

RECUPERACION DEL SENTIDO ETICO MEDIANTE LA RELIGION EN LA FENOMENOLOGIA DEL ESPIRITU

1. EL PROBLEMA

Al final del largo § 140 de la *Filosofía del Derecho*, en el que critica «las figuras principales» (*Hauptgestalten*) de lo que es ya «la cima más elevada (más elevada que las anteriores, y también la más elevada absolutamente) de la *subjetividad* que se afirma como lo absoluto»¹, Hegel anota que en la *Fenomenología* había tratado también el paso de la conciencia moral (*Gewissen*) a un nivel más alto (in eine... höhere Stufe), pero que tal nivel quedaba «allí por lo demás determinado de modo diferente» (*dort übrighens anders bestimmte*, loc. cit. 280). Esto no deja de ser llamativo, ya de entrada, por cuanto las referencias a otros lugares de sus obras no son frecuentes en Hegel, y cuando se dan suele tratarse de alusiones de carácter general a la *Ciencia de la Lógica*, lo cual es comprensible puesto que ésta representa la fundamentación de cualquier desarrollo concreto en el marco del Sistema. Esas referencias a la *Ciencia de la Lógica* son en la *Filosofía del Derecho* más frecuentes que en ningún otro escrito de madurez, debido probablemente a que los demás —*Estética*, *Historia de la Filosofía*, *Filosofía de la Religión* y *Filosofía de la Historia*— no pasan de ser lecciones, más o menos fielmente reproducidas y que por tanto no han recibido de su autor los últimos retoques, precisiones y fundamentaciones. La *Enciclopedia* no cuenta en este caso, puesto que como es obvio se cierra plenamente sobre sí misma, y las referencias a la *Ciencia de la Lógica* sólo podrían tener el sentido de la ampliación de su propia «Lógica», no de fundamentación propiamente.

La indicación del mencionado § 140 no sólo es concreta e intencionada hasta el punto de citar la página correspondiente de la *Fenomenología*. Es además tan detallada que caracteriza el contexto inmediato, referido al

¹ *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, en *Theorie-Werkausgabe* 7, Suhrkamp, Frankfurt 1970, 265. Las referencias a esta obra aparecerán dentro del texto con la abreviatura *R.Ph.* W7, junto con la indicación del parágrafo, cuando sea necesario, y de la página correspondiente.

«alma bella», casi con las mismas palabras que las utilizadas en la *Fenomenología*. Ese alma bella en su forma extrema representa no sólo «la vanidad de todo el contenido ético», sino también «la vanidad subjetiva de saberse como esta vanidad de todo contenido y de saberse en este saber como lo absoluto (W 7, § 140, 279). Pero lo uno y lo otro no se queda en «un culto divino solitario» (*ein einsamer Gottesdienst*), sino que «es al mismo tiempo el culto divino de una comunidad»² (*Phän*, 460-382, cf. *R.Ph.*, loc. cit.) en cuanto que esa subjetividad absoluta tiende a cobrar vigencia universal y a hacerla efectiva mediante la acción correspondiente, surgiendo así entre las diferentes subjetividades un vínculo que no es sino «la aseveración recíproca de escrupulosidad y buenas intenciones, el alegrarse de esta pureza recíproca, el deleitarse en la esplendidez del saber y del expresar, del mantener y cuidar tanta excelencia» (*Phän*, 461-382). Estas palabras las reproduce Hegel literalmente en la *Filosofía del Derecho*, con la única diferencia de que acentúa «el deleitarse», al que parece reconocer una importancia prioritaria (*vornehmlich aber*), de que saber y expresar son «saberse» y «expresarse» o de que la excelencia del final no se menciona, más bien porque se sobreentiende. En definitiva, casi quince años más tarde Hegel vuelve a manifestarse en los mismos términos, con el matiz diferencial de subrayar más si cabe el carácter intimista y a la vez absorbente del «alma bella». El diagnóstico de lo que ésta representa en su manifestación extrema es el mismo. No sé de ningún otro caso significativo en que Hegel vuelva sobre un texto de la *Fenomenología* para reproducirlo literalmente. La coincidencia en el diagnóstico se acentúa por el hecho de que Hegel llama la atención sobre ese pasaje de la *Fenomenología*, en el que además postula también, al igual que en el texto paralelo de la *Filosofía del Derecho* a que nos estamos refiriendo, el paso a un grado o nivel superior.

