

Destrucción de lo inmediato: Hegel y las raíces ontológicas del nihilismo contemporáneo

Destruction of the Immediate:

Hegel and the Ontological Roots of Contemporary Nihilism

Jaime Llorente Cardo

IES Campo de Calatrava (Ciudad Real)

E-Mail: jakobweinendes@gmail.com

Resumen: El presente estudio se propone mostrar aquello que podría ser denominado como “ontología oculta del Idealismo Alemán”. Esta expresión hace referencia al trasfondo habitualmente inadvertido que late bajo el proyecto teórico hegeliano en su totalidad, y con especial intensidad tras su radical recusación del concepto de inmediatez, entendido como experiencia onto-epistemológica originaria. Este rechazo obedece, conforme a la interpretación aquí esbozada, a una subyacente intención nihilista tendente a ocultar y disimular la radical alteridad presentada por el pensamiento idealista en la captación inmediata del Ser originariamente indeterminado. La conjura de esta permanente amenaza ontológica deriva, en la filosofía de Hegel, hacia un no explícito proyecto de adecuación de la totalidad de lo real a la subjetividad, identificada con la racionalidad reflexiva opuesta a la inmediatez.

Palabras clave: Hegel, reflexión, inmediatez perceptiva, Ser indeterminado, subjetividad.

Abstract: The present article sets out to show that which could be designated as “hidden ontology of German Idealism”. This expression refers to the customarily unnoticed background that lies under the hegelian project as a whole, and with particular intensity behind his radical rejection of the concept of immediacy, understood as originary onto-epistemological experience. This rejection is due (in accordance with the interpretation here outlined) to an underlying nihilistic intention that tends to hide and conceal the radical alterity intuited by the idealist thought in the act of immediate grasping of the originally indeterminate being. The avoidance of this permanent ontological menace, results, in Hegel’s philosophy, in an unstated project of adaptation of reality as a whole to subjectivity, identified with reflexive rationality opposed to immediacy.

Keywords: Hegel, reflection, perceptive immediacy, indeterminate being, subjectivity.

1. Introducción: la ambigüedad de lo inmediato y el proyecto larvado de la racionalidad postkantiana

La consideración del fenómeno del “conocimiento inmediato” muestra, en el contexto de las propuestas teóricas apuntadas por el Idealismo Alemán, un carácter profundamente jánico y ambiguo. Ateniéndonos al contenido explicitado abiertamente por la tematización llevada a cabo sobre tal concepto en el contexto de los escritos de Fichte y Schelling (o igualmente en las obras capitales de Jacobi), “lo inmediato” aparece como pilar fundamental sobre el cual se asientan buena parte de las intuiciones

clave que configuran y contribuyen a vertebrar la totalidad del discurso ontológico y epistemológico que cristaliza en textos como los *Grundlage* de Fichte o el escrito *Acerca del yo* de Schelling. No obstante, este rol “constructivo” o “positivo” atribuido a la noción de inmediatez *prima facie*, encierra tácitamente un reverso en sombras investido de un *éthos*, tanto axiológico como epistemológico, diametralmente diverso del mencionado. El rechazo teórico dirigido hacia esa oscuramente presentada carga disolutiva y nociva asociada a la posición en grado preeminente de lo inmediato (concebido en términos de elemento originario), se yergue con una singular pujanza en el marco de la obra madura de Hegel. Se trataría,

pues, de elucidar las razones subyacentes (más allá de las explícitamente aducidas por el propio Hegel) que determinan de modo larvado esta contundente recusación teórica de la inmediatez como *arkhé* o principio epistémico originario. Recusación, por lo demás, situada en el polo opuesto de las posturas adoptadas al respecto por “antihegelianos” contemporáneos como el propio Giorgio Colli.

¿Qué es lo que el panlogismo hegeliano intuye —de forma más presentida que reflexionada *stricto sensu*— en el seno profundo de lo inmediato y que suscita una formidable reacción opuesta cristalizada en forma de constructo lógico fundamentado sobre la noción radicalmente opuesta, esto es, sobre la reflexión mediada? ¿No se tratará acaso de aquello radicalmente refractario al dominio del pensar reflexivo generador de identidad y seguridad?, ¿de aquello esencialmente irreductible a la asimilación por parte de la subjetividad en virtud de su constitutiva alteridad impermeable a la penetración del pensar discursivo? Este dictamen provisional se ve apuntalado tras la consideración del tratamiento recibido por la inmediatez en el contexto de la primera tríada lógica de *Wissenschaft der Logik*. En efecto, en este pasaje decisivo de la obra hegeliana lo inmediato por excelencia es identificado con el Ser en cuanto *das unbestimmte Unmittelbare* (“lo inmediato indeterminado”). *Reines Sein* o “puro Ser” situado al margen de toda entidad concreta y carente de conexión alguna con respecto a toda hipotéticamente ulterior determinación (*ohne alle weitere Bestimmung*), esto es, radicalmente desvinculado de todo contenido determinado y “substancial”. La abismática intuición del puro Ser refulge, sin embargo, únicamente durante un breve instante tras el cual, este *clin d’oeil* que ha logrado captar fugazmente —de forma inmediata— el trasfondo carente de límites que late tras todo lo susceptible de ser reflexivamente captado, se retira para ser inmediatamente reemplazado por su contrario merced a la acción de un mecanismo dialéctico guiado por una inexorable necesidad inmanente¹.

1. También en *Phänomenologie des Geistes* la inmediatez perceptiva es superada mediante el progresivo y necesario tránsito dialéctico desde la instantánea espontaneidad propia de la certeza sensible a la —cada vez más mediata— espiral de la racionalidad autoconsciente. A este respecto, Eugen Fink indica lo siguiente: “Ciertamente Hegel comienza con la certeza sensible. Mas no es una investigación del conocimiento sensible [...]. Y comienza con la existencia sensible porque es un saber inmediato [...]. Es inmediata porque es un saber de lo inmediato o del ente. En este punto se hace expreso el aspecto ontológico fundamental. La certeza sensible conoce lo captado sensiblemente como tal, lo que simple y llanamente es; está regida por una representación de ser que piensa el ser como simple y no mediado, como no diferenciado en sí mismo [...]. El ataque a la certeza sensible queda justificado para Hegel con la primitividad de ésta. Y es que el filósofo tiene la convicción fundamental [...] de que «el ser es absolutamente mediado». Por tanto, el punto de partida puede y debe situarse en todo pensamiento del ser que aún no

Con ello se da inicio a un itinerario lógico directamente conducente a la apoteosis del pensar reflexivo. Una instancia radicada en el polo absolutamente opuesto a la inmediatez, ahora relegada al círculo de lo subsidiario, que habrá de hallar su culmen en la asunción de la idea lógica entendida como cenit de la espiral dialéctica que encuentra su cumplimiento en las páginas finales de la “doctrina del concepto” hegeliana.

Esta subsunción y fagocitación categorial del Ser inmediato suministra un decisivo indicio acerca de las razones remotas que alientan realmente bajo el hecho de que, como apunta Hegel, “a la filosofía no le sea dado comenzar a partir de la inmediatez”. En la intuición del puro Ser, Hegel intuye mayor volumen de alteridad irreductible a la lógica que de identidad y mismidad susceptibles de ser fácilmente emparentadas con la naturaleza propia de la reflexión de orden discursivo. La totalidad del constructo especulativo que es el *System der Wissenschaft* (“sistema de la ciencia”) hegeliano en todas sus partes constituyentes no pretende quizá sino agostar, arrojando sobre ella un manto de ocultación mediado y reflexivo, la originaria intuición inmediata del Ser, así como la alteridad abismática a ella inextricablemente vinculada. Una alteridad contemplada como auténtico *bythós*: fondo profundo, a la vez fundante y abismal.

Es en la región de este “sin-fondo” o *Ab-grund* al que en última instancia remite negativamente la racionalidad reflexiva, donde Hegel halla —como Odiseo, al que en tantos aspectos remite el periplo circular de su filosofía del retorno y la “nostalgia ontológica”— la sombra de un intersticio a través de cuya infinita apertura al vacío tiene lugar la “descompresión” de la hermética esfera del “círculo de círculos” lógico-racional. Un círculo especulativo siempre sumido en el éter protector de la pura mismidad identitaria. Tal grieta disolutiva de la identidad, que socava desde sus mismas raíces fundacionales la “filosofía negativa” hegeliana, viene propiciada precisamente por la necesaria asunción de un *positum* incondicionado (la inmediatez del puro Ser) que se erige como aquello necesariamente dado a la percepción (no a la conciencia reflexiva) sin que a ésta le sea concedida la posibilidad de “poner”, a su vez, nada en ello; sin que le sea dado ejercer ahí su natural facultad “tética” o “positiva”. Del dominio acotado por la inmediatez se halla excluida la voluntad en cuanto instancia ligada a lo subjetivo: tanto la posibilidad de decisión entre determinaciones diversas (aceptando unas y rehusando otras), como la capacidad de actuación “poiética” sobre los datos cognoscitivos que a la simple percepción le son impuestos. En

sepa de la mediación y que piense el ser de modo inmediato” (Fink, 2011: 91).

oposición a ello, el ámbito de lo reflexivo sí permite que la subjetividad “volente” ejerza su “poder de configuración” (*Bildungskraft*) operado sobre la realidad externa a la inmanencia subjetiva. La circunscripción al dominio de lo mediado propicia, pues, el despliegue de la pulsión merced a la cual la identidad “familiar” constitutiva de la subjetividad es proyectada sobre la totalidad de lo real, reduciendo así toda alteridad a momento subsidiario de una mismidad concebida como originaria. Transmutando toda experiencia de la indeterminación (singularmente aquella ligada a la donación del puro Ser) en mero instante —tan inicial como transitorio— abocado a disolverse en su delicuescente “pobreza en contenido” y, en este caso, también “en pensamiento”. Aquí radica propiamente el germen de aquel nihilismo característico de la contemporaneidad que consiste en no reconocer *nada* como originariamente dado *simpliciter* al margen de nuestras facultades perceptivas y de nuestra voluntad de configurar los contenidos dados a estas facultades a nuestro entero antojo. El imperio de la imagen en el que ha devenido el mundo tecnificado posmoderno atestigua cumplidamente esta voluntad de no contemplar jamás sino aquello que se halla ya tamizado y filtrado por las categorías de nuestra propia subjetividad, individual o colectiva.

