

DIALOGO Y DIALECTICA

CONSIDERACIONES EN TORNO AL PROBLEMA
DE LA ALTERIDAD EN G. W. F. HEGEL

JAVIER HERNÁNDEZ-PACHECO

No parece arriesgado decir que el conocimiento constituye una cierta relación. Por lo demás, esta afirmación habría que tomarla en su mayor generalidad: el conocimiento es el acto propio del verbo «conocer», que en castellano es un verbo transitivo y supone, por tanto, un complemento directo. Mediante el conocimiento el sujeto se refiere al complemento de la acción u objeto. La estructura del conocer supone, pues, una referencia o relación que se apoya en un sujeto y se dirige a un objeto.

Decimos que *se dirige*. Efectivamente parece que el acto que nombra el verbo «conocer» connota una tensión direccional, y no como algo añadido, sino como momento esencial de la referencia o relación cognoscitiva misma. A esta tensión o cualidad relacional se la ha denominado desde antiguo intencionalidad¹.

No parecía difícil constatar a lo largo de la historia de la filosofía un «consenso» gnoseológico acerca de los puntos que se acaban de definir. Entender el conocimiento como una relación intencional cuyos polos —sin ulteriores determinaciones— denominamos sujeto y objeto, parece ser una base de partida para ulteriores discusiones.

Se podría objetar, sin embargo, que se trata aquí de una base mínima, que en nada condiciona la solución a los problemas que

1. Cfr. STO. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 13, a. 3.

tiene planteados la gnoseología; pues estos problemas surgen presuponiendo el carácter intencional del conocimiento, y no se discute *que* este conocimiento sea intencional, sino *cómo* lo sea. Aquí parece acabarse el consenso gnoseológico. Luego los problemas fundamentales quedarían abiertos, aun admitiéndose el carácter relativo del conocimiento.

Me parece, sin embargo, que esto no es así. Y no lo es sobre todo respecto del problema fundamental que, a mi entender, se plantea precisamente a resultas de la citada relatividad. Este problema se enuncia así: El conocimiento es un acto intencional en el que un sujeto se refiere y se relaciona con un objeto. Que el conocimiento sea una relación supone que el sujeto se refiere al objeto como a algo «otro» que a sí mismo. Se dirá que esto lo puede admitir cualquiera; pues hasta aquí llega el consenso. Sin embargo, la cuestión es más profunda: ¿es eso «otro» algo que está más allá de y es trascendente a la relación cognoscitiva misma, o es lo «otro» más bien «mero» término de esa relación, en el sentido de estar constituido por ella? Obsérvese que en el segundo caso se trataría de una relativa alteridad capaz de ser superada («aufgehoben») en una identidad superior. Esta es la tesis idealista. La tesis que se defiende aquí como alternativa dice así: Si el conocimiento es una relación, lo «otro» a lo que el sujeto se refiere, el objeto, es insuperablemente («unaufhebbar») otro, es decir, trascendente a la relación misma. Y esta tesis no depende de *cómo* el conocimiento es relación, sino del hecho mismo de *que* lo sea. En este sentido, este trabajo se propone explicar además cómo la tesis idealista no es un *modo distinto* de entender la relación cognoscitiva, sino un *malentendido* de esta relación. Es decir, se pretende aquí criticar la tesis idealista desde los presupuestos que ella misma admite.

Se puede también objetar que se ha definido el punto de partida (la relación sujeto-objeto como intencionalidad) de tal modo que es irreconocible en él el conocimiento; pues de la misma manera todo verbo transitivo —comer, amar, construir, etc.— constituye en su acción una relación entre el sujeto de la acción y el complemento (objeto) directo, que bien podríamos llamar intencional. Pues bien, se admite el contenido de la objeción, sin conceder sin embargo que sea tal. Interesa sacar conclusiones del carácter de relación hacia lo «otro» propio del conocimiento, carácter sin embargo que no es exclusivo suyo, sino común a muchas otras relaciones. Pero de

este carácter parece legítimo sacar conclusiones en orden precisamente a «caracterizar» el conocimiento «qua» relación. Espero poder mostrar que esta caracterización, digamos, original incluye la solución al problema planteado de la inmanencia o trascendencia de lo «otro». Tanto es así que, puesto que el problema se refiere al carácter de relación propio del conocimiento, y no a lo específico de este conocimiento frente a otras relaciones, bien podemos utilizar otros modos de relación, en los que esta propiedad se muestre con una claridad mayor, y ello en orden a una mejor comprensión de la relación cognoscitiva misma. Así vamos a tratar el problema planteado (el de la inmanencia o trascendencia de lo «otro» respecto de la relación) al hilo de una comparación o paralelismo entre conocimiento y diálogo. Este diálogo ofrece un modelo donde el Tú en su presencia bien puede ser paradigma del estatuto de lo «otro» «qua» término de la relación que nos interesa precisar en este trabajo.

* * *

Mas antes de pasar a considerar el diálogo en sí mismo, parece conveniente plantearse algunas cuestiones de carácter histórico. Pues caracterizando el conocimiento como relación intencional, nos situamos en las proximidades de conocidas posiciones doctrinales con las que habrá que entrar en discusión.

Así es el caso de la fenomenología: Los actos cognoscitivos —afirma HUSSERL— en los que se presenta un objeto, tienen la propiedad esencial de estar dirigidos a este objeto en cuestión; tienen pues el carácter de la intencionalidad. Toda conciencia resulta, por tanto, ser «conciencia de»², se da en ella algo otro presente como objeto.

Ahora bien, ¿cómo entiende HUSSERL eso otro? Para él el objeto no puede estar más allá de la intención en que está dado³. Si

2. Cfr. E. HUSSERL, *Ideen zur, einen reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* (en lo sucesivo se abreviará *Ideen*), I, Husserliana, tomo III, pp. 30-32, 79.

3. Cfr. E. HUSSERL, *Die Idee der Phänomenologie*, Husserliana, tomo II, pp. 27-32, 34.

así fuese, la conciencia intencional no alcanzaría su objeto, y no podría en consecuencia ser «conciencia de»⁴. Luego la definición de esta conciencia como «conciencia de», como conciencia objetiva, impone simétricamente la correlativa definición de objeto como «término de» esta conciencia. Conciencia y objeto se incluyen mutuamente «a priori»⁵ en su respectiva definición⁶. Como veremos, a fin de evitar aquí una petición de principio, se hace necesario recurrir a un «tertium quid» —el «a priori»— del cual sujeto y objeto resultan momentos dependientes.

Alcanzar este «a priori» entre sujeto y objeto parece ser la pretensión de la reducción fenomenológica. Mediante ella el objeto es

4. Esta concepción, que supone el objeto cognoscitivo como real y trascendente respecto a la vivencia psíquica, es criticada por Husserl, ya que heterogeneidad entre vivencia y objeto impide dar una explicación al «factum» de la «conformidad» entre ambos, que es la base de todo saber verdadero. Cfr. *Die Idee der Phänomenologie*, pp. 20, 1 ss.:

«En todas sus formas el conocimiento es una vivencia psíquica: conocimiento del sujeto cognoscente. Frente a él están los objetos conocidos. ¿Cómo puede entonces estar cierto el conocimiento de su conformidad (Übereinstimmung) con el objeto conocido? ¿Cómo puede este conocimiento ir más allá de sí mismo y encontrar (treffen) sus objetos con certeza (zuverlässig)? La evidente (selbstverständliche) dación de los objetos del conocimiento —evidente para el pensar natural— se convierte en un enigma». (La citas son todas traducciones mías de los textos originales a que se hace referencia).

5. Cfr. *Ideen*, I, pp. 80, 4-17:

«En la medida en que (las vivencias intencionales) son conciencia de algo, se dice que están 'intencionalmente referidas' (intencional bezogen auf) a este algo. Hay que considerar que aquí no se trata de la relación entre un hecho psicológico —llamado vivencia— y una existencia real distinta —llamada objeto—, o de una intersección psico-física y, de un modo u otro, real que tuviese lugar entre uno y otra. Se trata aquí y en general más bien de vivencias puramente fenomenológicas, o de sus esencias, y de aquello que esta incluido 'a priori' en sus esencias con incondicionada necesidad».

6. Puesto que ambos se definen a partir de la vivencia que incluye a los dos. Cfr. *Ideen* I, p. 31, 24-28:

«Si una vivencia intencional está actualmente realizada (vollzogen), es decir, si se da en la forma del 'cogito', entonces el sujeto (el 'yo') se 'dirige' en ella al objeto intencional. Pertenece al 'cogito' mismo como inmanente a él una 'mirada hacia' (Blick auf) el objeto, que procede por otra parte del Yo, el cual por tanto no puede faltar nunca».

reducido, referido a, recogido en su fundamento, en aquello que lo hace objeto, a saber: la intención en la que está presente⁷.

Parece claro que esta reducción no conduce propiamente a una subjetividad que en tanto que conciencia ya consiste ella misma en su referencia al objeto⁸. Antes bien, siguiendo esta referencia, la subjetividad ha de ser igualmente reducida⁹; y alcanza su fundamento en la intención en la que consiste¹⁰.

Disculpándome de precisiones filológicas y análisis textuales que desbordarían el marco de este trabajo, creo poder decir que aquello a lo que sujeto y objeto han de ser reducidos es la intención misma que los correlaciona. Esta vivencia intencional es, pues, un campo de mediación, un medio en el que sujeto y objeto están esencialmente constituidos en su «Vermittlung»¹¹, en su mediación por lo res-

7. Esta reducción es posible, porque «en la esencia de toda vivencia está incluido (liegt) no sólo que ella es conciencia, sino también aquello de lo que lo es» (*Ideen* I, p. 80, 24-26). Pero no solamente es posible; siendo el objeto el puro y mero término del acto intencional, esta reducción es además necesaria.