Pero no menos clara que la coincidencia es la diferencia, referida en concreto a que «el nivel superior» está determinado de modo diferente en uno y otro caso. A partir de aquí se plantea la cuestión siguiente: ¿Consiste esa diferencia de nivel en que el contenido, siendo el mismo, está expuesto de modo diferente, es decir, se trata de una diferencia accidental o por el contrario, estamos ante una diferencia constitutiva, que hace que se pueda hablar en ambos casos de contenidos fundamentalmente diferentes? Esta cuestión no es artificial, puesto que al afirmar Hegel que el nivel superior está determinado de modo diferente, queda abierto el interrogante acerca de la índole y del alcance de tal diferencia. Y sobre todo, la cuestión no es irrelevante. La respuesta que se dé tiene que ver, entre otras cosas, con la forma de concebir la relación entre Ética y Religión.

El paso de que habla el mencionado § 140 tiene por de pronto una caracterización manifiesta en ambos casos. En la *Filosofía del Derecho* se trata del

2 *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg, Meiner 6. Aufl. 1952. Todas las referencias a esta obra, con la abreviatura *Phän*, se indicarán dentro del texto. La cifra primera se refiere a la edición alemana; la segunda, a continuación del guión, a la traducción de W. Roces, de FCE, México 1966. En algún caso no me he atenido estrictamente a esta traducción.

«paso de la moralidad a la eticidad» (cf. *R.Ph.*, §141, 286 s.); en la *Fenomenología* estamos ante el paso de la moralidad a la religión, como se advierte tanto en las tres últimas páginas del apartado dedicado a la conciencia moral (*das Gewissen*) como en el capítulo que sigue a continuación que versa todo él sobre «la religión». Para que se pudiera hablar de una correspondencia entre ambas obras en este punto, o bien tendría que seguir a la exposición de la moralidad un apartado sobre la eticidad en la *Fenomenología*, o bien la «moralidad» debería haber desembocado en religión en la *Filosofía del Derecho*. Tanto más cuanto que el diagnóstico sobre lo que se trata de superar si es coincidente, como acabamos de comprobar.

Cabría a primera vista decir que en ambas obras se aprecia una coincidencia en el diagnóstico, pero no en el pronóstico. Es decir, lo que solucionaría las contradicciones y las aporías inherentes a la conciencia moral sería la religión en el caso de la *Fenomenología*, la ética en el caso de la *Filosofía del Derecho*. Con otras palabras, el objetivo fundamental que se trataría de lograr en y mediante la moralidad, es decir, «el espíritu cierto de sí mismo» (cf. *Phän.* 423) se obtiene al desbordar ese campo hacia el ámbito de la religión en la *Fenomenología*, en tanto que en la *Filosofía del Derecho* aquel objetivo, al que Hegel en ningún caso parece renunciar, se obtiene mediante el reconocimiento y aceptación de «lo bueno en sí y para sí», de la vigencia objetiva de los principios y de los contenidos éticos: derechos, deberes, leyes (cf. *R.Ph.*, W7 § 137, 254; § 140, 279).