Ahora bien: ¿semejante proyecto teórico no es llevado a cabo manifiestamente en franca oposición al espíritu y la letra destilados por la crítica kantiana? Ciertamente, según Kant, la más profunda demanda ínsita en la propia naturaleza de la razón exige “la síntesis regresiva de toda la serie de las condiciones hasta lo incondicionado”, pero en esta ocasión lo incondicionado hallado merced a tal *regressus* no muestra ya los reconocibles atributos fundantes asociados al *Grund* o “fundamento” metafísico tradicional, sino la inquietante alteridad derivada de la exposición a un “fundamento abismático” al modo del teorizado por Schelling en el “*Freiheitsschrift*” de 1809. De este modo, cabe contemplar bajo una nueva luz la genuina etiología de fenómenos tales como el “resurgimiento metafísico” dado con posterioridad al criticismo kantiano (cuyo culmen se halla, no casualmente, en Hegel), o el tan canónicamente mencionado “desmoronamiento del idealismo alemán”. La tarea llevada a cabo por el “gran destructor”, redundando fundamentalmente —como apunta certeramente Levinas— en la rehabilitación de una racionalidad “situada al nivel de lo sensible y finito”; rasgo que no solamente “socava fuertemente la idea de totalidad” (Levinas: 63), sino que opera una auténtica labor de demolición sobre la práctica totalidad de los *Gründe* teóricos históricamente urdidos por la racionalidad occidental. Así, pues, el auténtico sentido de los múltiples “límites” introducidos por el criticismo kantiano se traduce en el marasmo

de las estructuras “fundamentantes” (sólidamente densas) que la metafísica tradicional había venido construyendo a modo de dique de contención contra el vértigo ontológico derivado de la pura exposición a la incondicionada facticidad emancipada del dominio ejercido por el *principium rationis sufficientis*.

Tras la crítica kantiana, se impone, pues, el surgimiento de un nuevo arco de tentativas “apotrópicas” (que apartan la mirada de lo perjudicial) capaces de conjurar la amenaza representada por una ausencia de fundamento presentada como originariamente ubicada en el corazón último del trasfondo común a la racionalidad y la realidad. El Idealismo Alemán constituye, en lo esencial, una respuesta semiinconsciente a esta renovada demanda de fundamento, en la cual lo de menos es que se lleve a cabo en palmaria oposición a las interdicciones instituidas por la arquitectónica kantiana (dado que apela a un intersticio de significación situado bajo la epidermis de la filosofía crítica). Lo realmente decisivo en ella radica en su larvada voluntad de restituir el mecanismo de suspensión de la indeterminación y de la alteridad que la ontología occidental ha tratado de utilizar para llevar a término la conjura y el encubrimiento de lo ontológicamente indeterminado —el Ser originario e inmediato— desde sus mismos orígenes. El objetivo, pues, hacia el cual apunta sus baterías conceptuales este programa “más antiguo” —por originariamente subyacente a él— que “el más antiguo programa sistemático del idealismo alemán”, lo constituye, en primer término, la noción de inmediatez. Una vez agostada tal raíz original, el camino de la racionalidad reflexiva vinculada esencialmente a la esfera protectora del atenuamiento exclusivo a lo mediado, deviene expedito y listo para ser recorrido en dirección al horizonte último marcado por la total racionalización de lo real por parte de la conciencia subjetiva.

2. Hegel y la dislocación de la inmediatez como experiencia prerreflexiva

En el marco de un breve fragmento alusivo a su traducción de Píndaro e igualmente titulado *das Höchste* (“lo supremo”), Hölderlin escribe: “Lo inmediato, tomado estrictamente, es imposible para los mortales, como para los inmortales; el dios, conforme a su naturaleza, tiene que distinguir mundos diversos, porque la bondad celeste, por mor de ella misma, tiene que ser sagrada, no-mezclada. El hombre, como ser cognoscente, tiene también que distinguir mundos diversos, porque el conocimiento sólo es posible mediante contraposición [...] Ahora bien, la estricta mediatez es la ley” (Hölderlin: 159). De un modo marcadamente análogo al contenido en la declaración de su antiguo compañero en el *Stift* de

Tubinga, Hegel impugna la consideración autónoma del conocimiento inmediato. Desde su perspectiva, los dos pliegues que constituyen la estructura esencial de la consciencia —inmediatez y reflexión— resultan indisociables y su escisión diferenciadora imposible: ambos se dan de modo simultáneo en un peculiar sentido. Hegel niega la posibilidad misma de la donación de la pura inmediatez. Si cabe señalar un antagonista radical de lo inmediato teóricamente concebido como instancia autónoma y originaria, tal adversario *kath' exokhén* es, sin duda alguna, G.W.F. Hegel.

“La filosofía [escribe el pensador suabo] puede ser definida, ante todo y en general, como consideración reflexiva de los objetos” (Hegel, 1970a: 41). Esta caracterización general relativa a la esencia del discurso filosófico contiene una significación profunda de consecuencias mucho más decisivas que aquellas a las que parece apuntar a primera vista. En el parágrafo 66 de *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Hegel explicita y aclara el sentido por él atribuido al término “reflexión”: “Admitamos, pues, que el conocimiento inmediato debe ser considerado como un hecho [...]. Recordaremos aquí, a este propósito, un hecho de la más vulgar experiencia: que los conocimientos de los cuales se sabe que son resultado de las más complejas indagaciones, se ofrecen inmediatamente al espíritu de aquel a quien han devenido familiares. El matemático, el sabio, tiene a su disposición soluciones a las cuales ha llegado a través de un muy complicado análisis. Todo hombre instruido halla inmediatamente en su inteligencia una porción de puntos de vista y de principios que son producto de la reflexión y de una dilatada experiencia [...]. En todos estos casos, no sólo la inmediatez del conocimiento no excluye la mediación, sino que el conocimiento inmediato y el mediato se encuentran tan íntimamente unidos que el primero es producto y resultado del segundo” (1970a: 156).² Lo anterior significa propiamente que todo elemento dado de forma aparentemente inmediata, se muestra en realidad como producto resultante y “puesto” como

derivación final de una secuencia múltiple de pasos o elementos previos, esto es, como algo esencialmente mediado. Ahora bien, en todos estos casos indicados por Hegel se habla invariablemente de instancias ya mediatas *kath' autó* (por sí mismas) en virtud de su propia esencia, en virtud de su carácter determinado, óntico y, en suma, finito. Con anterioridad a que sea ejercido sobre ellos el trabajo de la reflexión, ya se trata de objetos *per se* no inmediatos. De modo previo a que resulte puesto en evidencia su carácter derivado de un proceso “genealógico” anteriormente presupuesto o susceptible de ser deducido y reconstruido (es decir, antes de ser “demostrados”), son ya, por esencia, instancias mediatas. Ello sucede porque su consideración —y aun mera percepción— exige necesariamente que la conciencia abandone el original estado de pura percepción espontánea para, en un segundo momento, desplazarse sobre ellos y captarlos en sus atributos diversos en un acto transitivo inequívocamente propio de la conciencia aplicada a la reflexión. Un movimiento “epistémico” claramente constitutivo del pensar discursivo-conceptual. Con carácter previo al acto de ser “re-flexionados”, tales objetos constituían ya elementos mediato-reflexivos. Objetos determinados que, precisamente por serlo (ya que no se hallan dados *d' un seul coup* a la percepción pura), no sólo no resultan refractarios en absoluto a la consideración llevada a cabo sobre ellos por parte del pensamiento reflexivo, sino que, antes bien, la requieren e incluso la presuponen.