8. Pues el centro de gravedad de la conciencia no es tanto el Yo cuanto que éste se centra, al revés, en la conciencia objetiva. Ciertamente él es la fuente (Quelle) de todos los actos intencionales; y por ello no puede faltar en la constitución de los objetos propios de estos actos, que son de algún modo sus operaciones (Leistungen). Ahora bien, este Yo se entiende fenomenológicamente como un «mirar» (Ichblick) (Cfr. *Ideen* I, p. 81, 29). Por ello «la propiedad fundamental de las formas de conciencia en las que yo vivo en tanto que Yo es la... intencionalidad» (*Die Pariser Vorträge*, Husserliana, tomo I, p. 13, 15-18. El subrayado es mío). Por ello también, en tanto que está constituido por su vida intencional, Husserl define el Yo como «espectador trascendental... en estado de entrega (Hingegenheit) al mundo» (*Cartesianische Meditationen*, Husserliana, tomo I, p. 190, 14-15). Y así «el ego trascendental es aquello que es solamente en relación a la objetividad intencional» (*ibidem*, p. 99, 24-26).

9. Cfr. *Die Idee der Phänomenologie*, p. 44, 15-19.

10. Cfr. *Ideen* I, p. 195, 24-30:

«En estas características imbricaciones con todas sus vivencias, el Yo viviente no es nada que se pudiese tomar en sí mismo y ser hecho objeto propio de investigación. Haciendo abstracción de sus 'modos de referencia y relación' (Beziehungs- und Verhaltungsweise) el Yo es en sí y para sí indescriptible: puro Yo, y nada más». Por ello, al igual que en caso de la objetividad, la reducción no sólo es posible, sino que es necesaria. De otra forma el Yo, en la pura afirmación de sí mismo, queda vacío y desfundamentado.

11. El término no es, por supuesto, estrictamente husserliano, sino que procede de Hegel. Este sin embargo lo utiliza, como veremos a continuación,

pectivamente otro. Dicho de otra forma: Sujeto y objeto son meros «polos» de un campo de relatividad absoluta, y se constituyen como tales en y desde la relación que los pone ya en contacto en el acto de esta misma constitución. La intención es una relación que ha pasado a ser absoluta respecto de sus términos¹².

Una relación absoluta, que implica la absoluta (co-)relatividad de sus términos, es en verdad un concepto de difícil digestión. Quizás se nos presente más accesible a través de una noción husserliana que, aparentemente más clara, implica en sí la misma contradicción. Se trata de la idea fenomenológica de «Selbstegebenheit». Traducirla por «autodación» puede ser equívoco; se trata más bien de la *dación* de la cosa *misma*. Esto es lo propio de la objetividad constituida inmanentemente en el acto intencional¹³; el objeto se constituye, alcanza su mismidad, en la dación de sí, en su «Selbstgegebenheit». Esto implica que la mismidad está mediada por lo otro a lo que esta mismidad se entrega, o, lo que es lo mismo, que esta mismidad es resultado de una relación hacia lo otro. Lo absoluto —lo «mismo»— se muestra por tanto como mediado por o como resultado de una relación¹⁴. Por ello el objeto está solamente dado en absoluto en la medida en que efectuemos la reducción fenomenológica que *exige* su

en un contexto que permite su tratamiento al campo de la fenomenología en el sentido de la interpretación que se pretende aquí. No en vano es el término «fenomenología» original de Hegel.

12. Cfr. E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2.ª ed., Berlin 1970, p. 51:

«Los dos términos de la contraposición no sólo se distinguen para el que los contempla desde fuera, sino que como intención y plenificación se refieren desde sí respectivamente uno a otro. En ello observamos que la 'intención' constituye el fundamento propio de la contraposición».

13. En este caso «lo objetivo está 'dado' y es realmente 'presente' tal y como está intencional (intendiert)» (*Logische Untersuchungen*, 5.ª ed., Tübingen 1968, tomo II/2, p. 118). De modo que la mismidad significada en el acto intencional es idéntica con la mismidad objetiva dada en él.

14. Es importante ver en qué medida el término «Selbstgegebenheit» implica una ruptura con la tradición filosófica; pues, en contra de esta tradición, se supone en él que la mismidad (que era para los clásicos lo propio de la categoría de substancia) puede ser algo constituido en una relación, a saber, en la dación intencional. Sólo así puede la «mismidad» estar «dada».

constitución relacional. Lo dado no es absoluto sin más, sino solamente en su fundamento, que es la conciencia intencional¹⁵.

Pero, ¿cómo se puede afirmar que lo así dado es absoluto? Pues, porque a resultas de la reducción lo dado está absolutamente dado en la conciencia¹⁶. Si la mismidad del objeto se constituye en su dación, entonces esta mismidad se *agota* en ella; si se *da*, el objeto se da *todo* él, absolutamente¹⁷. El objeto es transparente en su presencia, evidente¹⁸. Y puesto que esta evidencia es el objeto en la ple-

15. Pues, si todo lo dado, el mundo mismo, «tiene todo su ser como un cierto 'sentido' que presupone la conciencia absoluta como campo de la dación de sentido» (*Ideen* I, p. 135, 13-15), fuera de la conciencia es todo relativo a ella, y sólo en ella, como en su fundamento gana lo relativo su absolutez. Por supuesto huelga decir que esta conciencia ha de entenderse en el sentido intencional, y no meramente subjetivo, que se expuso anteriormente.

16. Cfr. *Die Idee der Phänomenologie*, pp. 60 s.:

«Según esto la reducción fenomenológica no significa la limitación de la investigación a la esfera de la inmanencia real, a la esfera de lo realmente encerrado en el 'esto' absoluto de la 'cogitatio'; no significa en absoluto la limitación a la esfera de la 'cogitatio', sino a la esfera de la pura dación de mismidad (Selbstgegebenheit), a la esfera de lo que no solamente está mencionado (geredet oder gemeint), tampoco a la esfera de que está percibido, sino de lo que está dado y autodado (selbstgegeben) en sentido estricto, precisamente tal y como está intencional (gemeint), de tal forma que nada de lo mencionado en la intención (Gemeintes) no está dado. Se trata en una palabra de la reducción (Beschränkung) a la esfera de la pura evidencia, pero entendiendo esta palabra en un cierto sentido estricto que excluye la 'evidencia mediata' y sobre todo la evidencia en sentido laxo».

17. Cfr. *ibidem*, pp. 45, 24-36:

Y así, mediante la reducción, «echamos ya el ancla en la costa de la fenomenología, cuyos objetos serán puestos como entes tal y como la ciencia pone sus objetos de investigación; pero no están puestos como existencias en un Yo, en un mundo temporal, sino que son daciones absolutas captadas en el puro mirar inmanente. Lo puramente inmanente ha de caracterizar aquí en primer lugar mediante la reducción fenomenológica: yo apunto en mi intención (meine) a esto que está ahí (eben dies da), no a lo que ello apunta (meint) trascendentemente, sino a lo que (en el acto inmanente) es en sí mismo tal y como está dado. Tales giros son por supuesto meros rodeos y ayudas para apuntar a lo primero que hay que ver aquí: la diferencia entre las quasidaciones del objeto trascendente y la absoluta dación del fenómeno mismo» (El inciso entre paréntesis y el subrayado son míos).

18. Cfr. *ibidem*, pp. 59, 7-10:

«Es fundamental no pasar por alto que evidencia... es esta conciencia que está de hecho mirando (schauendes), y no quiere decir otra cosa que adecuada

nitud —«Fülle»— de su propia constitución¹⁹, se trata aquí de una evidencia indubitable, apodíctica. El conocimiento de lo otro es absoluto en la medida en que el ser de lo dado es relativo a la conciencia: absolutamente absoluto, pues, ya que la relatividad de este ser es absoluta, y la alteridad está superada: sujeto y objeto son uno en el acto del conocimiento²⁰.

* * *

Se intentará mostrar ahora que esta concepción del conocimiento es esencialmente dialéctica en sentido hegeliano. Ello se puede ver si aplicamos el esquema fenomenológico alcanzado al ejemplo del diálogo, es decir, a la relación entre un Yo y un Tu, para ver cómo la comprensión dialéctica del fenómeno dialógico impone el mismo

sensación», se entiende de aquel objeto que está él mismo constituido en el acto de mirar.

19. Cfr. *Logische Untersuchungen*, II/2, p. 122.

20. Esto es así por supuesto para aquellos entes que se dan todos y a una en un único acto intencional, cual son los objetos ideales. Cabría suponer que los entes reales, trascendientemente existentes, no se dan absolutamente. El problema no es de fácil solución, debido a la ambigüedad de Husserl con respecto a la cuestión de la trascendencia. Mientras por un lado habla de una separación absoluta entre immanencia y trascendencia, y entre cosa real y objeto consciente (Cfr. *Ideen* I, pp. 96 y 114), por otro lado afirma: «No podemos... dejarnos engañar por el término 'trascendencia de la cosa frente a la conciencia' o por su 'ser-en-sí'. El auténtico concepto de la trascendencia de lo cósmico, que es la medida de toda proposición racional sobre trascendencia, no se puede sacar él mismo sino es del propio contenido esencial de la percepción, o sea, de las determinadas correlaciones (*Zusammenhänge*) que denominamos experiencia (*ausweisende Erfahrung*). La idea de esta trascendencia es por tanto el correlato eidético de la idea pura de esta experiencia» (*Ideen* I, pp. 111, 29-38). No vamos ahora a entrar a tratar este problema, sino sólo a precisar algunas condiciones a respetar para su solución: La cosa trascendente misma no está dada *sino* en perspectiva, es decir, está perspectivamente dada. Lo que ocurre es que la mismidad de esta cosa es imposible que sea constituida *absolutamente* (aquí está la diferencia con la percepción de objetos ideales, cuya mismidad sí es absoluta); pero *en la medida* en que está constituida, esta mismidad (relativa) está absolutamente dada, ya que la tal constitución tiene lugar en la conciencia; es decir, no hay *otra* mismidad que la constituida en la conciencia.

esquema de absolutización de relaciones que hemos observado en la fenomenología.

