



57. G. BÜCHNER, *Dantons Tod* III,1: *Sämtliche Werke* (ed. H. Poschmann), Deutscher Klassiker Verlag, Frankfurt a. M., 1992, t. I, p. 58.

58. Véase A. TAGLIAPIETRA, ob.cit., pp. 27-28.

59. Véase M. DETIENNE, *Dioniso a cielo abierto*, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 30-1, y W.F. OTTO, *Dioniso. Mito y culto*, cap. 6, Siruela, Madrid, 1997, pp. 67-71.

60. “L’onto-theo-logique hegelienne et la dialectique”, *Tijdschrift voor Philosophie* n° 4 (1958), p. 669.

61. OVIDIO, *Metamorphoseon* IV, 18.

62. Tomo esta expresión de J.N. Findlay, quien la aplica al Espíritu. Véase su *Reexamen de Hegel*, Grijalbo, Barcelona, 1969, p. 32. Cfr. 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 de Dios (*PhG.*: *GW*. IX, p. 18), juego que involucra en sí, como afirma a continuación nuestro filósofo, “la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo” (“der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen”) (Id. 30-2), es decir, la muerte de Dios. “El juego del amor -escribe H. Birault (art. cit., p. 669) refiriéndose a este texto- no puede satisfacerse 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”.