Cuando se dice, por ejemplo, que “el hecho de mi estancia en Berlín” supone una *factum* inmediato o que “una fórmula matemática presenta la inicial apariencia de aquello que es dado con inmediatez”, se alude ciertamente a elementos resultantes de un proceso transcurrido con anterioridad a su actual “facticidad positiva”, mas no es debido a que tal proceso resulte soslayado o sea intencionadamente preterido por lo que se dice que se trata de elementos mediatos, sino porque lo son “en sí mismos”, merced a su intrínseca naturaleza de instancias dotadas de contenido “entitativo”, es decir, determinadas, substanciales y ónticas. No obstante, esta observación no resulta igualmente aplicable al puro “Ser” contemplado como instancia ontológica situada al margen de toda referencia a la objetualidad, al cual Hegel se refiere usualmente bajo la denominación de “lo uno abstracto”. Por supuesto que resulta palmario el hecho de que en todos los ejemplos aducidos por Hegel se alude a elementos no inmediatos, mas ello no se debe a que carezcan de proceso de constitución anterior a su “hallarse dados” y del cual ellos deriven o resulten (esto es, no a que no resulten hipotéticamente “demostrables”), sino a que la noción de *Unmittelbarkeit* (inmediatez) que alienta de modo tácito en la recusación hegeliana de tal concepto

2. En este contexto, Hegel ofrece una nutrida batería de ejemplos o casos concretos tomados de la experiencia común, en los cuales se verificaría “empíricamente” la exactitud del dictamen que afirma la necesaria simultaneidad de la inmediatez y la mediación: “La existencia nos presenta también un ejemplo familiar de la conexión entre ambos momentos. Los gérmenes, los padres, son existencias inmediatas, primitivas en relación a los hijos, que son engendrados. Pero los padres son también engendrados, y los hijos, a su vez, pese a la mediación de su existencia, son ahora de un modo inmediato, puesto que son. El estar yo en Berlín es mi presente inmediato, pero no estoy en él sino mediante un viaje, etc.” (Hegel, 1970a: p. 157). Con posterioridad, Hegel describirá metafóricamente la naturaleza de lo reflexivo merced al recurso a la imagen del rayo de luz reflejado por una superficie (Cf. *Ibid*: 232).

admite, a su vez, un tratamiento crítico susceptible de ponerla en evidencia como espuria.

En efecto, todo supuesto objeto inmediato apuntado mediante un ejemplo concreto, sea éste el que fuere (aquel que hace referencia al inmediato *factum* de la presencia en Berlín u otros semejantes apuntados por Hegel: el acto de la interpretación musical, el hecho de la fe religiosa, etc.), ya constituye, en virtud de esto mismo, es decir, merced a su disponibilidad para ser tematizado en términos de elemento “ejemplificable”, una instancia necesaria e ineludiblemente mediata. Y ello en virtud de su propio carácter concreto, óntico y determinado: por el mero hecho de aparecer como un “objeto” susceptible de tematización en general. No resultaba necesario — ya desde el comienzo— poner de relieve semejante rasgo dado con palmaria evidencia lógica. La enfática insistencia hegeliana a la hora de señalarlo, no revela sino una defectuosa y distorsionada comprensión acerca de aquello en lo que propiamente consiste lo esencial en referencia al fenómeno de la inmediatez en general (como queda patente en el pasaje de la introducción a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* en el cual se alude a la estructura circular característica del conocimiento filosófico). A tal respecto, cabría volver contra Hegel la acusación que él mismo eleva —y que resulta pertinente recordar aquí— contra aquellos que se escandalizan ante el postulado referente a la identidad lógica entre los aparentemente irreconciliables opuestos que son el Ser y la Nada: “No demuestra gran agudeza ridiculizar la proposición «el Ser y el no Ser son una y la misma cosa» alegando consecuencias arbitrariamente derivadas. Si el Ser, se dice, y el no Ser son idénticos, entonces mi casa, mis bienes, respirar el aire, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios, etc. son y no son y me es indiferente que sean o no sean. Ante todo, en estos ejemplos se empieza por sustituir al Ser y al no Ser puros y absolutos, por puros particulares y cosas que tienen una utilidad para mí, y luego se pregunta si tal cosa que me es útil es o no es” (Hegel, 1970a: 188-189). No se trata en este caso, por tanto, de determinaciones concretas, de *bestimmten Seienden* (entes determinados) como los apuntados en tales ejemplos, sino del puro Ser dado *haplôs* (simplemente): del “uno abstracto”, en lenguaje hegeliano. Convendría retener el trasfondo subyacente a tal distinción en referencia a la cuestión de la inmediatez, dado que se trata de evitar incurrir en análoga mixtificación.

Otro tanto sucede cuando, en el momento de considerar la vacuidad “entitativa” constitutivamente propia del Ser (*Sein*) inmediato e indeterminado en el marco de la primera tríada de la lógica que no permite intuir nada en él, Hegel postula que aquélla se identifica quizá con “este puro vacío intuir mismo” (*dies reine, leere Anschauen selbst*) (Hegel, 1970b: 82). ¿Qué papel

puede desempeñar en el contexto de la elucidación supuestamente “objetiva” (dado que se aplica a la consideración del “espíritu tal como es en sí mismo” y a la tematización de sus esenciales estructuras) de los “eternos pensamientos de Dios tal como es en su esencia antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito”, el deslizamiento subrepticio en su interior de tal actividad propia de un anónimo agente intuyente? Una actividad eminentemente perceptiva y, por tanto, inevitablemente referida a la esfera de lo “subjetivo. Más aún: ¿Qué identidad cabe atribuir a semejante perceptor de una originaria ausencia de contenido? ¿No surge aquí, en el corazón mismo del *vorweltliche Geist* (el espíritu “pre-mundano”), una larvada e ilegítima referencia a la percepción propia de “un espíritu finito” que aún no existe? Cabría aducir, a este respecto, que quien intuye es, en este peculiar caso, el propio absoluto mismo. Mas tal postulado implica el absurdo que supondría situar el acto de darse el puro y vacío “Ser” en un *status* de prioridad o anterioridad lógico-ontológica —asociación, por lo demás, sumamente pertinente en el espacio de un marco en que ambas esferas tienden a confluir y coincidir— a la posición del propio absoluto, el cual se hallaría, de este modo, “inmerso” en un elemento “previo a sí” que lo sobrepasaría por inclusión. Dicho de otro modo, lo pondría como derivado de este absoluto anterior, en calidad de instancia mediatizada por él.

Tendríamos, pues, dos “absolutos superpuestos” que, en virtud de ello, perderían ambos el derecho a resultar investidos de tal denominación, habida cuenta de su recíproco condicionamiento. El absoluto hegeliano se mostraría, de este modo (por emplear la terminología de Schelling en *Vom Ich*), como *Dasein* (ente condicionado) y no como *Sein* (Ser absoluto), debido a que, en tal caso, el *Sein* originario se hallaría situado “por encima de él” y habría de ser presupuesto referencialmente con necesidad por la existencia del propio absoluto, lo cual implicaría ya la contemplación de éste en términos de instancia condicionada, es decir, “no-absoluta”. La situación de este “pseudo-absoluto” o “absoluto espurio” devendría, pues, susceptible de ser abiertamente parangonada a aquella análoga en la que habríamos de representarnos al Dios kantiano que se interroga acerca de la razón última del origen de su propia existencia (autoaplicándose, en cierto modo, el esquema lógico inherente al “principio de razón” o *Satz von Grund*), en el contexto del pasaje eminentemente “existencial” de la *Crítica de la razón pura*³. No cabe mayor volumen de asunción del

3. “La incondicionada necesidad que precisamos de modo tan indispensable como último apoyo de todas las cosas, es el verdadero abismo para la razón humana [...]. No podemos ni evitar ni soportar el pensamiento de que un ser que nos

éskhaton no susceptible de ser rebasado en el que consistiría la absoluta donación del Ser, que postularlo como instancia que incluye en sí y precede incluso al propio Dios o absoluto y a sus “eternos pensamientos” previos a la aparición de lo real y de la subjetividad humana. Algo que acontecería, además, de forma totalmente emancipada del constreñimiento ligado al *principium rationis*: el Ser “sería porque sería”. En efecto, en el seno de la pretendida circularidad carente de fisuras propia de la lógica hegeliana parece alojarse y subyacer agazapado el eversivo gusano de la percepción finita.

Aquí radica propiamente el *prôton pseudôs* o “error inicial” hegeliano en referencia a la correcta comprensión de la noción de “inmediatez”. Los conceptos “mediato” e “inmediato” únicamente resultan investidos de significación propia y adquieren sentido cuando son ubicados en el marco de un contexto definido por la presencia de algún tipo de relación perceptiva. Quiere decirse: cuando se refieren a la naturaleza del nexo establecido entre un dato, una instancia dada a la percepción, la intuición, la “apertura extática”, o como prefiera designársele, y este mismo acto de percepción que presupone, en cuanto tal, un elemento percipiente “ante” o “en” el cual lo anterior “se da” y aparece. Resulta irrelevante por el momento emplear o no el término “objeto”; bien pudiera tratarse igualmente de una simple vacuidad perceptiva carente de contenidos ónticos al modo de la dada en el “hay” levinasiano. Fuera de la esfera de lo incardinado en este marco gnoseológico bipolarmente escindido, hablar de “algo mediado” —y por tanto hacerlo igualmente acerca de “lo inmediato” — carece de sentido. Y ello porque tal discurso implicaría la consideración conforme a la cual resulta posible en general un discurso significativo referido a “lo objetivamente mediato”, así como a lo “objetivamente inmediato”; expresiones ambas que suponen, desde esta perspectiva, una auténtica dislocación del contexto de uso propio de tales términos⁴.

representamos como el supremo entre todos los posibles, se diga a sí mismo en cierto modo: Existo de eternidad a eternidad; nada hay fuera de mí, excepto lo que es algo por voluntad mía, pero ¿de dónde procedo yo? [...]. Aquí se hunde todo bajo nuestros pies (*sinkt alles unter uns*); tanto la mayor perfección como la más pequeña, flota sin fundamento (*Haltung*) alguno ante la razón especulativa [...]. Aunque la cosa misma esté dada, no es comprendida (*obzwar die Sache selbst übrigens gegeben, aber nur nicht eingesehen ist*)” (Kant: 514).