El Yo consiste dialécticamente en su relación al otro, al Tu; se vuelca en el acto de referencia a él. Esta constitución referencial implica una esencial relatividad: el Yo es de algún modo el otro, y no sí mismo; o la mismidad del Yo está mediada (negativamente) por el otro. Negatividad quiere decir aquí relatividad. Esta relatividad es absoluta: el Yo *es* su relación, se agota y se disuelve en ella²¹; y esto en el momento de su constitución misma: no digo Yo, si no es en un acto lingüístico, en el que la mismidad subjetiva está ya inmersa en una relación hacia el interlocutor²². El Yo es, pues, la primera persona de un discurso que ya ha puesto la segunda, Tu, antes de empezar a hablar; pues los solos no hablan, luego no *dicen* Yo.

El segundo momento en la comprensión dialéctica del diálogo no precisa de mayores consideraciones: El otro, el Tu, consiste igualmente en el discurso: es la segunda persona, que está mediada a su vez por la primera²³. El Tu supone siempre un Yo, o consiste en la dación de sí mismo. El otro es, pues, presencia dialógica y se agota en ella.

21. Cfr. *Phänomenologie des Geistes* (en lo sucesivo se abreviará: Ph. G.) II, p. 586 (Las citas de Hegel se refieren a *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in zwanzig Bänden*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1957-1968, con indicación de tomo y página):

El ser-para-otro, que es siempre un momento dialéctico en la constitución de la subjetividad, «es a la vez un mundo. El espíritu, en la determinación de ser para otro, es el tranquilo persistir de los momentos encerrados hasta entonces en el pensar, es decir, la disolución de la sencilla generalidad de éstos y el dispersarse en su propia concreción (Besonderheit)». Esta dispersión del Yo en el mundo es por tanto momento necesario de su desarrollo; y paralelamente sucede con su relación al Tu.

22. Cfr. Ph.G., II, p. 390:

Esta alienación (Entfremdung) del sujeto en lo otro «sucede sólo en el lenguaje...; pues éste es la existencia del sujeto puro (des reinen Selbst) como sujeto (als Selbst); en el lenguaje deviene como tal existente la reflexiva (für sich seiende) individualidad de la autoconciencia, de modo que es para otro... El lenguaje contiene la autoconciencia en su pureza; sólo él dice yo, el yo mismo... El Yo como Yo puro está percibido», es decir, es trasparente en el lenguaje, constituyendo en él su mismidad.

23. Pues la alteridad es siempre algo segundo e implica y supone la referencia a aquello respecto de lo cual lo constituido en ella es un «otro». Cfr. *Weissenschaft der Logik* (en lo sucesivo se abreviará: WL), IV, pp. 132 ss.

Ahora bien, si Yo y Tu consisten en su relación dialógica, hemos de concluir que esta relación es absoluta y que el diálogo precede fundando a los que en él se comunican²⁴, o que la comunicación es previa y constituyente respecto de los comunicantes. Mas, eso sí, entonces —y asegurar esto es lo que busca la dialéctica— la comunicación es absoluta; estando absolutamente mediados («vermittelt») en el diálogo que los une, Yo y Tu son transparentes uno al otro. Esta absoluta transparencia es consecuencia de la absoluta relatividad de sus términos, o, lo que es lo mismo, de su negatividad. «Yo» y «Tu», fundados en la «y» de su relación, no son *ni* «Tu» *ni* «Yo», sino algo otro: «Tu y Yo», «Nosotros»²⁵.

24. Cfr. Ph.G., II, p. 608:

«La reunión (Vereinigung) de ambas partes (en la relación, donde son uno el «Ansich» —p. ej. Tú— y el «Fürsich» —p. ej. Yo—) no se ha mostrado todavía. Ella es la que cierra la serie de las formas del espíritu; pues en ella (en la «Vereinigung») alcanza el espíritu a saberse a sí mismo: no solamente como él es en sí, o sea, según sus contenidos absolutos; ni tampoco como él es para sí, según su forma vacía de contenido; sino como él en sí y para sí. *Mas esta reunión ha sucedido ya en sí*» (Las indicaciones entre paréntesis y el subrayado son mías).

Se trata de interpretar este texto —y otros que se citarán a continuación—, que se refiere a la relación sujeto-objeto, en el contexto del diálogo, en el cual nos movemos. Hegel afirma la precedencia de la reunión sobre los correlatos subjetivo y objetivo integrados en ella. Yo interpreto esto como la precedencia de la relación; relación que, como se verá a continuación, revierte reflexivamente sobre sí misma y pasa a ser el auténtico sujeto en su vuelta a sí a través de sus correlatos, los cuales se convierten en momentos de este devenir reflexivo. Como una tal relación es el espíritu.

25. Así el movimiento dialéctico parte de un sujeto (p. ej. la conciencia del Yo) para volver a él tras recoger, reflexionando, su alteridad (su alienación en el Tú) en una nueva posición subjetiva. Cfr. p. ej. Ph.G., II, pp. 36s.: «La conciencia no sabe ni comprende nada sino lo que es en su experiencia; pues lo que es en esta experiencia es sólo la substancia espiritual, a saber, como objeto de sí misma. Pero el espíritu deviene objeto (lo otro, el Tú, p. ej), pues él es el movimiento de hacerse otro, es decir, objeto de sí mismo, y de superar (aufheben) este ser-otro. Y se llama experiencia a este movimiento en él se aliena (sich entfremdet) lo inmediato... para replegarse después en sí desde esta alienación, de forma que (el espíritu) esté así representado en su realidad y verdad tal y como es también propiedad de la conciencia» (Las indicaciones entre paréntesis son mías).

Me parece, sin embargo, que el segundo sujeto, aquel que surge de la reflexión (p. ej. cuando el Yo, que se pierde en el Tú como término de su rela-

La relación ahora, siendo absoluta, deja de ser transitiva y, habiendo negado sus términos, sin nadie a quien referirse, vuelve reflexivamente sobre sí misma²⁶. «Yo te hablo» y «Tu me hablas» son frases que en la disolución de sus sujetos se disuelven ellas mismas: «Nos hablamos» es el resultado de esta disolución. Esta frase expresa el Absoluto en su reflexión: el diálogo que habla consigo mismo a través de sus términos: el espíritu, el concepto, como nueva subjetividad mediada por su objeto²⁷.

Este ejemplo del diálogo nos muestra la esencia de la dialéctica

tividad, recupera su identidad negando la alteridad del Tú), no es sencillamente el primer sujeto que se aliena, sino siempre un otro respecto de éste, en la medida en que (este segundo) es un sujeto mediado por lo otro que él. Justo en esta situación me parece que está el «Nosotros» respecto del Yo (Cfr. a este respecto R. Valls Plana: *Del Yo al Nosotros (Lectura de la Fenomenología del Espíritu)*, Barcelona 1971). El Nosotros es la relación del Yo al Tú volviendo reflexivamente sobre sí misma y constituyéndose en sujeto en esta reflexión.

26. Es importante no olvidar que, aun siendo absoluta, esta relación sigue siendo tal; pero refiriéndose a sus términos (ya superados en ella) sigue dentro de sí, y en ellos vuelve sobre sí misma. Cfr. WL, IV, p. 639:

«El contenido de la relación (des Verhältnisses) —Hegel se refiere a la relación en general, y no precisamos sino aplicar esta consideración abstracta al caso de la relación dialógica, donde el contenido son Yo y Tú— tiene subsistencia (Selbständigkeit) inmediata, a saber, la inmediatez ontológica (seiende) y la inmediatez refleja, o reflexión idéntica consigo misma. A la vez este contenido es relativo en su subsistencia, se da en cuanto tal solamente como reflexión en su otro, o como unidad de la relación con su otro. En esta unidad el contenido subsistente es algo puesto, superado negativamente (ein Aufgehobenes); pero precisamente esta unidad constituye su esencialidad y subsistencia; esta reflexión en otro es reflexión en sí mismo. La relación (Verhältnis) tiene lados (Seiten), porque es reflexión en otro; así tiene en sí la diferencia de sí misma; y sus lados son un persistir subsistente, estando en su indiferente diferenciación respectiva rotos en sí mismos, de modo que el subsistir (Bestehen) de cada uno tiene a la vez su significación solamente en la relación a los otros, o sea, en su (de todos) unidad negativa». Unidad negativa que es también la de la relación misma en tanto que precede y supera a los términos distintos de ella, pero a los que necesita como momentos de su despliegue. Es decir: los términos de la relación resultan de la ruptura dialéctica de ésta en el movimiento de reflexión sobre sí misma, ruptura y reflexión que ocurre entonces también en cada uno de los momentos que constituyen el contenido de la relación.

27. Esta función mediadora que se realiza en el lenguaje se recoge en la idea hegeliana de «Begriff» como principio mediador entre sujeto-objeto, o el principio de subjetividad en el caso del diálogo. El conocimiento —dice—,

como inversión de la dinámica natural del conocimiento —que bien podemos entender como un diálogo con la cosa conocida²⁸—. Definíamos al principio el diálogo (y con él el conocimiento) como una cierta relación. Esta relación va de sujeto a objeto como respectivamente «otros». La inversión dialéctica consiste en entender sujeto y objeto desde la relación que los une, de forma que ambos términos están negados en sí mismos y recogidos sintéticamente en la mutua relatividad de una comunidad que los supera y los precede como condición de posibilidad de su comunicación²⁹; comunicación que se entiende como una superación de la alteridad.