Esta diferencia de concepción parece confirmada por la distinción que en el contexto mencionado de la *Filosofía del Derecho* (§ 137, 256) establece Hegel entre conciencia formal, conciencia verdadera y conciencia religiosa. La primera, estrictamente moral y subjetiva, no implica ningún contenido objetivo; la segunda, caracterizada como disposición a querer lo que es bueno en sí y para sí, es la conciencia ética. De la conciencia religiosa se limita a decir que «no pertenece en modo alguno a este círculo» (*gehört... überhaupt nicht in diesen Kreis*). Ni la moralidad ni la eticidad parecen necesitar para su comprensión de la referencia a la religión. No ya la moralidad, tampoco la eticidad remite directamente a la religión, sino a la historia, en el campo propio de la *Filosofía del Derecho*. Que lo verdadero sea el todo y que como consecuencia nada sea ajeno a nada sino que cada uno de los elementos del sistema implica en mayor o menor grado a los demás, no significa que sea indiferente el puesto que cada uno de ellos ocupa, ni mucho menos que entre todos exista el mismo grado de afinidad. La diferencia en la forma de concebir esta cuestión se pone de manifiesto por el contrario en el simple hecho de que los dos planteamientos referidos ocupan un lugar diferente dentro del sistema: la moralidad, en el ápice de la autoafirmación de la subjetividad, postula en la *Filosofía del Derecho* el paso a la ética —manteniéndose, por tanto, dentro del ámbito del «espíritu objetivo»— en tanto que en la *Fenomenología* se da el paso de la moralidad, considerada en el mismo estadio y garantizada, según hemos visto, con las mismas palabras, a la religión, que pertenece a otro «círculo», el del espíritu absoluto.

2. PLANTEAMIENTOS DIFERENTES

Sin embargo, estos datos más bien extrínsecos están muy lejos de poder determinar por sí solos la relación entre los dos núcleos referidos, sobre todo si se pretendiera caracterizar aquélla en términos de contradicción. No es admisible tal contradicción en la mente de Hegel, teniendo en cuenta que, como ya hemos indicado, él mismo consigna la diferencia y pasa por ella como si no representara el menor problema. ¿Significa esto que es preciso admitir una cierta flexibilidad en el modo de concebir el sistema y la relación entre las partes —o momentos— dentro de él? Sin duda. Pero habrá que precisar el significado de tal flexibilidad.

En este caso la cuestión se complica, a la vez que cobra también mayor interés, por lo siguiente. Más o menos por las fechas en que está ultimando la *Fenomenología*, redacta Hegel en el otoño de 1805³ el manuscrito de una «*philosophia realis*» (*Realphilosophie*) para las lecciones del Semestre de invierno de 1805/6. En ese manuscrito aparece un esbozo, aunque rudimentario, de lo que en la *Filosofía del Derecho* y en la parte correspondiente de la *Enciclopedia*, en el espíritu objetivo, van a ser los temas propios del Derecho y de la Eticidad. No aparece explícitamente ninguno de los que van a ser los contenidos propios de la moralidad: «el propósito y la culpa», «la intención y el bienestar», «el bien y la conciencia» (cf. *R.Ph*, W7, 215, 223, 243). Pero en cambio, lo que en la *Fenomenología* es rasgo distintivo de la moralidad, «el espíritu cierto de sí mismo» (*Der seiner selbst gewisse Geist. Die moralität, (Phän,* 423-351), aparece en la mencionada *Realphilosophie* como característica del gobierno (*Regierung, der seiner selbst gewisse Geist der Natur*)⁴, que en la *Filosofía del Derecho* es tema fundamental de la Eticidad en el apartado correspondiente al Estado. A su vez, en las páginas que la *Realphilosophie* dedica a la religión, la religión absoluta es caracterizada como «saber que Dios es la profundidad del espíritu cierto de sí mismo»⁵, lo que implica que lo que en este caso es rasgo distintivo del gobierno, como contenido fundamental de la eticidad, postula el paso a la religión absoluta como a su propia verdad.