4. Se argüirá acaso que con anterioridad se aludió a elementos “objetivamente mediados” al hablar de objetos y fenómenos de carácter finito, condicionado y por tanto recíprocamente excluyente, que supuestamente —según Hegel— se muestran con aparente inmediatez. Pero en tal caso se suponía ya su consideración como tales desde el punto de vista de su aparecer *prós hemâs*; “para nosotros”. Un horizonte que no es posible superar ni obviar, y que precisamente constituye la perspectiva de contemplación de la cuestión preterida por Hegel. De hecho,

Por tanto, si algo es mediado en general (si hay o debe haber un *medium*), esto significa que tal “algo” es mediato con referencia “a” o “para” este mediador, es decir, que se presenta ante la percepción propia de éste no en virtud de una donación acontecida de manera instantánea, sino merced a un modo de darse que ocasiona un cierto “movimiento reflexivo” ulterior en el seno del dispositivo gnoseológico que acoge tal dato. Este movimiento, además, resulta impuesto con necesidad a la conciencia por parte de lo mediato, es decir, exige o impele a ésta a llevarlo a efecto *velis nolis*. Lo inmediato es, precisamente, aquello cuya captación no precisa en absoluto de tal “desplazamiento epistémico” posterior a la simple percepción de lo dado. Este rasgo esencial indica con meridiana patencia y de modo inequívoco que, puesto que no cabe hablar con propiedad de elementos “objetivamente” mediados o inmediatos, el hecho mismo de abordar la elucidación relativa a tales nociones nos ubica ya necesariamente en el interior del círculo acotado por la relación entre la facultad perceptiva finita y las instancias a ella dadas, es decir, en un contexto perceptivo.

Hablar acerca de elementos “objetivamente mediados”, pretendiendo simultáneamente negar a partir de ello el concepto mismo de inmediatez *tout court*, implica preterir absolutamente la significación que realmente conviene a estas nociones en aras de la preservación de un irredento prisma “objetivista”. En efecto, postular que lo *prima facie* inmediato (cuando se hace referencia a una determinación “óntica” del tipo “hijo de un padre”) no es realmente tal, dado que presupone un proceso mediato anterior del cual deriva en calidad de producto o resultado —como “algo puesto”, dice Hegel—, significa, o bien incurrir en una banal obviedad, o bien dislocar, desgajándolo de su suelo nutricional “natural”, el contenido semántico propio inherente al término “inmediatez”. Tal argumento resulta tan palmariamente aplicable a toda instancia finita como inasumible en referencia a todo elemento carente de determinación, singularmente al Ser originariamente inmediato e indeterminado. Tal

cabría admitir la hipotética posibilidad de que, con independencia de nuestra percepción, aquello que presenta la apariencia de instancia “ontológicamente discreta” y escindida en múltiples determinaciones “negativas” entre sí, fuese “en sí mismo” (al modo de un nómeno kantiano coincidente con la substancia infinita spinoziana) una suerte de “uno abstracto” óntico: un elemento indeterminado e indistinto carente de parcelación interna. A esta posibilidad se refiere Fichte en los *Grundlage* cuando escribe: “La tendencia que se manifiesta en el yo no tiende hacia la materia en general, sino hacia una concreta determinación de la materia (*eine gewisse Bestimmung des Stoffes*). No se puede hablar de una materia diversa (*verschiedener Stoff*). La materia, la materialidad, es absolutamente simple (*schlechthin einfach*); habría que hablar, más bien, de una materia con determinaciones diversas [...]. La aspiración (*Sehnen*) no tiende, pues, a la producción de la materia en cuanto tal, sino a la modificación de ésta” (Fichte, 1971: 307).

cosa sucede porque resulta lógicamente absurdo y quimérico tratar de localizar “deductivamente” una instancia previa o superior a partir de la cual éste derive, es decir, que propicie que el Ser admita ser “puesto” como resultado de ella; valdría decir, como algo “demostrado” *simpliciter*.

3. Objetivismo, relación y limitación

No obstante, Hegel reasume nuevamente su problemático prisma “objetivista” de observación al considerar que si hay un elemento A y un elemento B, siendo dado que A no es B y B no es A (aquí se asume tácitamente de nuevo la posibilidad de la mediación objetivamente efectiva), entonces no cabe hablar de inmediatez alguna en referencia a ninguno de los elementos implicados en la relación, puesto que tal hipotética inmediatez se disipa en virtud de la constatación de la existencia de la relación misma. Desde la perspectiva hegeliana, en el mismo instante en que surge de hecho una relación (*Beziehung*) del tipo que fuere, se da ya necesariamente mediación recíproca por parte de los objetos en ella implicados⁵. Situando la cuestión en su apropiado contexto perceptivo, es necesario conceder que, ciertamente, siempre tiene lugar tal vínculo relacional entre *perceptum* y *percipiens*. Pero —aceptado esto— debemos apresurarnos a señalar que, en caso de que lo dado a la captación asuma la forma del evento indeterminado del puro “Ser” que no es un elemento óntico, se da ya una variante de relación sumamente particular por singularmente disimétrica, con independencia de la naturaleza que cupiese adscribirle al otro extremo o “término” de la polaridad epistémica referencial en la que nos hallamos (el *percipiens*). En este caso —y sólo en él— no se trata de un nexo relacional entre instancias A y B concebidas como pertenecientes a un común estrato ontológico, sino de una vinculación en la cual el virtual “elemento A”, el Ser originariamente inmediato, carece constitutivamente de “término” o límite conclusivo a partir de cuya cesura le sea dado comenzar a B (precisamente por causa de su carácter indeterminado). Esto significa que falta radicalmente la frontera “negativa” merced a la cual múltiples elementos se excluyen recíprocamente conforme al principio según el cual *omnis determinatio est negatio*.

5. A este respecto, observa Charles Taylor: “En el uso de Hegel, podemos hablar de algo como «inmediato» (*unmittelbar*) cuando existe por sí mismo, sin relacionarse necesariamente con algo más. De otra manera se llama «mediado» (*vermittelt*) [...]. El inciso de Hegel es que todas las descripciones de las cosas en tanto inmediatas se revelan en un examen más cercano, inadecuadas, que todas las cosas muestran su relación necesaria con algo más, y en última instancia con el todo [...]. Todo es entonces mediado, ya que no puede existir por sí mismo” (Taylor, 2010: 91).

Inversamente, el hipotético percipiente (B) tampoco se halla situado en un supuesto ámbito externo a los límites marcados por la presencia de A (excluido, por tanto, “de” y “por” éste), sino que manifestamente, en este caso A incluye a B y B, a su vez, presupone a A, puesto que el perceptor también “es”. Dicho de otro modo: el Ser no se detiene ante el límite más allá del cual “comienza” o determina sus perfiles el sujeto perceptor, sino que encarta y comprende en sí tanto a tal *percipiens* como a su propio acto perceptivo. Y ello porque ambos —como, de hecho, todo lo demás— se “dan” o “son”, y por tanto presuponen al Ser con necesidad en cuanto refieren a él como *conditio possibilitatis* de su propia constitución como tales, es decir, de su propio darse como “existentes concretos”. En tal contexto, B presupone asimétricamente a A para hallarse en disposición de ser B a secas. No es esta precisamente una relación homeostática acaecida entre elementos finitos mutuamente excluyentes, esto es, objetivamente mediados de modo recíproco y situados ontológicamente al mismo nivel.

Cabría aducir, en oposición a lo anterior, que el Ser es, con todo, convertido en instancia mediata en virtud del hecho mismo de ser percibido, esto es, por obra de la eclosión en su seno de la propia percepción que lo capta⁶. Pero ello supondría la subrepticia recaída en la asunción de la posibilidad de mediaciones objetivas ya anteriormente criticada. En efecto, la percepción supone esencialmente un acto, un evento, y en absoluto se erige como un “objeto” finito y delimitado (“B”), y además, tampoco el Ser, por su parte, en cuanto pura donación no óntica, presenta precisamente los reconocibles atributos definidos propios de un objeto concreto y determinado “A” (una paradigmática relación de mediación objetiva hegeliana entre elementos finitos mutuamente excluyentes, sin duda). Aun dejando al margen tales factores, postular la mediación del Ser por mor del acontecer perceptivo implica pensar, de modo larvado, que esta relación tiene lugar entre elementos definidos el uno con respecto al otro (y en cierto modo en oposición a él), cuando la esencia del nexo que ambos sostienen no incluye en sí ni exclusión alguna ni la necesaria determinación que tornaría a ésta posible. Con ello no se hace, pues, sino reeditar el espurio esquema propio del modo de pensar “objetivamente mediato”.

Cuando, por el contrario, se sitúa el problema en un contexto no “lógicamente objetivo”, al modo hegeliano, sino incardinado en la esfera propia de aquello que se da fundamentalmente *prós hemás* (“para nosotros” como percipientes), la relación entre

6. Al modo indicado por el argumento platónico referente a la captación de la *idéa* por parte de la *nósis* y su ulterior confinamiento a la esfera del *lógos* en el *Sofista* (248 e).

la captación pura del Ser indeterminado por parte del acto perceptivo no resta un ápice de inmediatez a la donación del nudo evento ontológico captado de este modo.