¿Cómo se realiza esta superación? Decíamos refiriéndonos a la Fenomenología que la intención —la relación cognoscitiva— era un «tertium quid» respecto a sujeto y objeto. Esto es cierto, pero exige

o sea, la relación cognoscitiva, «es él mismo el concepto que es fin para sí, es decir, que se despliega en su realización, superando negativamente en este despliegue su subjetividad y el ser en sí presupuesto. El conocimiento ha de considerarse por tanto en sí mismo como su actividad positiva... El impulso del concepto consiste en realizarse para sí mismo; así su actividad consiste en determinar el objeto y, mediante esta determinación, en relacionarse en él idénticamente consigo mismo» (WL, V, p. 277). Este «Begriff» —el elemento dialógico de mediación, el lenguaje— es a la vez espíritu —Yo— y substancia —Tú—, pero de tal forma que ambos están superados y recogidos en él como sus propias operaciones. El «Begriff» es la relación dialógica hecha independiente. Y así es él mismo. Cfr. Ph.G., II, p. 618: «La fuerza del espíritu consiste en permanecer en su alienación (Entäusserung) igual a sí mismo y, como lo que es en sí y para sí, en poner el ser para sí solamente como momento, del mismo modo que el ser-en-sí».

28. Cfr. J. Hommes: *Die Krise der Freiheit*, Regensburg 1958, p. 24:

Según la dialéctica «los seres individuales, las cosas y el hombre que las usa, ya no tienen su ser propio en lo que ellos son por naturaleza, sino solamente en diálogo (διαλεκτός) y en la unidad que éste crea entre ellos: en el lenguaje (Gespräch) y, en definitiva, en un diálogo del hombre con las cosas, en el cual hombre y cosas deviene inmediatamente próximos, uno» (citado por K. O. APEL, *Die Transformation der Philosophie*, Frankfurt a.M. 1973, tomo II, p. 12).

29. Cfr. WL, IV, pp. 638s.:

«Han surgido en el aparecer dos totalidades de contenido —p. ej. lo subjetivo y lo objetivo, el Yo y el Tú—; en primer lugar están determinadas como subsistentes indiferentes; ciertamente tiene cada una la forma en sí misma, pero no una frente a otra; pero esta forma se ha mostrado también como su relación, y esta relación esencial es el acto (Vollendung) de su unidad formal» (La indicación entre paréntesis y el subrayado son míos).

(tanto dialéctica como fenomenológicamente) una matización que revierte en lo contrario: Puesto que sujeto y objeto son absolutamente su relación a la relación que los une, son cada uno idénticos con la relación misma y, en ésta, idénticos con el otro término³⁰. Luego ya no son tres, sino uno; y no hay un «tertium», sino la «vermittelte Unmittelbarkeit»³¹, la mediada inmediatez que son en uno el espíritu, la realidad y el conocimiento (idea) como movimiento (relación) unificador de los extremos³².

30. Cfr. Ph.G., II, p. 604:

«La cosa es yo; de hecho en este juicio infinito la cosa está negativamente superada (aufgehoben), no es nada en sí, tiene significación solamente en la relación, sólo en el Yo y en su referencia a la misma». Es claro que del Yo vale lo mismo: «El ser del Yo es una cosa» (cfr. *ibidem* supra).

31. Cfr. Ph.G., II, p. 586:

«La relación de la esencia eterna con su ser-para-sí es la sencilla e inmediata del puro pensar; en este sencillo mirarse a sí mismo en otro —aquí se da la mediación en la inmediatez— la alteridad no está puesta como tal; ella es sólo la diferencia tal y como está en el puro pensamiento, inmediatamente no es diferencia alguna: un reconocimiento del amor en el que los dos en su ausencia no se contraponen. El espíritu, que se expresa en el elemento del puro pensar, consiste en ser no solamente en él mismo, sino más real aún, pues en su concepto yace incluso la alteridad, es decir, la superación del concepto puro, solamente pensado» (El inciso entre guiones es mío). En esta alteridad, mejor, en la relación hacia eso otro, se da una mediación, que mediante la identificación de aquellos que son «otros» en la relación resulta superada, con lo que se restablece una inmediatez que está mediada.

32. Cfr. Ph.G., II, p. 613:

«El espíritu es en sí el devenir del conocimiento: la transformación de ese en-sí en el para-sí, de la substancia en el sujeto, del objeto de la conciencia en objeto de la autoconciencia, es decir, en objeto negativamente superado (aufgehoben) o concepto». Por ello, la mediación del espíritu en los momentos de su despliegue «no es otra cosa que la semoviente identidad consigo mismo; ella es la reflexión en sí misma» (*ibidem*, p. 25), o la mediación que se supera restableciendo ella misma la inmediatez. Cfr. también *ibidem*, pp. 598s.:

«El espíritu es así espíritu que se sabe a sí mismo. El se sabe; aquello que es objeto para él existe, o su representación es el absoluto contenido verdadero; este (contenido) expresa... el espíritu mismo. El es a la vez no solamente contenido de la autoconciencia y... objeto para ella, sino que es también espíritu real. El es esto recorriendo los tres elementos de su naturaleza; este movimiento a través de sí mismo constituye su realidad. Lo que se mueve es él, él es el sujeto del movimiento y él es también el moverse mismo o la substancia por la que transcurre el sujeto. La substancia, como el sujeto y, por tanto, también el espíritu, existen como se nos presentó el concepto..., a saber, como el mo-

De esta absoluta mediación («Vermittlung») que hace surgir la absoluta inmediatez, bien puede ser modelo la comunicación dialógica tal y como se entendió antes. Pero recordemos sus condiciones: la posibilidad de la comunicación, que es identidad con el Tú, con lo «otro», no está dada sino en la superación negativa («Aufhebung») de cada término, en la relación misma; la comunicación exige, pues, la original o esencial relatividad de lo integrado en ella. La absoluta comunicación, la evidencia del objeto para el sujeto p.ej., no se logra sino mediante la absoluta y respectiva aniquilación de los dos³³; estos devienen así «momentos» de una comunicación esencial (relación) que, siendo en sí y para sí, viene a ser investida con todos los atributos que antaño, en la filosofía clásica, correspondían a la substancia.

Mas sucede entonces que el triunfo dialéctico en garantizar la transparencia relacional (cognoscitiva o dialógica, p.ej.) se convierte en una victoria pírrica. La dialéctica se muestra como un negocio en

vimiento del espíritu que se sabe a sí mismo... o el movimiento (que consiste en) que lo absolutamente opuesto se reconoce como lo mismo y produce este reconocimiento como un sí entre los extremos («sí entre los extremos» que es un «no de cada uno para sí»). Esto es así, porque el sujeto es este movimiento mismo», es decir, la relación entre los extremos (Los incisos entre paréntesis son míos). «La unidad del Absoluto en su reflexión (el movimiento anteriormente descrito) es la relación absoluta (das absolute Verhältnis), o más bien el Absoluto como relación a sí mismo» (WL, IV, p. 663), una vez que en este movimiento la relación ha superado sus extremos o términos.

33. Pues la identidad dialéctica es en efecto resultado de una doble negación. Cfr. Ph.G., II, p. 611:

El Yo «tiene un contenido (el objeto), que él distingue de sí mismo; pues este (Yo) es la pura negatividad o su desdoblamiento; es conciencia. Este contenido es en su pura distinción el Yo mismo; pues esta distinción es el movimiento de superarse a sí misma o la misma pura negatividad que es el Yo. El yo como distinto está reflexionado (reflektiert) en sí; el contenido se entiende sólo porque el Yo en su alteridad está en sí mismo (bei sich selbst ist). Dicho más precisamente: este contenido no es otra cosa que el movimiento expresado anteriormente; pues él (contenido) es el espíritu que se recorre para sí a sí mismo, puesto que él tiene la forma del concepto (de la relación) en su objetividad» (Incisos entre paréntesis son míos). Es decir: el movimiento en el que el espíritu llega a la evidencia de sí mismo supone la alienación en lo otro —con ello la primera negación, la del sujeto— y la superación en la reflexión de esta alienación —con ello la segunda negación, la del otro en cuanto tal.

el que la absoluta posesión se paga con la destrucción de comprador y mercancía. Pues sólo se posee lo relativo; y absoluta posesión exige absoluta relatividad, negación, de lo poseído³⁴, a la vez que el propietario se enajena y se disuelve en su absoluta pasión de poseer. La integración de los términos dialécticos es, por tanto, la identidad de su respectiva sucumbir a manos del otro; sólo así emergen en la afirmación distinta de una identidad común.

El fundamento dialéctico es la relación absoluta. Esta sólo es absoluta negando sus términos. Sin términos a que referirse, esta relación —que es substancia— no puede sino referirse a sí misma. La relación que se relaciona consigo misma, ¿qué es eso? Nada. Entonces el último fundamento de la absoluta relatividad que permite la absoluta evidencia (la absoluta comunicación de pensar y ser) es, efectivamente, la nada. El Absoluto dialéctico es así el reino de la última evidencia racional, pero un reino que se ha construido con el monstruoso poder de lo negativo (die ungeheure Macht des Negativen). Como príncipe de este reino la razón contempla la hecatombe universal —también la suya propia— con el único consuelo de su evidencia³⁵. En ello consiste su grandeza³⁶.

* * *

34. Cfr. Ph.G., II, p. 78:

«La conciencia sabe algo; este objeto es la esencia o el en-sí. Con esto aparece la equivocidad de esto verdadero: vemos que la conciencia tiene ahora dos objetos, el uno el primer en-sí, el otro el ser-para-la-conciencia de este en-sí... Este nuevo objeto contiene la nulidad del primero, es la experiencia hecha en él».

35. Cfr. Ph.G., II, pp. 571s.:

Desde esta perspectiva la conciencia infeliz (unglückliches Selbstbewusstsein) es el punto final de la fenomenología del espíritu: «ella sabe qué es lo que ocurre con la validez real de la persona abstracta y también con la validez de ésta en el puro pensamiento (Gedanke). Ella (la conciencia infeliz) conoce esta validez más bien como la pérdida perfecta; ella misma es ésta su pérdida consciente y la alienación de su saber de sí. Vemos así que esta conciencia infeliz significa la otra cara y el perfeccionamiento de la conciencia cósmica, perfectamente feliz en sí. En esta última se recoge toda esencia divina, ella es la alienación perfecta de la substancia. La otra (la infeliz) es, al revés, la suerte trágica de la certeza de sí mismo que debe existir en sí y para sí: *es la conciencia de la pérdida de toda esencialidad (Wesenheit) en esta certeza de sí y de la pérdida de este saber de sí*, tanto de la substancia como el sujeto (Selbst);

¿Cabe una alternativa coherente a esta tragedia? Creo que sí, y creo además que tal tragedia se plantea como resultado de un cortocircuito que puede ser descubierto como tal.