La cuestión que venimos siguiendo se complica, por cuanto en una misma época Hegel expone el paso a la religión desde dos estadios distintos, el de la moralidad y el de la eticidad. La situación es diferente de la que surgía de la comparación entre la *Fenomenología* y la *Filosofía del Derecho*. Pues si allí se daba el paso desde un determinado estadio de la moralidad —caracterizado de forma idéntica— a niveles diferentes: la religión en un caso y la eticidad en otro, ahora ocurre lo contrario, pues el término *ad quem* del paso es el mismo, la religión en ambos casos, mientras que el lugar desde donde se da el paso es diferente, la moralidad considerada bajo el punto de vista del alma bella en la

3 En mi opinión, al menos las páginas correspondientes al apartado «*Geistesphilosophie*» las redacta Hegel después de concluida la *Fenomenología*.

4 GW (= *Gesammelte Werke*) 8, Meiner, Hamburg 1976, 276 S) GW 8, 280.

5 GW 8, 280.

Fenomenología, la eticidad desde la perspectiva de lo que representa el gobierno en la *Realphilosophie*.

Hay, sin embargo, una afinidad a destacar en esas dos obras: aunque los niveles desde los que se da el paso son diferentes, el aspecto que postula el paso es el mismo en los dos: «el espíritu cierto de sí mismo». Ese punto de vista común es lo que le va a permitir a Hegel defender en una misma época dos tesis a primera vista incompatibles: que el paso a la religión viene exigido tanto desde la moralidad como desde la eticidad porque en uno y otro caso el espíritu cierto de sí mismo postula el paso hacia lo que representa su propia profundidad y por tanto su verdad. Se explica así que quince años más tarde Hegel pueda decir en la *Filosofía del Derecho* que en la *Fenomenología* el nivel hacia el que pasa la conciencia moral está «determinado de modo diferente» sin que ello parezca revestir para él ninguna importancia.

3. LA TESIS Y EL OBJETIVO

Lo que sí importa es que la religión posee un gran relieve, puesto que representa, diríamos hoy, el sentido tanto de la moralidad como de la eticidad bajo el punto de vista en ambos casos de aportar «la profundidad» (*die Tiefe*, cf. *Realphilosophie* ⁶, 266; *Phänomenologie*, 529-440) o la fundamentación del espíritu cierto de sí mismo. Aquí nos vamos a centrar, tal como enuncia el título del artículo, en la recuperación del sentido ético mediante la religión. El significado de esta tesis es el siguiente: para Hegel la época dorada de la eticidad corresponde a la cultura griega clásica, en la cual el individuo identificaba el sentido de su vida con la aceptación y el seguimiento de las costumbres y de las normas de su pueblo (cf. *Phän.* 328-271). Esta armonía se rompe porque progresivamente el hombre se va a ir afirmando en su propia subjetividad hasta enfrentarse a lo general y vinculante: leyes, instituciones, etc., por perseguir sus propios intereses. Esto ha llegado a su momento culminante, entiende Hegel, en su propia época. Por una parte la subjetividad tiene derecho a afirmarse a sí misma y, en consecuencia, a no reconocer como válido nada que ella misma no vea ni a aceptar como bueno algo que esté en contradicción con su propia conciencia (*R.Ph.*, § 132, W7, 245). Por otra parte, este derecho de la conciencia subjetiva, que es esencial e irrenunciable, lleva en sí mismo el peligro de reafirmarse como lo absoluto (*R.Ph.*, § 140, W7, 265) y no guiarse por lo que es bueno en sí. La pregunta por tanto es bien sencilla: ¿cómo conciliar el derecho irrenunciable de la subjetividad a ser ella misma con la aceptación, igualmente incondicionada, de lo que es bueno en sí y por tanto objetivamente normativo? ¿Qué ocurre si la subjetividad invoca su saber y su conciencia para oponerse a lo que es bueno en sí?