En *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (1827), Hegel formula su conocida recusación del saber inmediato, o aun de la posibilidad de la existencia efectiva de un elemento situado como origen último de tal saber, en referencia a la supuesta certeza inmediata susceptible de ser atribuida al conocimiento del ser divino. Observada desde la óptica hegeliana, la exclusión del conocimiento mediato aplicado a la “ciencia de Dios” supone la absoluta destrucción del contenido real de la fe. En efecto, la “forma de la reflexión [un saber ya mediado, por tanto]” exige “concluir una cosa a partir de otra”, inferir la dependencia (*Abhängigkeit*) y el condicionamiento de una determinación a partir de otra” (Hegel, 1984: 286). Esta estructura deductivo-transitiva es, pues, precisamente aquella que la incondicionada posición del saber inmediato disuelve radicalmente a favor de la salvaguarda de la pura simplicidad ontológica. Tal saber soslayaría, por tanto, toda referencia a la alteridad entre cosas finitas, todo efectivo nexo operado entre determinaciones particulares, dejando en pie una única —y absoluta— conexión. Aquella que simplemente se da *de facto* de modo instantáneo entre la directa intuición de lo inmediato (“la forma objetiva del saber”, la llama Hegel) y la pura facticidad carente de relaciones vinculada al nudo hecho del reconocimiento del “eso es”, o, como lo expresa también Hegel, “de mi conexión con el Ser”⁷. Desde el punto de vista especulativo, la escisión radical (abstracta) entre ambos momentos del conocer, es decir, del pliegue configurado por el gozne entre lo inmediato y la mediación, resultaría restañada y cancelada al no considerar los elementos articulados por ella en términos de “abstracciones unilaterales”, dado que el pensamiento conceptual arracima y reúne en su seno a ambos, superando así su aparentemente esencial estado de fractura. Esto sucedería en

7. Curiosamente, el discurso de Hegel parece coincidir aquí con el *pathos* subyacente al conocido escrito polémico *Carta de un padre a su hijo estudiante acerca del ateísmo de Fichte y Forberg* (1798), cuyo airado autor anónimo recusa la autonomía del “simple existir” opuesto a las demandas propias del pensamiento conforme al *principium rationis* (es decir, del Ser inmediato), de un modo curiosamente cercano —en el espíritu y en la letra— a los términos en los cuales Hegel toma partido a favor de la preeminencia del saber mediato: “[Según Fichte] el mundo es porque es y es así simplemente porque es así. ¡Bonito asunto! Yo debo entonces decir que las partes individuales del mundo también son porque son [...], no debo, por tanto, preguntar por qué existe [...]. Debo atenerme al ser de, por ejemplo, el sol como a un absoluto. ¡He aquí a lo que se llama filosofar!” (Fichte, 1971b: 307).

abierta contraposición al “trabajo” operado por el entendimiento abstracto⁸.

Tal cosa sucede en virtud del carácter auto-fundado y condicionado únicamente por sí mismo que Hegel atribuye al acto reflexivo. Un acto cuyos correlatos conceptuales cristalizan en forma de expresiones tales como “reflexión en sí”, “mediación consigo mismo”, “ser-en-y-para-sí”, y otros equivalentes. En el interior de esta autorreflexión mediada de forma inmanente, la originaria simplicidad inmediata del Ser resultaría disuelta en virtud de su coincidencia con el desdoblamiento epistémico propio de la reflexión⁹. Por utilizar expresiones ligadas al propio símil hegeliano, “la marcha rectilínea de la luz” y el ser ésta “devuelta por una superficie reflejante” vendrían a constituir ahora un momento único y, por tanto, no susceptible de distinción alguna. El indignado padre del anónimo estudiante de Jena habría, pues, sido refutado sin necesidad de haber tenido que ser previamente desmentido, dado que el “ser-en-y-para-sí” consiste primeramente en la absoluta indistinción o indivisa unidad entre el Ser y la reflexión¹⁰, es decir, respectivamente, entre lo inmediato por excelencia y la originaria fuente de la cual mana toda mediación. Dicho de otro modo, lo inmediato —considerado como “*arkhé* cognoscitivo” — debe haber devenido tal (y ahí radica lo escandaloso: un principio que lo es, no de modo originario, sino tras haberse convertido subsidiariamente en ello) tras la superación o *Aufhebung* de una mediación previa incluso... a lo originario¹¹. Así, pues, para Hegel, el “objeto” dado en

8. “Es solamente el entendimiento abstracto, en efecto, el que considera las determinaciones de la inmediatez y la mediación como teniendo cada una en sí misma y separadamente un valor absoluto, y el que se complace en hallar un punto de apoyo sólido frente a la diferencia, colocándose así en la imposibilidad de unirlos; imposibilidad que, no obstante, no existe como hecho [...], y que desaparece en el concepto especulativo” (Hegel, 1970: 160).

9. O como lo expresa Hegel en referencia a la relación entre lo incondicionado y el *Satz von Grund*: “Lo absolutamente necesario existe sólo porque existe; no tiene, de otro lado, ninguna condición ni fundamento. Pero es también pura esencia; su ser es la simple reflexión en sí; existe porque existe. Como reflexión, tiene un fundamento y una condición; pero se tiene solamente a sí misma como fundamento y condición [...]. Por tanto, existe porque existe; y en tanto es el unificarse del Ser consigo mismo es esencia, pero como este simple, es también la simplicidad inmediata, es Ser” (Hegel, 1970b: 215).

10. “La propia y necesaria determinación progresiva de la sustancia es el ponerse de lo que existe en sí y por sí; ahora bien, el concepto es la siguiente absoluta unidad del Ser y de la reflexión, que el Ser en sí y por sí existe ante todo porque es también reflexión o ser puesto [es decir, mediado], y que el ser puesto es el Ser en sí y por sí” (Hegel, 1970b: 246).

11. “Aunque el concepto tenga que ser considerado ahora no sólo como una presuposición subjetiva sino como base absoluta, sin embargo, no puede ser tal hasta que no se haya convertido en base por sí mismo. Lo inmediato abstracto es, sin duda, un primero,

la intuición aparece únicamente como “fenómeno” (*Erscheinung*) ofrecido a la representación y a la facultad reflexiva. Aquí resulta palmario que se habla acerca de un objeto (*Gegenstand*) de carácter determinado y óptico, lo cual disloca nuevamente el planteamiento relativo a la tematización de la inmediatez. Pero cuando ese mismo objeto es contemplado, no ya desde el prisma de la intuición (*Anschauung*) sino desde la perspectiva propia del *reines Denken*; del “puro pensamiento”, se muestra, al decir hegeliano, como existente *an-und-für-sich*, esto es, como elemento simultáneamente dado y autorreflexivo, dado que precisamente el “ser pensado” se erige como el acto que suprime su carácter unilateralmente inmediato, es decir, autónomo y originalmente independiente de la reflexión.

En el fundamento de esta posición cabe avizorar, a todas luces, una tácita aplicación al ámbito “gnoseológico” del general principio lógico hegeliano conforme al cual la —así llamada por Hegel— “relación esencial” inherente a la existencia de todo fenómeno consiste en que lo verdadero de éste se constituye a través de la vinculación con lo otro de sí, a la vez que gracias a la auto-referencia o relación consigo mismo. Es en este sentido en el que Hegel escribe: “La relación esencial es el modo determinado y absolutamente general del aparecer del fenómeno. Todo lo que existe está en relación y esta relación constituye lo verdadero de toda existencia [...], y la relación (*Verhältnis*) absoluta es la unidad de la relación (*Beziehung*) consigo mismo y de la relación con lo otro” (Hegel, 1970a: 267)¹². La asunción especulativa de la noción de “ser-en-y-para-sí” —y la totalidad de la anterior exposición pertenece manifiestamente a la vertiente especulativa de la recusación hegeliana de la inmediatez— troca lo originariamente inmediato en un momento derivado y subsidiario situado en un nivel “epistemológico” equivalente al ocupado por su opuesto. Tal acto de nivelación epistémica y lógica resulta decisivo en grado sumo, ya que en el particularísimo caso de la inmediatez “encontrarse situado al mismo nivel que otra cosa” en general, significa ya perder el propio estatuto de elemento inmediato en cuanto tal, y por ello ocasiona la

pero, como tal abstracto, es más bien un mediado del que, por ende, si hay que comprenderlo en su verdad, hay que buscar antes la base. Por consiguiente, ésta tiene que ser propiamente un inmediato, *pero de manera tal que se haya convertido en inmediato por medio de la superación de la mediación*” (Hegel, 1970b: 245). La cursiva es nuestra.

12. Se trata de una idea coincidente en lo esencial con la expuesta por Fichte en 1798-99, y según la cual “lo determinable no es posible más que por lo determinado, y éste último no es sino el resultado de un tránsito a partir de la simple determinabilidad; y lo determinable es, precisamente, aquello gracias a lo cual hay tránsito. Determinado y determinable deben ambos existir conjunta y absolutamente” (Fichte, 1982: 16).

subsiguiente pérdida de su preeminencia ontológico-perceptiva en tanto que instancia originaria *kath' autó*: autónoma y subsistente por sí misma.

4. Más allá de la reflexión: la originariedad de lo inmediato

Ahora bien, reubicada nuevamente en su pertinente ámbito perceptivo, es precisamente esta identidad especulativa entre “en sí” y “para sí” lo que se muestra como auténticamente derivado. A esta luz, tal identidad aparece como lo constituido acaso en orden a lograr la efectiva conjura de la “presencia” de la pura inmediatez, en cuanto ésta se muestra esencialmente en términos de instancia que no admite ser reconducida a su identitaria fagocitación por parte del concepto especulativo o simplemente refractaria a ser puesta en relación con “lo otro” en general. El pensamiento conceptual, que siempre se mueve en el ámbito de lo determinado y finito, reacciona ante la indeterminación propia del “puro Ser” intentando conjurar esa donación ontológica originaria con todos los medios a su alcance. Una reacción consistente en el acto de colocar sobre tal donación el magma de la trama urdida por los conceptos con el fin de desplazarla del preeminente lugar perceptivo que le corresponde en cuanto dato originario e inmediato. Desde el punto de vista de la percepción “natural”, esa función es ya asumida, en primer término, por la propia existencia efectiva de un mundo constituido merced a la acción recíproca acontecida entre determinaciones ópticas finitas que, en cuanto tales, se hallan ya dadas prioritariamente a la reflexión conceptual. Así pues, en el mismo instante en el que tiene lugar la eclosión de la conciencia en el seno de lo existente, la maquinación urdida por el mecanismo de categorización reflexivo y mediador ha actuado ya con anterioridad —como indica penetrantemente Nietzsche— movido por la pretensión de ocultar y distorsionar lo originariamente dado. Bien se trate de la inquietante indeterminación ligada a la experiencia de la simplicidad del puro Ser o —como en el caso nietzscheano— del “devenir” original sobre el cual el pensar discursivo (mediador) actúa a modo de instancia coagulante y “momificadora”¹³.