A mi modo de ver el problema se plantea así: Se dan «A» y «B» tales que «A» y «B» son absolutos y están relacionados; por tanto, tales que «A y B», o, más sencillo «AB». Ahora bien, se argumenta en el planteamiento dialéctico, «A» y «B» son absolutos heterogéneos y, por tanto, magnitudes cada una intangible por la respectiva otra, sin que se pueda explicar a partir de esta absolutez la emergencia a partir de ellos de «AB». Pero es evidente que «AB» se da, luego la proposición expuesta al principio es ininteligible o, al menos, altamente enigmática³⁷. Así propone la dialéctica una reformulación de la citada proposición invirtiendo radicalmente los términos: Se da —dice— «AB» tal que «A y B», pero no «A» y «B», o, lo que es lo mismo, tal que «A» y «B» están siempre mediados por «AB». Dicho de otro modo: Entre «A» y «B» está la relación, «AB», y esta relación es previa a ambos; la relación es ab-

es el dolor que se expresa en la dura frase: 'Dios ha muerto'. Cfr. además *ibidem*, p. 598:

«Esta dura expresión (que Dios ha muerto) es la expresión del más interno saberse, la vuelta de la conciencia a la noche profunda del Yo=Yo que no distingue ni sabe nada más allá de sí. Este sentimiento es de hecho la pérdida de la substancia y de su aparecer frente a la conciencia. Pero al mismo tiempo este sentimiento es también la pura subjetividad de la substancia o la pura certeza de sí misma que le faltaba en tanto que objeto, lo inmediato o la pura esencia. Este saber es por tanto la espiritualización por la que la substancia ha devenido sujeto, por la que su abstracción y falta de vida ha muerto y ella deviene simple y general autoconciencia. Así es el espíritu que se sabe a sí mismo».

36. La historia como casualidad comprendida (y, por tanto, incomprensible) constituye el calvario de la razón y el último estadio de su desarrollo. Pero en la comprensión de esto alcanza el espíritu su última grandeza: Así termina la Fenomenología del Espíritu (Cfr. Ph.G., II, pp. 619s.).

37. Cfr. WL, V, p. 276:

«A partir de esta determinación del conocimiento finito (en el que el concepto subjetivo no se identifica con la realidad objetiva, y en el que por tanto B está más allá de AB) se muestra con evidencia inmediata que se trata aquí de una contradicción que se supera a sí misma: es la contradicción de una verdad (AB) qua a la vez no es verdad (pues no alcanza a B), un conocimiento de aquello que es, que a la vez no conoce la cosa-en-sí» (los incisos entre paréntesis son míos).

soluta y los términos relativos. Así podemos decir: la totalidad de «A» está en «AB», así como la totalidad de «B». Entonces «A» y «B» son en la relación idénticos. Si entendemos ahora p.ej. el conocimiento —la mediación entre sujeto y objeto— como «AB», este conocimiento, el saber, será absoluto.

Pues bien, voy a tratar de mostrar que, si bien esta inversión —la absolutización de las relaciones— puede ser coherente, carece de sentido real por oponerse al sentido lógico de lo que es una relación. Se va a intentar hacer ver que esta concepción dialéctica es consecuencia del cortocircuito que se produce cuando una relación, *en vez de comunicar sus términos, se pone en medio de ellos separándolos*. Dicho de otro modo: creo que el problema en respuesta al cual surge la dialéctica es consecuencia de un malentendido, y espero, explicando el origen de este malentendido, mostrar que no ha lugar al problema en cuestión y, en consecuencia, tampoco a la dialéctica.

Pero antes se ha de situar la cuestión que nos ocupa en su contexto terminológico adecuado. «A» y «B» son los absolutos. Aquí absolutos se entiende por oposición a relativo y quiere sencillamente decir: «A» es «A», y no relativo a «B», y viceversa. Esta es la tesis de la filosofía substancialista. Esta tesis afirma: «A» y «B» son substancias, p.ej. cognoscente y conocido, o los dos dialogantes. La filosofía clásica de la substancia no tenía, sin embargo, inconveniente alguno en entender estos absolutos como *abiertos*. Siendo «A» y «B» substancias, cabía «AB», de tal forma que «A» sería «'A' y 'AB'», y «B» «'B' y 'BA'». Por ejemplo: «'Juan' (A) y 'Juan conoce a Pedro» (AB)», «'Pedro' (B) y 'Pedro es conocido por Juan' (BA)». Sin embargo, en esta concepción substancialista «AB» (estar conociendo o ser conocido) es para «A» un *accidente*, una relación, relativa efectivamente a «A» y a «B». Entonces «A» es «B», pero relativamente, es decir, «per accidens», en el modo del conocimiento.

Aquí está todo claro mientras «AB» se mantenga unido con «A» y con «B» y *subordinado a ellos*. Entonces tiene su sentido propio el principio aristotélico: lo conocido en acto es (relativamente, «per accidens») lo cognoscente en acto³⁸; o sea, lo que es substancialmente (en el acto primero) distinto es (relativamente)

38. Cfr. Aristóteles: *De Anima*, III, 7; 431 b 17.

uno en la relación (en el acto segundo o accidente). *Diversidad substancial e identidad accidental*, esto es lo propio de la relación, tanto en el conocimiento como en el diálogo (o en cualquier otro tipo de relación transitiva que quisiésemos aducir como ejemplo). Pero aquí «AB», la relación (el conocimiento o el diálogo, p.ej.), no está «en medio», pues el accidente *no consigue separar lo que comunica*: son «A» y «B» los que están unidos. Decir ahora que esta unión se realiza mediante «AB» no quiere decir sino que esta unión es accidental o relativa. Pero «AB» no es «medio» (o lo es sólo relativamente), *sino más bien la (relativa) ausencia de tal medio*.

Veamos algunos ejemplos: Entre dos habitaciones (A y B) hay una puerta (AB). Parece evidente que esta puerta no separa las habitaciones, sino que precisamente las une (relativamente). La puerta es (relativa) ausencia de mediación o pared (no una ausencia total, pues en este caso no habría tabique y una puerta carecería de sentido). Por otra parte, cuando dos estados precisan de un mediador, podemos casi concluir automáticamente que están en guerra o al borde de ella; cuando hay una relación armoniosa no se precisa mediación alguna. También: cuando en un baile un chico (A) quiere tomar contacto con una chica (B) *y no tiene ninguna relación con ella* (no se da AB) se busca un mediador (que es un C, y no AB) que los presente. Una vez hecha la presentación, lo que hace un experto mediador es desaparecer, pues su presencia como tal sólo estorbaría la relación: no sería fácil p.ej. bailar (AB) con el mediador «en medio».

Pues bien, esto es lo que ha llegado a ocurrir en la filosofía moderna con el acto cognoscitivo, que se ha convertido en aquello que el conocimiento nunca puede ser: en «medio». En esto consiste el cortocircuito mencionado: en convertir las relaciones en mediaciones, en un «tertium quid» que primero separa para integrar después sus términos en sí mismo y ponerlos así en contacto al precio de su relativización y de la pérdida de su subsistencia.

¿Cómo ha ocurrido esto? Los problemas surgen cuando el accidente deja de entenderse como acto segundo, es decir, como tal accidente *de* una substancia y relativo *a* ella. Entonces las relaciones (accidentes), rompiendo su dependencia y declarándose iguales a (igualmente originales que) la substancia, se convierten en medios que separan. Pues, por decirlo así, su rebelión consiste en negarse a la servidumbre de ser los heraldos de la substancia: ahora quie-

ren ser sí mismas, no portavoces; y, perdiendo estos, la substancia se queda incomunicada, siendo la causa de esta incomunicación precisamente aquello que debía ponerla en contacto con su exterior. En este sentido creo que no hemos reflexionado suficientemente sobre la tragicomedia que tiene lugar cuando el acceso cognoscitivo a la substancia se ve *impedido* por sus *manifestaciones*: p.ej. en el empirismo por sus cualidades sensibles.

Planteado desde esta perspectiva de la absolutización de lo relativo —de la substancialización de los accidentes—, el «problema» del conocimiento no puede por menos que ser tal. Este problema viene mal planteado; pues el objeto del conocimiento deja de ser la substancia, lo absoluto, y pasa a ser el accidente, lo relativo: el nuevo absoluto que se llama «idea» (Locke). No se conoce *esto* rojo, sino lo *rojo* de un «esto» que a lo sumo puede ser postulado, pero nunca más reconstruido a partir de la multiplicidad de sus manifestaciones; pues éstas ya no quieren ser tales, sino propiamente objetos de por sí. Del mismo modo sucumbe el sujeto, desparramándose en el caos de sus impresiones (Hume). Lo que queda es la idea-impresión como «medio» objetivo-subjetivo que se ha hecho absoluto; a ello se reduce el conocimiento.

Pero es evidente que así entendido el conocimiento se pone efectivamente «en medio»; en tanto que relación separa, y no conoce. *El conocimiento absoluto del accidente* (esto es la idea-impresión como identidad de accidente o cualidad sensible objetiva y acto cognoscitivo o accidente subjetivo) *supone entonces la absoluta incognoscibilidad de la substancia*³⁹.