El sentido ético implica la aceptación de este último, pero en ningún caso la renuncia al propio modo de ver y de sentir, con lo cual la autoconciencia, a la vez que la posibilidad de instituir en principio de sus acciones lo que es uni-

6 Loc. cit.

versal en sí, tiene igualmente la posibilidad de convertir en tal principio el arbitrio, la propia particularidad, situándose por encima o a espaldas de lo universal, es decir, tiene la posibilidad de ser mala, o para ser más exactos, es esa misma posibilidad. «Como subjetividad formal la conciencia moral consiste simplemente en estar a punto de trastocarse en el mal» (*R.Ph.*, § 139, W7, 261). Para el esclarecimiento del significado y del alcance de lo ético en Hegel, el análisis del mal es por ello no sólo importante en cuanto que el mal representa la línea divisoria, el punto de no aceptación de la dimensión ética, sino que es un aspecto fundamental ineludible, puesto que «la moralidad y el mal tienen ambos su raíz común en la certeza de sí misma que es para sí, que sabe y que decide para sí» (loc. cit.).

La importancia de la religión para la comprensión de la ética, tema demasiado amplio y complejo para poder ser desarrollado en un solo artículo, va a ser considerada aquí exclusivamente desde la perspectiva del mal en la *Fenomenología del Espíritu*, limitándome para ello al apartado de «*Das Böse und seine Verzeihung*» (*Phän.* 463/472-384/392), al final de la sección dedicada a la moralidad, sin entrar en una comparación con el lugar paralelo, dentro del capítulo sobre la religión, «*Das Böse und das Gute. Die Erlösung und Ver-söhnung*» (*Phän.* 537/5430-447/452). Otro aspecto que espero quede además de manifiesto es que el capítulo sobre la religión, contrariamente a lo que han pretendido algunos intérpretes⁷, no sólo es relevante para poder comprender el curso de la *Fenomenología*, es decir la serie de figuras que la integran, sino que tiene una función precisa en ese conjunto. Pero más allá del marco de la propia *Fenomenología*, sirve además para algo muy importante en relación con el propio sistema: preparar una demarcación neta, a la vez que una conexión, entre la moralidad y la eticidad. El punto de vista que aquí se ha elegido espero sea suficiente para poner de manifiesto este objetivo.

4. AUTONOMIA DE LA CONCIENCIA MORAL

Como ya se ha indicado, el concepto del mal aparece en la *Fenomenología*, y aparecerá más tarde en la *Filosofía del Derecho*, en el marco del «alma bella». Es éste un tema que estaba muy divulgado en la literatura de la época. Hegel puede estar haciendo referencia a las versiones de Goethe, Jacobi, Novalis, Hölderlin o Schlegel⁸. En todo caso se trata de una reconstrucción. A Hegel no le interesa la exactitud histórica en los detalles sino la lógica de los hechos

7 F. Wagner, *Der Gedanke der Persönlichkeit Gottes bei Fichte und Hegel*, Gütersloh 1971, p. 188; M. Welcker, *Das Verfahren von Hegels "Phänomenologie des Geistes" und die Funktion des Abschnitts "Die offenbare Religion"*, Phil. Diss. Heidelberg 1978, p. 122; H. Röttges, *Der Begriff der Methode in der Philosophie Hegels*, Meisenheim am Glan 1976, p. 176; cf. Jaesche, *Die Religionsphilosophie Hegels*, Darmstadt 1983, pp. 61s.

8 Cf. E. Hirsch, 'Die Beisetzung der Romantiker in Hegels Phänomenologie', en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft* II (1924) 510ss; también en H. F. Fulda y D. Henrich (eds), *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt 1973, 245ss.

que, entre otras cosas, no necesita atenerse rigurosamente a su orden cronológico. Al tomar además como punto de referencia al espíritu mismo que habla por boca de los individuos y se hace presente mediante sus acciones, no tiene nada de particular que Hegel tome de los distintos autores lo que él entiende que expresa mejor aquella lógica interna. Y si a lo uno y a lo otro se añade coherentemente que lo que cuenta es el «télos» de la historia no tiene por qué sorprender que sea muy difícil identificar lo que leemos en Hegel con lo que leemos en esos autores con los que cuenta y a los que en buena lógica, y no por afán de notoriedad, no menciona. Por otra parte es innegable que aquí y allá toca puntos fundamentales de sus concepciones.