Así, pues, cuando Hegel niega explícitamente la existencia del conocer inmediato, tal negación no se circunscribe solamente al ámbito de lo estrictamente especulativo, sino que tiene asimismo lugar en el marco del *descensus ad infernos* (en el supuesto

13. “El curso de los pensamientos o de las conclusiones lógicas de nuestro cerebro actual corresponde a un proceso y a una lucha de impulsos que individualmente considerados son, en sí, muy ilógicos e injustos; normalmente sólo percibimos los resultados de esta lucha: tan rápida y ocultamente funciona ahora este viejísimo mecanismo dentro de nosotros” (Nietzsche, 1988: 152).

de que lo inmediato admita ser contemplado como efectivamente “inferior”) que supone el desplazamiento de la mirada hacia el territorio propio de la inmediatez perceptiva empíricamente dada: “Pero con esto se plantea la cuestión empírica: ¿existe un saber inmediato? Nosotros lo negamos” (Hegel, 1984: 286). En efecto, la llamada por Hegel “mediación consigo mismo” o “mediación superior” se presenta esencialmente como un particular tipo de mediación en la cual no se verifica la relación de dependencia necesaria con respecto a “otro” característica de toda determinación o ente concreto. Una relación que, por esencia, no conviene a la mediación propia del “concepto de la razón”, el cual, según Hegel, se mediatiza únicamente consigo mismo.

A este respecto, cabe indicar que quizá tal “auto-mediación” logre verificarse o darse efectivamente en el éter del ámbito perteneciente al concepto racional especulativo (reaparece aquí nuevamente un larvado trasfondo “objetivista”), y, sin embargo, tal verificación no resulta observable y se halla, de hecho, totalmente ausente en la esfera de la pura exposición perceptiva al simple darse del puro Ser indeterminado. Una donación, por otra parte, “empírica” en sumo grado. Desde el momento en que la cuestión de lo inmediato resulta incardinada en las coordenadas localizadas por la donación empírica, la noción de “mediación consigo mismo” deviene delicuescente y se disipa. El propio Hegel retrotrae el problema a este territorio de lo empíricamente dado al afirmar que: “Aun cuando nos comportemos empíricamente, externamente no se da, pese a ello, nada absolutamente inmediato. No existe nada a lo que correspondería solamente la determinación de la inmediatez con la exclusión de la mediación; sino que lo que es inmediato es asimismo mediado, y la misma inmediatez está esencialmente mediada. Las existencias finitas lo son por estar mediadas” (1984: 287). Esto resulta plenamente válido a la hora de ser aplicado a elementos determinados (ya de por sí perceptivamente mediados). Pero si el dominio asociado a tal principio no colma universalmente el universo de lo empíricamente dado, ello se debe a la presencia en éste de un elemento sí susceptible de ser considerado como absolutamente inmediato y simple, a saber: el horizonte indeterminado del Ser en cuyo seno aparece todo existente concreto. Ello se muestra siempre y cuando se evite acudir al ámbito de lo finito y determinado a la hora de rastrear teóricamente este horizonte —ámbito en el interior del cual Hegel sitúa todos sus aludidos ejemplos supuestamente refutatorios—, y se abandone simultáneamente el esquema rígidamente “objetivista” propio del concepto especulativo. Cuando esto sucede, el puro Ser, en virtud de su absoluta indeterminación, se ofrece a

la percepción intuitiva como un acto de donación puramente inmediato.

Así, esta relación establecida entre la pura simplicidad del Ser y el dato empíricamente perceptivo originario que la capta no sólo no suprime la inmediatez del Ser implicado en ella, sino que, antes bien, la constituye y preserva. Lo inmediato y lo mediado presuponen ambos siempre, para hallarse en disposición de presentarse como tales, la existencia de alguna clase de relación; se dan únicamente en el interior de ésta, o incluso la configuran con simultaneidad a su mismo darse. Desde esta perspectiva, difícilmente puede, pues, la relación misma resultar investida de la facultad (o aceptar la responsabilidad) de cancelar o suprimir a ninguno de los dos: singularmente, en el caso que nos ocupa, a la inmediatez¹⁴. Esta peculiar variante de relación es la única en cuyo seno no se verifica el circuito de mediación recíproca que surge indefectiblemente en cuanto se contempla la cuestión de lo mediado desde la perspectiva “objetiva” propia de la conexión entre objetos finitos excluyentes entre sí. Un punto de vista, este último, que, precisamente, es el único que Hegel parece estar dispuesto a tomar en seria consideración.

Cuando se afirma la imposibilidad, no sólo de la existencia de una instancia dada con inmediatez, sino asimismo de la singular modalidad de lo inmediato que es el conocer inmediato, resulta obligada la elucidación de esa facultad perceptiva en cuyo seno reside la privilegiada —y aun única posible— sede de toda inmediatez: la intuición. Hegel se refiere a ella describiéndola como “el saber en el que no

14. En un contexto diferente, pero merced a una perspectiva orientada en análogo sentido, Heidegger interpreta en *Hegels Begriff der Erfahrung* el pasaje de la *Fenomenología* en el cual Hegel alude a la parusía del absoluto “que está y quiere estar junto a nosotros en sí y para sí” como un particular tipo de relación no mediada y en absoluto abstracta: “Mientras dormimos, lo absoluto no va a darnos paso hacia su parusía. Precisamente, tal paso no es tan extrañamente dificultoso porque, según se considera, nosotros tengamos primeramente que alcanzar la parusía desde algún lugar externo a ella, sino porque de lo que se trata es, en el interior de la parusía y partiendo de ella, de traer nuestra relación con ella delante de ella [...]. La parusía es el Ser del ente. Para el Ser del ente no hay introducción alguna desde la perspectiva del hombre, porque la esencia del hombre es, en el séquito del Ser, el propio séquito. En tanto que reina el “estar junto a nosotros” de lo absoluto, estamos ya en la parusía. Nunca podremos introducirnos en ella desde cualquier otro lugar. ¿Pero cómo estamos en la parusía de lo absoluto? Estamos en ella conforme a lo acostumbrado de la conciencia natural [...]. Siguiendo el sesgo de su representación, la conciencia natural se atiende al ente y no se vuelve hacia el Ser [...]. Sin embargo, si se le invita a fijarse en el Ser, la conciencia natural asegura que se trata de algo abstracto. Considera abstracto aquello en virtud de lo cual resulta atraída a su esencia propia. No le cabe a la conciencia natural mayor perversión de su esencia que tal opinión” (Heidegger, 1977: 138 y 205-206). La misma idea reaparece, con idéntica formulación, en *Hegel: GA 68* (Heidegger, 1993: 80 y ss.).

poseemos conciencia de la mediación; pero está mediado" (Hegel, 1984: 288). Lo está, según Hegel, porque en él se da *de facto* la relación entre el acto intuitivo (el saber "de" o "acerca de" algo *tout court*) y el correlato determinado apuntado por tal saber (lo "conocido" por él): "Saber es algo totalmente simple; pero yo debo saber algo; si yo fuera solamente saber, no sabría absolutamente nada. Asimismo, yo debo ver algo: si yo fuera ver puro, no vería absolutamente nada" (*Ibid.*)¹⁵. Esto significa esencialmente que el saber (polo subjetivo del conocimiento) y el "objeto sabido", el "algo determinado" (polo "objetivo") forman, para Hegel, "un universal, un conjunto", habida cuenta de que "en todo saber hay algo subjetivo y un contenido" (*Ibid.*). Efectivamente, pero en el singular caso en el que lo intuido en el intuir se muestra como un elemento "no determinado" (un "*nicht Etwas*": no un *was*, sino un puro *dass*) y, por tanto, caracterizado por la ausencia total de contenido alguno, la necesidad de constitución del universal mediado por la dúplice polaridad de sus elementos constituyentes que es, según Hegel, todo saber, se volatiliza de inmediato. Simplemente deja de verificarse fácticamente. Si realmente es el contenido asociado al "objeto" la instancia productora de mediación¹⁶, entonces la exposición empírico-intuitiva a un elemento carente de contenido ocasiona la aparición —e incluso la preeminencia cognoscitiva— de lo opuesto a toda mediación, esto es, reconduce el carácter propio de tal exposición hacia la pura inmediatez. Esta única excepción a la lógica interna de la mediación es justamente aquella que el "objetivismo" ontológico y gnoseológico hegeliano soslaya de modo sistemático, limitándose, a lo sumo, a recusarla bajo la acusación de perteneciente al saber propio del "mal entendimiento", esto es, aquel que "cree que en la inmediatez se tiene algo autónomo ante lo mediado" (*Ibid.*).