¿Hemos de concluir entonces que conociendo *absolutamente* no conocemos *nada*? Aunque en mi opinión la respuesta es positiva, como prueba el nihilismo en que ha desembocado la tradición que parte del cortocircuito descrito, sin embargo este problema exige una ulterior matización; pues HEGEL ha aportado una solución, que es la que estamos tratando aquí. La substancia, «esto», no se puede conocer a partir de un accidente que se ha hecho absoluto, si y sólo si esta substancia sigue siendo un absoluto. Ahora bien, si la

39. Pues los accidentes se han independizado de las substancias y el sujeto —la substancia— sin predicados —accidentes— «es lo que es en el aparecer la cosa sin propiedades, la cosa-en-sí: un fundamento vacío indeterminado» (WL, V, p. 72).

hacemos relativa y negándola en sí misma la identificamos con el accidente⁴⁰, si hacemos de «B» la B de «AB» de modo que quede así superada e integrada en la relación (p.ej. cognoscitiva), entonces no sólo conocemos B, la substancia, sino que la conocemos absolutamente en A, en la conciencia⁴¹; pues en este caso B constituye su mismidad y substancialidad en la relación, en AB, y está por tanto en ella absolutamente mediada y dada («vermittelt»)⁴², es absolutamente transparente para el espíritu con el que se identifica⁴³.

Dicha de otro modo: Una vez roto el equilibrio en la estructura relativo-absoluto —una vez que los accidentes (las cualidades sensibles p.ej.) bloquean el paso hacia la substancia (por haber pasado a ser absolutos y, por tanto, barreras, en vez de accesos), hay ahora una única posibilidad de restablecerlo, y ésta es la que intenta la dialéctica hegeliana: reconstruir este sistema en una drástica y simétrica inversión. La substancia ha de ser relativa a su dación, ha de constituir su mismidad en su relación a lo otro, en el

40. Cfr. WL, IV, p. 605:

«La cosa en sí es idéntica con la existencia externa»; y más explícitamente cfr. *ibidem*, p. 699: «El movimiento de la accidentalidad es la actualidad de la substancia como tranquilo surgir de ella misma».

41. Cfr. Ph.G., II, p. 613:

«Pues la experiencia consiste en que el contenido —y éste es espíritu— en sí es substancia y por tanto objeto de la conciencia. Pero esta substancia que es el espíritu es su devenir aquello que él es en sí; y sólo como este devenir que reflexiona en sí mismo es él en sí verdaderamente el espíritu».

42. Téngase en cuenta que una mediación absoluta es igual a una absoluta inmediatez; en este sentido «la cosa en sí es lo existente como lo que es esencialmente inmediato por la mediación superada (aufgehoben)» (WL, IV, p. 603).

43. El resultado de esta absoluta identidad sujeto-objeto es la ciencia, el saber absoluto. Cfr. Ph.G., II, p. 610:

«Esta última forma del espíritu, el espíritu que da a su contenido completo y verdadero la forma de la subjetividad, tanto realizando mediante esto su concepto cuanto que permaneciendo en esta realización en su concepto, es el saber absoluto. Este es el espíritu que se sabe con forma de espíritu o el saber que comprende. No solamente es la verdad en sí perfectamente igual que la certeza, sino que tiene también la forma de la certeza de sí misma, o está en su existencia, es decir, por el espíritu que conoce, en la forma de saber de sí misma... El espíritu, apareciendo en este elemento a la conciencia o, lo que aquí es lo mismo, producido en él por ésta, es la ciencia».

accidente⁴⁴. Así la relativización de lo absoluto se hace simétrica a la absolutización de lo relativo⁴⁵. Por lo demás, esta inversión, la absolutización de las relaciones, tiene sus ventajas a la hora p.ej. de garantizar la certeza cognoscitiva; pues, si el conocimiento era en el esquema clásico *una relativa apertura de los absolutos* (de las substancias) pasa ahora a ser *la absoluta apertura de los relativos* (del accidente, que absorbiendo —«aufhebend»— en sí la subsistencia permite además el absoluto conocimiento de ésta)⁴⁶. Y así se alcanza la absoluta mediación de pensar y ser⁴⁷: el conocimiento —como subjetividad (absolutamente) objetiva— y la verdad —como objetividad (absolutamente) subjetiva— pueden ser garantizados.

Mas esta última ventaja nos impone ahora una nueva reflexión; pues en ella se nos muestra que el cortocircuito de la absolutización del accidente (con el consiguiente bloqueo del acceso a la substancia y la aparición, y solución «sui generis», del «problema del conocimiento), no era fortuito. Se descubre ahora su profunda motivación, la cual a mi entender no es gnoseológica, sino profundamente ontológica, a saber: garantizar una idea del ente que permita la *posesión absoluta* de la cosa. Pues sólo el accidente (AB) es lo que

44. Cfr. *System der Philosophie*, VIII, p. 313:

«Lo externo (el accidente) es por ello en primer lugar el mismo contenido que lo interno (la substancia). Lo que es interno se da también externamente, y al revés. La apariencia no muestra nada que no esté en la esencia, y en la esencia no hay nada que no sea manifiesto» (Los incisos entre paréntesis son míos).

45. Pues «la relación de lo interno con lo externo (es decir, su identidad, cfr. nota 44) es... a la vez la superación de la mera relatividad y en general de la apariencia» (*System der Philosophie*, VIII, pp. 313s.).

46. Aquí hay que insistir en que para Hegel la relativización y la negatividad que ésta lleva consigo no son sino riqueza; porque lo relativo es en esta relatividad en su fundamento, y pasa a ser en este fundamento lo absoluto, es decir, uno consigo mismo. En esta interna contradicción consisten la radicalidad y la coherencia dialécticas: el accidente es en verdad substancia, no un remedo de ella: del mismo modo es la alienación, ella misma, reflexión. Cfr. *System der Philosophie*, VIII, p. 348:

«La rígida exterioridad que se da al principio es superada y su interior puesto de manifiesto; por lo que se muestra entonces que los que están enlazados entre sí no son de hecho extraños, sino sólo momentos de una totalidad en la que cada uno en la relación al otro está en sí mismo y se encuentra consigo».

47. Cfr. Ph.G., II, p. 445:

«El pensamiento es coseidad, o la coseidad es pensamiento».

hay en la cosa (B) de disponible (para A). Yo no puedo poseer (absolutamente) una oveja —¿cómo la poseería en tanto que mismidad?— pero puedo beberme su leche, comerme sus corderos, arrancarle la lana. Sólo si yo consigo identificar la oveja con sus productos, con sus accidentes, está la oveja —ella misma— disponible, y yo puedo saciar absolutamente mi afán de poder: sólo entonces la oveja es mía; sólo si la cosa es tal en su dación, la poseo toda y absolutamente, pues entonces está *dada* ella *misma*, está «selbstgegeben»⁴⁸.

Creo que es en este contexto donde hay que entender el problema moderno del conocimiento. La exigencia de apodicticidad es resultado de la voluntad de poder, del afán de posesión⁴⁹. Lo real es desde aquí, mediado en su absoluta cognoscibilidad —ya que esta cognoscibilidad es el medio de acceso a la categoría de realidad—, lo disponible, lo que está ahí, «Da-sein». Y así el resultado de esta apodicticidad científica, su fin último, es la técnica, el dominio científico de lo otro: saber es manejar, disponer, ordenar construyendo. Y de aquí la incomodidad moderna ante la categoría de substancia, ante el absoluto que no se deja dominar y que está siempre más allá, como un misterio.

No en vano ha llamado la atención la Escuela de Frankfurt desde perspectivas marxistas sobre los (bien se pueden poco a poco llamar funestos) resultados de semejante concepción: la alienación planetaria del género humano y, con ella, la reducción del hombre a objeto de dominio. Pues efectivamente en esto consiste la alienación: en la enajenación por la que, constituyendo su mismidad en sus relaciones hacia lo otro, el hombre se pone a sí mismo a disposición de los demás⁵⁰. Ahora bien, poco se gana con una descripción sinto-

48. Cfr. *System der Philosophie*, VIII, p. 301:

«Tenemos (pues) todos los motivos para estar contentos con el hecho de que en las cosas que nos rodean nos la habemos con apariencias (accidentes), y no con sólidas y subsistentes existencias; pues en este caso pereceríamos de inanición tanto corporal como espiritualmente» (incisos entre paréntesis son míos).

49. Cfr. M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957.

50. Por supuesto que éste es dialécticamente sólo el primer momento de la negatividad, la cual en la negación de la negación ha de ser superada por la reflexión (cfr. Ph.G., II, p. 265). Pero ello no quita para que en ese momento el hombre sea esencialmente algo disponible, de modo incluso que la reflexión puede quedar impedida y la alienación fijada (cfr. *ibidem*, pp. 265s.).

mática, si la etiología sigue siendo un enigma. Y aquí me parece que esta tradición crítica está aún muy lejos de precisar las causas del mal. Pretender arreglar este problema a base de un cambio en el sistema de producción económico (Marx) sería como querer impedir que se compre algo que es por principio vendible; y si el hombre se constituye como tal en las *relaciones* de producción está en principio alienado en ellas: el hombre se convierte en un «producto» que, por mucho que sea «de sí mismo», él siempre puede poner en venta⁵¹. La revolución que parece aquí necesaria consistiría a mi entender más bien en volver a poner del derecho el sistema que hemos visto invertir a la dialéctica. Se trata de ver que el hombre, *este* hombre (la substancia), no *es* sus accidentes (ésta es la alienación), y de descubrir que es, en efecto, fundamentalmente substancia⁵²: un (relativo) absoluto que ni está *ni puede* estar en venta; porque sólo lo relativo, el accidente, es comerciable. Por ello ha sido la revolución moderna del accidente lo que ha puesto las bases para la universal mercantilización del género humano. Por el contrario es la substancia —y en su absolutez sólo ella— aquello que está siempre más allá de toda relación como lo inaccesible a la rapiña: la substancia, cada hombre —si lo entendemos como tal—, se ve, pero no se toca.

* * *

51. Este es el caso del trabajo como objetivación (producto), que es el medio constitutivo de la integración conciencia-naturaleza, en la que el hombre, gozando de esta objetivación, se encuentra a sí mismo (cfr. Ph.G., II, pp. 156s.). El hombre se aliena en el trabajo «qua» producto y, si se le quita este producto reduciendo su trabajo a salario (Marx) —lo cual siempre es posible—, entonces se arrebatada al hombre su mismidad.