En clara referencia a Fichte, Hegel destaca en la conciencia moral aquella tendencia que la lleva a afirmar como bueno y vigente lo que expresa su propia convicción. Aparece así revestida con «la majestad de la absoluta autarquía de atar y desatar» (456-378). Al recabar para sí toda la autoridad para decidir sobre lo bueno y sobre lo malo, la conciencia moral no simplemente hace valer su autodeterminación (*Selbstbestimmung*) en cuanto que actúa según su saber y entender, a la vez que está a la escucha de contenidos que le vienen de otra instancia superior. Es lo contrario, la «mismidad simple» de la conciencia implica su identidad con el «en sí», puesto que sólo así puede afirmar la igualdad consigo misma. Sólo desde ella pueden por tanto adquirir legitimidad los contenidos que se pretende hacer valer, es decir, será deber sólo lo que es expresión de la autodeterminación de la conciencia moral. Esto sin embargo es de suyo abstracto y requiere por ello la exposición de sus implicaciones, que son tanto «lógicas» como «históricas» y «psicológicas». (Los entrecomillados indican en este caso que estos términos han de sobreentenderse por referencia al marco hegeliano correspondiente).

El desarrollo, como ocurre siempre en Hegel, no ha de entenderse en el sentido lineal de simple despliegue, sino como proceso dialéctico que supone por de pronto el paso a la determinación opuesta, exigida desde dentro de la determinación inicial, o para ser más precisos, ésta, vista esencialmente, es «en ella misma lo contrario de sí misma»⁹. Por eso el paso en cuestión está mediatizado y como tal ha de ser resultado de la manifestación de la determinación de la que se parte. Por eso también debe ser mostrado y no simplemente afirmado.

La igualdad de la conciencia moral consigo misma, su carácter de autoconciencia, significa por de pronto dos cosas. Por una parte, lo mismo que al decir «yo» están implicados todos los «yos» por igual (cf. *Phän.* 83s-66), lo que corresponde a la autoconciencia como tal pertenece también a todas las autoconciencias. La autoconciencia no puede ser por ello una entidad abstracta, algo meramente genérico, sino «lo universal puro, la mismidad de todos» (456-378). Ese ser de la autoconciencia no es un núcleo subyacente a su obrar sino coextensivo a él y en definitiva idéntico con él. De ahí que la afirmación anterior equivalga a la de que «el obrar (de la autoconciencia) está reconocido y es por ello real». El hecho de ser autoconsciente posibilita pues a la conciencia moral «estar

9 *Wissenschaft der Logik* II, ed. Lasson, Meiner, Hamburg 1966, p. 27.

de modo inmediato en relación de igualdad con todas las autoconciencias» (loc. cit.)

Respecto de esta relación, es preciso hacer las precisiones siguientes. En primer lugar, la igualdad se da verdaderamente, es algo constitutivo. Con otras palabras, no es que a partir de una conciencia se configure un contenido en el que concuerden en mayor o menor medida las demás; tampoco se trata simplemente de que desde todas las autoconciencias se produzca algo así como una irradiación, de forma que todas ellas vengan a coincidir en una especie de centro imaginario que sería la conciencia moral. Ambos aspectos se dan también en su lugar correspondiente; pero aquí la perspectiva determinante es la que corresponde al «universal puro», lo que quiere decir que la conciencia moral es una dimensión real que une a todas las autoconciencias entre sí, con anterioridad (una anterioridad de naturaleza y no de tiempo) al hecho de que las autoconciencias particulares se expresen y obren por sí mismas. En segundo lugar, la índole de ese universal puro que une a las autoconciencias no es la propia de algo que les viene impuesto desde fuera, que ejerce ciertamente la función de reunir y unificar, pero sin que ello responda a las exigencias de lo unificado, como ocurre, tratándose de la conciencia moral, con «la ley carente de mismidad», sino que es la conciencia misma y por ello lo que responde a sus exigencias y a su constitución, es «la mismidad de la conciencia moral» (*das Selbst des Gewissens*, loc. cit.). En consecuencia, sea cual fuere la configuración concreta que adquiera la moralidad, lo incuestionable es que ha de responder a las exigencias de la mismidad de la conciencia, por ser éste un postulado de la certeza de sí mismo que en su proceso ha logrado el espíritu. Todo el esfuerzo de Hegel por superar el formalismo y la vaciedad de la conciencia, como fenómeno típico de la modernidad, y por recuperar su «en sí», es decir, lo que es su esencia y por tanto su verdad, no puede hacer olvidar que esto no podrá llevarse a cabo legítimamente en menoscabo de la autodeterminación que es patrimonio de la conciencia. En tercer lugar, y coherentemente con esto mismo, la igualdad de la conciencia moral consigo misma —fórmula en que se sintetiza tanto su autodeterminación como su relación de igualdad con todas las autoconciencias— representa el concepto de dicha conciencia y por consiguiente está llamada a realizarse, por más difíciles y tortuosos que sean los caminos para lograrla, incluso por más en contradicción que parezcan estar con ella, con lo que postula o exige su propio concepto.