15. Se trata del mismo esquema propio de la mediación supuestamente instaurada de modo necesario por la relación entre un percipiente y su objeto que Hegel aplica a la formulación de la esencia del nexo entre *reines Sein* y *reines Nichts* en la primera tríada de la *Ciencia de la lógica*. Efectivamente, si el punto de partida radical de esta tríada lo constituye el "puro Ser libre de toda determinación frente a la esencia" (es decir, captado al margen de todo contenido óntico y determinado), y tal Ser es vinculado, seguidamente, con el "puro y vacío intuir mismo", ello implica la eclosión de un fenómeno de mediación que se instalaría en el seno del comienzo mismo de la lógica. Se trataría, además, no ya de una mediación de carácter "objetivo" (aquella que, a partir del recíproco tránsito especulativo acaecido entre "Ser" y "Nada" daría lugar al devenir), sino de una mediación nacida de la vinculación de ese puro Ser inicial con una ignota —y acaso igualmente originaria— instancia que percibe intuitivamente.

16. "El saber inmediato, en lo referente al conocimiento de Dios, puede, a lo sumo, decirnos que (*dass*) Dios es, pero no lo que (*was*) es, porque éste último conocimiento conduce a un saber mediado. [...]. El contenido lleva consigo la mediación (*der Inhalt die Vermittlung mit sich führt*)" (Hegel, 1970: 163-164).

A este respecto, cabría formular la cuestión relativa a la naturaleza de la instancia merced a la cual se halla mediada la aparente inmediatez. En caso de que ésta resulte ubicada en el terreno de lo empírico-perceptivo pero en referencia a contenidos de orden óntico y determinado, no habría objeción alguna que formular al respecto. Ahora bien, si la acusación hegeliana atañe a la inmediatez meramente aparente localizada en los ejemplos aducidos en su contra por el propio Hegel, entonces resulta plenamente correcta y oportuna. Y ello porque, como se indicó anteriormente, la totalidad de los elementos mencionados en tales ejemplos (la fórmula matemática, la relación causa-efecto, etc.) eran ya por esencia mediatos desde el momento en que fueron elegidos en el interior de la esfera de los elementos determinados. Difícilmente cabría —en oposición a lo hipotéticamente supuesto por Hegel— ser reconocido como verdaderamente inmediato un elemento determinado cualquiera ya desde el comienzo: con independencia de su ulterior examen¹⁷. Así, pues, el esquema argumentativo argüido contra la autonomía de la inmediatez de lo finito y determinado no resulta válido cuando es aplicado a la consideración de una instancia originariamente indeterminada como es el puro Ser. En referencia a éste cabría, pues, reformular nuevamente la cuestión: ¿cuál es, a su vez, la instancia responsable de la hipotética mediación de lo inmediato contemplado de este modo? ¿El acto perceptivo mismo, tal vez? En absoluto (recuérdese lo aducido al respecto con anterioridad) ¿Un contenido óntico (un ente determinado)? En tal caso, ¿de qué modo se verifica la relación de exclusión entre elementos finitos que da lugar a la mediación en el seno de una relación tan palmariamente asimétrica como la configurada por el contacto entre una cosa determinada y un evento ontológico puramente indeterminado (no finito)? ¿Se detiene acaso la donación efectiva del Ser ante la frontera ontológica instituida por la posición del límite definido por la presencia de un ente concreto, resultando aquélla excluida o "rechazada" por éste? Manifiestamente no, puesto que el ente es justamente aquello que "es" o está en el Ser. En caso de respuesta afirmativa al anterior interrogante, habría que conceder que no podría ni siquiera darse la propia existencia de tal hipotético ente, puesto que "ente" es precisamente aquello que, en cuanto elemento existente determinado, presupone el

17. Se trata, palmariamente de la "mala inmediatez"; de la inmediatez espuria que, como "producto" que esencialmente es, pone en marcha el mecanismo reflexivo que surge ante la consideración de lo aparentemente inmediato, es decir, aquella que juzga que "lo que es resultado de la mediación puede parecer algo totalmente inmediato" (Hegel, 1984: 290). Aquí se trata con un resultado, porque todo elemento o actividad que inhiere en la esfera de lo óntico lo es necesariamente por esencia.

horizonte del Ser como previa condición radical de su mismo acceso a la existencia en general. ¿Dónde, pues, se verifica o cabe apreciar aquí la exclusión característica de la mediación recíproca acaecida entre seres determinados? Manifiestamente en parte alguna. Simplemente, y contra lo afirmado por Hegel, no se da en absoluto.

Otro tanto podría decirse en referencia al concepto de Dios concebido como *das höchste Wesen* o “ente supremo”. Ni siquiera el carácter “máximamente eminente” atribuible a tal ente resultaría capaz de mediar la existencia de la cual él mismo participaría. Ciñéndonos, por supuesto a una concepción metafísica acerca de Dios entendida al modo “ortodoxamente teísta, así como a los límites marcados por la capacidad cognoscitiva propia del ser humano. Por lo tanto, el “mal entendimiento” y su correlato “objetivo”, el “Ser muerto” o, lo que viene a ser lo mismo, “lo simple inmediato” encapsulado en una “abstracta identidad” opuesta —según Hegel— al dinamismo vivo emanado de la contradicción¹⁸, permanecen subsistentes y articulados entre sí ocupando un ámbito “gnoseológico” ubicado sobre el mero mecanismo mediador de la reflexión. Bien se trate de la teratológica “reflexión en sí” hegeliana. El pretendido “saber puro”, es decir, el intuir carente de correlato determinado que Hegel condena motejándolo de “abstracción vacía” no resulta ser, ciertamente, un “saber algo” (determinado) acerca de algo (igualmente determinado); esquema que presupone el prisma aristotélico tradicional en el cual “saber” significa propiamente *λέγειν τι κατά τίνος* (“decir algo acerca de algo”). Pero esto no afecta al simple hecho de que tal “saber” perceptivo sea efectivamente posible —y aun fácticamente dado— en el marco de la pura y originaria exposición intuitiva a la indeterminación radical del Ser. “Cuando se nos dice que el saber inmediato es el saber verdadero [escribe Hegel], entonces hay que ver lo que se quiere decir” (Hegel 1984, pp. 288-289). Bien, lo que se quiere decir a tal respecto es justamente —en respuesta a Hegel— aquello que viene de ser indicado con anterioridad. Está aún por demostrar que la relación entre la exposición intuitiva al Ser y la donación de tal Ser indeterminado admita, sin más, ser elucidada conforme al hegeliano modo de ver que la contemplaría únicamente como una relación mutua o “conexión entre diferentes que contiene esencialmente una mediación” (Hegel, 1984: 286). Ello se debe a que no se trata en absoluto del tipo de relación que cabe establecer entre un agente perceptor “subjetivo” y un “algo” o un contenido determinado

18. “La identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del Ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad” (Hegel, 1970b: 75).

“objetivo”; concibiendo ésta conforme a los esquemas ontológico-epistemológicos habituales¹⁹.

En este sentido, Schelling muestra tempranamente —en *Philosophie und Religion* (1804)— un más elevado volumen de lucidez que su antiguo compañero en el *Stift* de Tubinga en lo referente a su consideración de la naturaleza propia del pensar filosófico y su relación con el fenómeno de la reflexión mediata: “Todo, incluso lo que está sumergido en la finitud, está impulsado por la naturaleza a buscar lo absoluto para desaparecer ante él tan pronto como quiere fijarlo por la reflexión [...]. Pero establecida aquella armonía, tan pronto como se ejerce la reflexión el fenómeno vuela [...]. Por el contrario, la filosofía se ha aposentado en un dominio situado por encima de la reflexión” (Schelling, 1856-1861c: 19-20)²⁰.

5. El nihilismo de la imagen mediada

¿Cuál es el significado propio de la anterior crítica a la negación hegeliana de la experiencia de lo inmediato? Esta significación profunda remite al hecho de que la recusación hegeliana de la inmediatez perceptiva —como asimismo la llevada a cabo por Nietzsche— supone una decisiva contribución filosófica a la justificación de esa peculiar variante del nihilismo contemporáneo que consiste en considerar tácitamente que todo aquello susceptible de presentarse ante nuestra mirada ha de constituir siempre algo ya mediado por nuestra subjetividad, impregnado de concepto, asimilado a nuestras exigencias de seguridad y reconocimiento. El imperio contemporáneo de la imagen supone, en este sentido,

19. “No se puede mostrar absolutamente nada que no contenga en sí la mediación”, escribe elocuentemente Hegel (1984: 291). Una vez puesto de relieve lo anterior, habría que atender, más bien, a este otro *dictum* hegeliano: “La inmediatez del saber no excluye para nada la mediación” (*Ibid.*). Esto es cierto, si bien no en el sentido en que lo concibe Hegel sino en aquel que hace referencia a la articulada yuxtaposición de la inmediatez del darse del Ser (ofrecida al puro intuir) y la simultánea captación de los contenidos finito-determinados que configuran la totalidad del horizonte óptico mundano (dados a la reflexión mediata del entendimiento).