52. Por no darse cuenta de esto, las soluciones que se ofrecen al problema de la alienación suponen en algunos casos una comprensión del hombre sujeta a una alienación aún más radical. Así p. ej. K.-O. Apel critica la alienación económico-política, porque, dice, impide que el hombre sea totalmente transparente en el lenguaje (Cfr. *Die Transformation der Philosophie*, tomo II, p. 143). No considera Apel que el hombre absolutamente transparente en el discurso —y a eso habríamos de llegar tras superar la alienación— está alienado en este discurso y, valga la ironía, puede ser vendido (el hombre mismo) en cinta magnetofónica.

Concedo que el último giro empleado y la idea de conocimiento substancial como relación hacia lo en cierta forma inaccesible, son expresiones difíciles que, por lo demás, constituyen el núcleo de la tesis que aquí se defiende y precisan por tanto de una mayor aclaración.

Volvemos por ello al ejemplo del diálogo, porque parece que es el campo propio para criticar la concepción dialéctica aquí expuesta, sobre la base esta vez de una alternativa a ella. Si el diálogo como relación es la mediación absoluta y el origen del Yo y del Tu, estos están superados («aufgehoben») en este diálogo y son transparentes en él: el Tu es lo que me habla y en tanto que me habla, es decir, su relación hacia mí, como yo soy mi relación hacia él. Esto ha de ser así, dice la dialéctica, porque de otra forma, siendo el diálogo algo en sí y estando «en medio», la comunicación sería imposible; es decir, puesto que el diálogo se ha convertido en medio absoluto, los términos han de estar absolutamente mediados en él, y son lo relativo. Ahora bien, ¿no es más cierto que el diálogo logrado, en acto, es más bien él lo relativo, que consiste en su propia disolución y que desapareciendo deja al Yo y al Tu frente a frente? Así parece. Por eso no se escucha el diálogo, sino al otro, al que habla. Por eso también puede ser el mejor diálogo —ciertamente lo es— mudo: la desaparición de un hablar que, cuando las palabras estorban, se pierde en un mutuo mirarse. Si esto es así, el auténtico diálogo, lejos de relativizar y mediar nada, es un encuentro con lo absoluto⁵³. Pues el Tu bien parece lo esencialmente otro, aquello que

53. No puede faltar aquí una referencia a M. Buber, que ha puesto especialmente de relieve la importancia metafísica del «factum» dialógico. Sin embargo, la postura de Buber respecto de los puntos aquí tratados parece un tanto ambigua. Por un lado ha puesto de manifiesto el carácter absoluto del Tú (cfr. *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1979, p. 12). Mas por otra parte se mantiene firme en él el principio dialéctico: «en el principio —dice— es la relación» (*ibidem*, p. 22). Buber postula una totalidad comunicativa previa a la diferenciación personal: «en esta totalidad están inmersas (eingebettet) las personas —las substantivas y las pronominales— todavía con relieve, sin subsistencia redonda. No se trata de estos productos de la descomposición (Zerlegung) y reflexión (Überlegung), sino de la verdadera unidad original, de la relación vivida» (*ibidem*). Pero es que con esto el Yo, pero también el Tú, acaban sien-

no se deja superar negativamente («aufheben»), sino aquello que una vez encontrado por un Yo éste se empeña precisamente en afirmar más allá de toda relación, afirmando así también una dualidad que en absoluto estorba⁵⁴. El diálogo, siendo él relativo, potencia por

do meros términos de una especie de comunicación pura donde «toda vida real es encuentro (Begegnung)» (*ibidem*, p. 15) y el Tú mero correlato del Yo (*ibidem*, p. 7), de modo tal que «el Tú individual ha de pasar, tras concluirse el proceso relacional, a ser un ello (Es)» (*ibidem*, p. 37).

En este sentido, procediendo de la misma tradición del pensamiento dialógico, la postura de E. Levinas (cfr. *Totalidad e Infinito*, Salamanca 1977) significa una esencial aclaración de esta ambigüedad buberiana, sobre todo porque insiste en la imposibilidad de que los términos dialógicos, sobre todo el Tú, sean absorbidos en una totalidad relacional. Sin embargo creo que la postura de Levinas —necesitada aún de matización en su calificación del Tú como lo absolutamente otro e indisponible, que olvida la posibilidad de una relativa o accidental identidad entre ambos, p. ej. en el amor—, siendo correcta, carece de la base ontológica que únicamente puede impedir que el carácter absoluto de la alteridad no se asiente en una postura maximalista que corre el riesgo de verse reducida a la afirmación de postulados moralizantes. Creo que esta fundamentación ontológica de la alteridad ha de apoyarse, como se pretende aquí, en la idea de substancia. Pero entonces se muestra que esta alteridad —en contra de lo que pretende Levinas— es, en efecto, una alteridad ontológica, y no exclusiva de la esfera antropológica. Así en contraposición a este antropologismo se entiende aquí la relación dialógica como paralela a una relación sujeto-objeto más general que impide, no solamente en las relaciones humanas, sino en absoluto, la absorción de cualquier alteridad en la mismidad subjetiva.

54. Esta afirmación de la alteridad es precisamente el amor: es decir, la afirmación de lo otro en cuanto otro más allá de toda posible identificación con él. Muy por el contrario el amor significa para Hegel el «summum» de una negatividad por la que los amantes alcanzan una identificación en la que ambos están superados en la negación de su personal subsistencia. En la idea hegeliana del amor se muestra así con especial radicalidad la esencia negativa de la dialéctica como inversión de la dinámica propia de la relación dialógica. Esto, que en mi exposición suena a crítica, adquiere sin embargo en Hegel el tono positivo de una liberación donde la muerte cumple una esencial función redentora. Por ello en el análisis de la dialéctica del amor Hegel alcanza uno de sus momentos de máxima belleza especulativa, aparte de claridad expositiva. Cfr. *Philosophie des Rechts*, VII, pp. 237s.:

«La familia —pues en ella ve Hegel la realización del amor— tiene como determinación la inmediata substancialidad del espíritu, la unidad de éste que se siente a sí misma: el amor; de tal forma que su forma de entender las cosas (Gesinnung) consiste en tener la autoconciencia de su individualidad en ésta como en la esencia que existe en y para sí, para ser en ella no como una

tanto la absolutez de sus términos: Yo y Tu son más substancia cuanto más hablan; no son más *uno*, son más *dos*, siendo así cada cual más uno consigo mismo.

¿Y qué ocurre entonces con la unidad refleja del «Nosotros»? No es este un tema fácil que se pueda despachar en un par de líneas. En cualquier caso, el intento dialéctico de hacer preceder el «Nosotros» sobre un Yo y un Tu que quedan superados en él, me parece un intento de reconstruir el monólogo⁵⁵. En este sentido la dialéctica es monológica; mientras que aquí se intenta defender el carácter siempre relativo o accidental de todo posible «Nosotros». Cabe sólo un caso —que por su complejidad dejaremos meramente apuntado— en el que esto no es así: En aquella substancia que es

persona para sí, sino como un miembro. Amor significa la conciencia de mi mismidad con un otro, de modo que yo no soy aisladamente para mí, sino que gano mi autoconciencia sólo como superación de mi ser-para-mí, a través de mis saberme a mí mismo como mi unidad con el otro, y del otro conmigo... El primer momento del amor consiste en que yo no quiero ser una persona subsistente para mí y en que, si lo fuese, me sentiría defectuoso e imperfecto. El segundo momento consiste en que yo me gano (a mí mismo) en otra persona, en que yo tengo la validez en ella que ella a su vez alcanza en mí. El amor es por tanto la más monstruosa contradicción, que el entendimiento no puede resolver, no habiendo nada más duro que esta puntualidad de la autoconciencia que esta negada y que sin embargo yo debo tener como afirmación. El amor es a la vez el surgimiento y la disolución de la contradicción: en tanto que disolución es la unificación moral».

Cfr. también *ibidem*, p. 240:

«El punto de partida objeto (del matrimonio)... es el libre consentimiento de las personas de formar una persona, de entregar su personalidad natural y única en esa unidad, la cual es en esta consideración una autolimitación, pero, en tanto que ganan en ella su autoconciencia substancial, es su liberación».

Es claro que la idea del amor se convierte para Hegel en el paradigma último de la contraposición e identificación dialéctica: es el ejemplo más vivo de la aplicación del esquema dialéctico y en el que se hace más visible qué pueda significar la «vermittelte Unmittelbarkeit», la cual, a mi modo de ver constituye el centro del sistema hegeliano.

55. Así p. ej. cuando se reduce la multiplicidad personal a la unidad sintética de la familia (cfr. nota 54), unidad que es detentada por la patria potestad. Más radical es aún la postura hegeliana cuando esta superación de lo personal sucede en el ámbito del estado. Ciertamente se da aquí una integración, pero no de un modo tal que el individuo alcance su esencia personal en el todo, o, lo que es lo mismo, de tal modo que esta integración es relativa y accidental.

actualidad infinita sus actos no pueden ser accidentales, pues son absolutamente unos con la posición substancial misma. Si en esta substancia se dan relaciones, éstas serán igualmente originarias que la substancia y, por tanto, subsistentes ellas mismas. Sin duda cabe en esta substancia —Dios— un (trinitario) «Nosotros» igualmente original y subsistente que Dios mismo.

Pasamos con ello a la siguiente dificultad a tratar: Si el diálogo es experiencia de lo absoluto, ¿cómo entonces es posible alcanzar algo que, puesto que absoluto, está más allá del diálogo mismo? Teniendo en cuenta que el diálogo y el encuentro del Tu los tratamos aquí como paradigmas para la comprensión del conocimiento y la experiencia de lo otro, podemos generalizar la pregunta: ¿cómo es posible que el conocimiento, que es una relación —un accidente por tanto—, alcance a conocer lo que está más allá de él, el absoluto substancial?