Esto es lo primero que significa la igualdad de la conciencia moral consigo misma: la reafirmación tanto de la propia identidad como de su presencia en todas las autoconciencias. Lo uno y lo otro queda dicho por de pronto con «la mismidad de la conciencia moral» y ambas cosas se apoyan «en la fuerza de la certeza de sí mismo» (loc. cit.). Pero por otra parte, la conciencia moral que no es sino manifestación del «saber puro» o del «espíritu cierto de sí mismo», es también de modo inmediato, en cuanto «igualdad pura consigo misma», «ser para otro» (*Sein für anderes*, loc. cit.) Quiere esto decir que la conciencia moral es el punto de referencia obligado de toda otra cosa y para toda otra cosa en ese orden de saber a qué atenerse a la hora de actuar. Representa por ello la instancia inmediata no ya porque sea lo primero con que ocasionalmente nos

encontramos, sino porque es lo primero que de modo necesario nos sale al paso en cualquier campo de acción y por tanto no admite un más allá de ella misma. Es así, más que inmediata, «la *inmediatez*» misma. Y por la misma razón, en ese terreno de saber a qué atenerse no es un ente entre otros, sino que es el ser pura y simplemente. También pues aquí coinciden el saber, «el puro saber», y el ser.

5. DESIGUALDAD Y ACCION

La afirmación de que la conciencia moral es «ser para otro» significa, no que carezca de entidad en sí misma, y esté por ello vertida a lo demás (esto es así cuando se trata de algo que es «sólo ser para otro»), sino al contrario, que todo lo demás está vuelto hacia ella, porque por su propia fuerza —la que es propia de la certeza de sí (456-378)— se proyecta hacia todo lo demás. Pues bien, el análisis de lo que esto implica pone de manifiesto que la conciencia moral, a la vez que pura igualdad consigo misma, es una «desigualdad completa» (455-379). La clave de que esto sea así y de que, como se ha indicado más arriba, se cumpla lo que es característico de la más estricta dialéctica —es decir, que la determinación sea lo contrario de ella misma— está en la acción. En efecto, el deber que la conciencia lleva a cabo es «un contenido *determinado*» (456-379), y si por una parte la conciencia se ve a sí misma en él y por tanto tiene en él «la igualdad consigo misma» (*die Gleichheit mit sich selbst*, loc. cit.), por otra parte, esa misma igualdad, una vez llevada a cabo y colocada como está «en el *medium* universal del ser» (loc. cit.), no es ya un saber de sí, y como tal, una actividad diferenciadora que lo mismo que pone las diferencias las supera. La conciencia deja entonces de reconocerse como idéntica consigo misma en el flujo de su propia actividad.