20. Análoga intuición era ya apuntada por Schelling ocho años antes (en *Einleitung zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur*) y con mayor nivel aún de radicalidad y contundencia: “La mera reflexión, por consiguiente, es una enfermedad del espíritu humano, y allí donde se apodera de todo el hombre mata de raíz el germen de su existencia superior, su vida espiritual, la que nace sólo de la identidad [...]. La verdadera filosofía se opone a la reflexión y la considera, en general, como un mero medio. La filosofía tiene que suponer aquella escisión originaria, pues sin ella no tendríamos ninguna urgencia de filosofar. Por ello otorga a la reflexión únicamente un valor negativo [...] puesto que no debía tener el gozo de ver restablecida la filosofía por sí misma en su forma absoluta a partir de los desgarrones de la reflexión” (Schelling, 1856-1861d: 13-15).

el paroxismo de la tendencia a considerar que nada puede comparecer ante la percepción de modo autónomo, inmediato e impuesto a nuestras facultades, sino que, como sostiene Hegel, lo inmediatamente dado de este modo se encuentra en realidad mediado, bien sea de modo consciente o inconsciente. En este sentido, la pretendida inmediatez propia de la imagen generada por el dispositivo propio del mundo técnico contemporáneo (una imagen que suple a las célebres “mil palabras” mediatizadoras) constituye un modo meramente aparente de inmediatez. En realidad, toda imagen se halla ya desde el comienzo mediatizada por la subjetividad propia tanto de los sujetos encargados de facturarla y, por tanto, por la carga conceptual que larvadamente contiene, como por aquella subjetividad ya culturalmente configurada de modo previo que cree recibirla de modo directo e inmediato. Tómese, a título de ejemplo ilustrativo al respecto, la estética fotográfica de Jeff Wall. En ella, la aparente inmediatez propia de la imagen fotográfica contiene realmente un nutrido y tácito volumen de mediaciones nacidas de la previa composición de los elementos que en ella aparecen. Elementos compuestos de manera consciente, e impregnados tanto de la subjetividad propia de su autor como de las hipotéticamente subsiguientes subjetividades que habrán de “completar” la obra mediante su recepción e interpretación.

Es de este modo como el dominio de la mediación universal se enseorea de la totalidad de lo real percibido en total consonancia con la tesis hegeliana conforme a la cual “no hay nada inmediato” ni puede haberlo. Este nihilismo de la mediación que considera que fuera de lo mediatizado por la imagen y el discurso no hay propiamente nada, es el que subyace igualmente a la posibilidad de intervención sobre las imágenes por parte del sujeto. Una posibilidad “poiética” que cristaliza en la utilización de programas informáticos encargados de distorsionar estéticamente y de tamizar conforme a las exigencias y gustos subjetivos del emisor y de los virtuales receptores unas imágenes que se resisten a ser mostradas con prescindencia de esta labor de mediatización tras la cual portan inevitablemente el sello y la impronta reflexiva propia de la subjetividad que las ha facturado. Tampoco la imagen de la naturaleza o del paisaje urbano se presenta ya ante la visión de forma inmediata o imprevisible, sino que todo aquello susceptible de ser contemplado de manera aparentemente “directa” y espontánea ha sido ya previamente mediatizado por imágenes anteriores ofrecidas por la publicidad, las agencias de viajes o incluso por obras de arte que conminan a ver únicamente aquello que se desea ver, aquello susceptible de provocar un acto de reconocimiento de lo previamente conocido.

De lo que se trata en última instancia, es de que esta perspectiva nihilista de percepción de lo real mantenga al sujeto permanentemente a remanso de la posible irrupción de datos no controlables o fácilmente asimilables por parte de una reflexión subjetiva que, conforme a su esencia, jamás recibe nada de forma inmediata y no tamizada por ella misma, sino que percibe solamente “en un segundo momento” desdoblado ya de la percepción original dada con instantaneidad. A este respecto, no resulta en absoluto casual que aquellas filosofías contemporáneas que rehabilitan y sitúan en el núcleo de su pensamiento la noción de “inmediatez” (es el caso de la “filosofía de la expresión” de Giorgio Colli o de la “fenomenología material” de Michel Henry) muestren simultáneamente una palmaria actitud crítica ante el mundo moderno habitado por doquier y prácticamente en exclusiva por mediaciones de toda laya. De esta forma, la realidad en su conjunto resulta adaptada y asimilada a una mismidad subjetiva para la cual no existen ya sino mediaciones operadas por ella misma. En este contexto, toda posible alteridad radical queda suspendida y conjurada por una subjetividad reflexiva no expuesta ya sino a sus propios productos. Nada se da, como quería Hegel, con inmediatez o al margen del acto de tamización llevado a cabo por la reflexión y los conceptos a ella asociados, sino que ahora el sujeto únicamente ha de habérselas con el domesticado contenido de aquello que él mismo ha facturado y proyectado. Con aquello que, en último término, siempre ha emanado de sí. El nihilismo de la imagen mediada supone, pues, la voluntaria retirada a una suerte de “exilio interior” en virtud del cual *nada* existe más allá del dominable y previsible ámbito de los productos facturados por la subjetividad. *Nada*, por tanto, susceptible de irrumpir en el dominio de la percepción de forma inmediata, esto es, imponiéndose a ella con necesidad y al margen del acto de filtrado y distorsión ejercido por la reflexión discursiva.

Si esto sucede ya en el caso de elementos determinados (ónticos), como los anteriormente mencionados y como los aludidos por los ejemplos hegelianos, que ya de por sí, como indicamos, sólo admiten una percepción mediada, ¿qué sucederá en referencia a instancias inmediatas *tout court*? Nos referimos, por ejemplo, a la “inmanencia subjetiva absoluta” de la cual habla Michel Henry y que se da como auto-afección patética de la vida invisible en su *pathos* dado con absoluta inmediatez o al horizonte universal del Ser, en sentido heideggeriano, el cual, como hemos observado a propósito de Hegel, acontece merced a una donación puramente inmediata. La negación de tales instancias inmediatas e invisibles en cuanto tales, redundará en ambos casos, como era previsible, en la asunción de un punto de vista marcadamente objetivista y exclusivamente

centrado en la exterioridad del mundo “objetivo”: al margen de la auto-donación de la vida inmanente y de la donación ontológica del Ser independiente del aparecer de los entes concretos. Tal retirada al “objetivismo” resulta comprensible en el marco del mundo mediado por la imagen, dado que el ámbito de los objetos determinados constituye el reino donde rige e impera la mediación. Un espacio ubicado a salvo de toda posible alteridad en cuyo seno solamente existen elementos mediatos e imágenes que generan y perpetúan su mediación, preservándola así de toda virtual amenaza proveniente de un posible dato originariamente dado con verdadera inmediatez.

6. Conclusión

Con independencia de posibles influencias “causales” de orden histórico, o vinculadas a la *Wirkungsgeschichte* cultural del pensamiento de Hegel, lo cierto es que la recusación elevada por éste contra el concepto de “inmediatez” contribuye poderosamente a auspiciar y justificar el nihilismo de la mediación que define a la cultura audiovisual contemporánea. Una cultura en la que la auténtica autonomía no es ya la de

lo originario e inmediato, sino aquella que la imagen hipertrofiada se arroga para sí al desvincularse de su antigua remisión a un modelo o referente “original”, sembrando así la semilla de la que habrán de brotar las raíces del nihilismo visual posmoderno.

Inversamente, la crítica de la recusación hegeliana del conocer inmediato que ha sido esbozada con anterioridad no persigue sino preservar, en el seno del imperio de las imágenes mediadas, un intersticio reservado a la inmediatez que permita, en contexto cultural, distinguir la auténtica inmediatez de la espuria y, en contexto estrictamente filosófico, teorizar acerca de instancias que, como los “fenómenos saturados” de Marion, la vida invisible de Henry o el propio Ser heideggeriano, cuyo modo de donación acontece de forma originaria e inmediata. Esta posible mirada “fenomenológica” libre ya de prejuicios hegelianos contrarios a la percepción de lo inmediato, favorece acaso simultáneamente el acto de relacionarnos con determinados fenómenos desde una perspectiva no lastrada por el exceso de “objetivismo”, y la posibilidad de emprender caminos de investigación ontológica situados más allá de los senderos habitualmente recorridos por la metafísica tradicional.

Referencias

- Fichte, J.G. (1971). *Fichtes Werke I*. Berlín: Walter de Gruyter.
 Fichte, J. G. (1971b). *Fichtes Werke V*. Berlín: Walter de Gruyter.
 Fichte, J. G. (1982). *Wissenschaftslehre Nova Methodo*. Hamburgo: F. Meiner Verlag.
 Fink, E. (2011). *Hegel*. Barcelona: Herder.
 Hegel, G.W.F. (1970a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*. Fráncfort: Suhrkamp.
 Hegel, G.W.F. (1970b). *Wissenschaft der Logik I*. Fráncfort: Suhrkamp.
 Hegel, G.W.F. (1984). *Lecciones sobre filosofía de la religión I*. Madrid: Alianza Editorial.
 Heidegger, M. (1977). *Holzwege*. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
 Heidegger, M. (1993). *Hegel*. Fráncfort: Vittorio Klostermann.
 Hölderlin, F. (1990). *Ensayos*. Madrid: Hiperión.
 Kant, I. (1995). *Kritik der reinen Vernunft*. Colonia: Könenmann.
 Levinas, E. (1995). *Altérité et transcendance*. París: Fata Morgana.
 Nietzsche, F. (1988). *La Gaya Ciencia*. Madrid: Akal.
 Schelling, F.W.J. (1856-1861). *Sämtliche Werke I*. Stuttgart: Cotta.
 Schelling, F.W.J. (1856-1861b). *Sämtliche Werke IV*. Stuttgart: Cotta.
 Schelling, F.W.J. (1856-1861c). *Sämtliche Werke VI*. Stuttgart: Cotta.
 Schelling, F.W.J. (1856-1861d). *Sämtliche Werke II*. Stuttgart: Cotta.
 Taylor, C. (2010). *Hegel*. Barcelona: Anthropos.