La contestación a esta pregunta me parece que está ya implícitamente dada: ello es así, el conocimiento se trasciende a sí mismo, porque es un accidente, una relación relativa a las substancias que entran en él en contacto. Puesto que las manifestaciones del Tu presente en el diálogo —hablar, reír, movimiento de ojos, de manos, en suma, el dialogar mismo— son accidentes, mi referirme a estas manifestaciones *no se queda en ellas*, no las absolutiza, sino que las toma como lo que son: manifestaciones, y se ve obligado *precisamente por ellas* a continuar su referencia (*su* se refiere tanto al conocimiento como a las manifestaciones) hacia el todo subsistente que ponen de manifiesto. Entonces el Yo descubre el Tu: hablar es *tu* hablar, reír *tu* reír, etc. Es decir, porque el conocimiento —no siendo substancia, sino accidente— no es medio absoluto, por ello él y sus referencias cognoscitivas absolutamente inmediatas (calidades sensibles p.ej.) no se ponen «en medio», sino que constituyen una relación que comunica «de medio a medio» cognoscente y conocido «qua» substancias⁵⁶. Decir que una relación no llega más allá de sí misma, es una falta de consideración con la lógica de las

56. Esta es la postura de la filosofía substancialista clásica: «Non enim, proprie loquendo, sensus aut intellectus cognoscunt, sed homo per utrumque» (Sto. Tomás: *De Veritate*, q 2, a 6, ad 3). Del mismo modo el entendimiento tiene como último objeto propio la «res» (cfr. S.Th., q 85, a 2; *De Ver.*, q 2, a 2) entendida como substancia, «nam per accidentia cognoscitur ratio substantiae» (S.Th., III, q 75, a 2).

relaciones, un sinsentido que resulta de hacer de la relación una substancia. Pues ¿se puede pensar una puerta que no conduzca más allá de su umbral? ⁵⁷.

La pregunta cómo puede el conocimiento llegar a lo que está más allá de sí mismo, tiene pues la siguiente contestación: el conocimiento alcanza lo absoluto otro, porque es una relación y un accidente, y a estos compete esencialmente alcanzar más allá, trascenderse; pues se constituyen esencialmente en lo otro, siendo la relación, el accidente, lo que está alienado: su ser es un «ser de» (*in esse*), que los lleva más allá de sí mismos: como a puertas y a caminos, como al río que va al mar y en él se pierde, como al buen hablar que tanto más dice cuanto a él menos se le oye. Entonces el conocimiento, más allá de sí mismo, alcanza la substancia: ésta se hace evidente haciéndose visible en sus manifestaciones.

Ahora bien, esta evidencia nunca es absoluta para el conocimiento finito o accidental. Pues si por una parte es verdad que el conocimiento y las manifestaciones conocidas no ocultan, sino que efectivamente revelan, no es menos cierto que, siendo éstos esencialmente relativos, la manifestación de la substancia en ellos no es absoluta. Puesto que los accidentes no pueden absorber la substancia entera, tampoco pueden presentar toda ella; y así se ofrece ésta siempre con una evidencia relativa, perspectivamente ⁵⁸. El conoci-

57. Se ha defendido (cfr. p. ej. C. CARDONA: *La Metafísica de la opción intelectual*, Madrid 1969) que idealismo y realismo son ambas posturas coherentes en sí mismas y así en cierta forma cada una in criticable desde los presupuestos de la otra; de tal manera que la decisión por una de las dos sería resultado de una «opción intelectual». No creo que esto se así, y me parece haber mostrado que la opción idealista es un malentendido del carácter propio del conocimiento «qua» relación. Puesto que el idealismo acepta que el conocimiento es relación, se le puede pedir que acepte entonces la exigencia de la lógica de las relaciones, por la que éstas en su misma constitución se trascienden a sí mismas. Si, como ocurre, no lo hace, si además acude al sinsentido de absolutizar las relaciones, entonces esto puede y debe ser criticado en efecto como el sinsentido que resulta del cortocircuito que se ha intentado poner aquí de manifiesto.

58. Sobre este perspectivismo en la dación de los objetos trascendentes ya había llamado la atención Husserl, y es interesante señalar la diferente interpretación que él ofrece de este fenómeno: «El que nosotros creamos captar en el cambio de los contenidos vivenciados uno y el mismo objeto, esto es algo que pertenece... al dominio vivencial; vivenciamos la 'conciencia de identidad', es decir, la creencia (das Vermeinen) de captar una identidad» (*Logische Untersuchungen*, II/1, pp. 382s.).

miento de la *substancia* es, pues, *accidental* —en contra del substancial conocimiento del accidente— o un conocimiento relativo de lo absoluto —y no un conocimiento absoluto de lo relativo, que daría una evidencia total (en la medida de una longitud, p.ej.) que no es aquí el caso—.

Solamente ahora podemos matizar algo que se negó anteriormente con toda radicalidad, a saber: el carácter mediador del conocimiento y, con ello, la mediatez de la presencia substancial. Lo que acabamos de decir acerca de la relatividad de nuestro conocimiento substancial y de la imposibilidad de que las manifestaciones accidentales agoten la riqueza de esta substancia, nos obliga a admitir —al parecer en contra de lo dicho anteriormente— un cierto carácter de mediación para el conocimiento, o, lo que es lo mismo, a admitir que la substancia no está ella misma inmediatamente presente. Ello es cierto, pero lo es sólo con la condición de matizar una vez más: esta mediación cognoscitiva es en su esencia relativa y no absoluta, y resulta por lo mismo —tal y como se ha defendido— una relativa inmediatez⁵⁹. Dicho a modo de ejemplo: desde una habitación a través de una puerta yo veo otra habitación, que es absolutamente otra. La veo ciertamente a través de la puerta, y por tanto inmediatamente; pero la veo relativamente, desde una relación que impone una perspectiva, y es esta perspectiva la que supone una cierta mediación. De modo que se puede decir que si bien la puerta abierta me permite ver *la* habitación, por otra parte me «impide» ver *toda* ella: yo veo sólo lo que me deja ver una puerta en la que no «cabe» la otra habitación entera. Así, «mutatis mutandis», habiendo alcanzado lo otro substancial como absoluto, el conocimiento no alcanza esta substancia absolutamente, o la substancia se le escapa, y está siempre más allá: es efectivamente lo otro, lo trascendente. Por ello, aunque esta famosa «cosa en sí» no sea lo absolutamente incognoscible, sino más bien lo único conocido, la substancia es a la vez —y en ello tienen razón los modernos— lo misterioso; este estar ahí y escaparse siempre, el no estar nunca absolutamente dada y resistirse a entregar su mismidad, en ello consiste su misterio⁶⁰.

59. Y no la absoluta inmediatez que resulta en Hegel de la absoluta mediación de sujeto y objeto en la relación que los comunica.

60. Desde este punto de vista de lo que Hegel denomina el conocimiento

Pero este misterio no significa incognoscibilidad, antes bien significa la *evidencia*, pero aquella indisponible, irreconstruible, que se ofrece siempre como un don que perdería su valor si se entregase del todo⁶¹; que se ve, pero no se toca. Por ello el conocer, si se dirige a la substancia, es siempre contemplar: mirar, no *con-prender*.

Y aquello que se mira se puede señalar; así se hacen los nombres propios del misterio: «esto», «aquello», «Tu», los pronombres, que lo dicen *todo* de la substancia dejándola como es: *inefable*.

finito, en el que la realidad y el concepto no son absolutamente unos, «se adscribe al objeto una desconocida cosa-en-sí *tras* el conocer, y ésta, y con ello también la verdad, se considera como un absoluto 'más allá' para el conocimiento» (WL, V, p. 276). Aquí hemos de matizar cuidadosamente para no ponernos a tiro de esta crítica hegeliana según la cual esta concepción del conocimiento sería contradictoria consigo misma (cfr. *ibidem*). Hegel, y en él toda la modernidad, no quiere darse cuenta de que el conocimiento es relación y de que una relación teniendo siempre un «más allá» (*jenseits*) no tiene nunca un «detrás» (*hinter*), o, más precisamente, que teniendo un término al que se refiere no incluye en sí a éste como parte de ella misma. Como muy bien lo expresa Hegel: en su fin cumplido la relación todavía no lo ha alcanzado (cfr. *ibidem*), o sea, es un acto que termina en otro, un acto relativo o movimiento cuyo cumplimiento por principio no tiene necesariamente que ser absoluto (lo es en Dios, pero en El el conocimiento ya no es movimiento ni relación sino consigo mismo). Así el conocimiento conoce *la* cosa, esta no está detrás de él; conoce además la cosa *misma*. Pero no hay contradicción alguna en afirmar que esta mismidad es trascendente, está más allá. Dicho en términos husserlianos: la intencionalidad (en contra de Husserl) se dirige necesariamente a algo otro, es trascendente a ella misma; siendo una intencionalidad que sólo alcanza un objeto que ya está contenido en ella una contradicción. Ahora bien, puesto que el conocimiento substancial —p. ej. del Tú— lo es de lo trascendente, este conocimiento nunca absorbe su objeto, y por ello éste es siempre también lo desconocido: lo relativamente conocido y por ello lo relativamente desconocido. ¿Dónde hay una contradicción, como pretende Hegel, en negar que el conocimiento haya de ser necesariamente absoluto?

«Este conocer mantiene así aún su finitud en su fin cumplido; en este fin el conocimiento aún no lo ha alcanzado (el fin), y en su verdad aún no ha llegado a la verdad (en efecto: su *relación* a la verdad no es absolutamente *la verdad*). Pues en la medida en que en el resultado el contenido tiene aún la determinación de algo dado, el ser-en-sí presupuesto frente al concepto no está superado; la unidad del concepto y la realidad, la verdad, no está así (cuidado: absolutamente) contenida (en él)».

Genial es aquí la apreciación hegeliana de la postura contraria a la suya (la de lo que él llama el conocimiento finito), que con las matizaciones que añadido entre paréntesis, hago mía. Sobre la pretendida contradicción de esta concepción (cfr. *ibidem*) véase nota 60.