Ello se debe a que el contenido de su acción es determinado, no simplemente en el sentido, por lo demás obvio, de que es éste y no otro, diferente de todos los demás, sino en el sentido de que tiene consistencia —«en el *ser* la diferencia está puesta como consistente» (457-379)—, de que adquiere por así decirlo vida propia e independiente. Ni el contenido se deja integrar como momento en el curso de la conciencia, ni ésta queda circunscrita en los límites de aquél. De forma que ya bajo este aspecto se produce necesariamente una desigualdad, la que se da entre la conciencia moral y sus contenidos, por cuanto éstos nunca pueden acotar la amplitud ni definir la intensidad de aquélla.

Pero si en este caso se produce la desigualdad entre el contenido de la acción y la conciencia actuante (*handelndes Gewissen*), también se ha de producir, de modo necesario y radical, una desigualdad de la acción «con el elemento de la autoconciencia de todos» (457-379). La razón de esta desigualdad es también la determinación, el hecho de que la acción es una acción determinada, «*eine bestimmte*» (457-379). Ahora la determinación tiene, sin embargo, un signo distinto, por cuanto se refiere no a la consistencia o inconsistencia de sus contenidos, sino a la desproporción entre la individualidad de la acción —constitutiva, puesto que la acción siempre es individual— y la universalidad

de la conciencia, bajo la forma de la autoconciencia de todos, en la cual por otra parte se sustenta aquélla, como se ha visto. Debido a esa desigualdad la acción no necesariamente está reconocida, es decir, no necesariamente la conciencia universal ha de reconocer como legítima, como expresión de un deber en sentido estricto, a la acción de la conciencia moral, siempre individual y determinada.

La conjunción de ambas desigualdades, la que se da entre el contenido de la acción y la propia conciencia moral actuante, y la que se da entre ésta y la conciencia universal tiene como resultado una desigualdad completa: «Ambos lados, la conciencia moral actuante y la conciencia universal que reconoce esta acción como deber, están igualmente *libres* de la determinidad de este obrar. Debido a esta libertad, la relación en el *medium* común de la conexión es más bien una relación de perfecta desigualdad» (457-379). Esta desigualdad se traduce en una situación de desequilibrio entre los dos polos de la conciencia; por una parte el espíritu cierto de sí mismo que actúa y por otra parte la conciencia universal, que son los demás que asisten por así decirlo al espectáculo de la acción. Los demás se atienen a lo que tal espíritu hace, «a este ser como a su verdad» (457-379) y están en ese sentido ciertos de lo que aquél es en el sentido de que mediante su acción «ha expresado lo que para él es válido como deber» (loc. cit.). Sin embargo, esta presunta certeza se trueca en incertidumbre, habida cuenta de que aquel espíritu actuante, por la razón antes aducida, se encuentra «libre de cualquier deber determinado» (loc. cit.).

No es que pueda o no considerarse vinculado a los resultados de su acción, sino que de hecho «se halla fuera del punto en que ellos creen que realmente está» (loc. cit.). La conciencia moral no puede ciertamente desentenderse del ser de lo que ha hecho o del deber «en sí», es decir, del conjunto de prescripciones vigentes, pero tanto lo uno como lo otro valen para ella sólo como momentos y por consiguiente como algo destinado a la superación. En definitiva, lo que en último término cuenta es «la absoluta certeza de sí mismo (457-379), que como tal no puede quedar expresada por ninguna acción concreta ni por el conjunto de todas ellas. De ahí que cada conciencia moral actuante produce inevitablemente en los demás inseguridad y desorientación, ya que «lo que les pone delante lo traspone también a continuación, o más bien lo ha traspuesto de modo inmediato» (loc. cit.). Es decir, en contra de la pretensión de los demás de considerar el ser del contenido de la acción como su verdad, la conciencia moral actuante hace valer su verdadera «*realidad...*, aquélla que tiene en la absoluta certeza de sí mismo» (loc. cit.). Por su parte, más que no saber a qué atenerse o, dicho con más precisión, más que no saber si la conciencia moral es moralmente buena o mala, los demás han de considerarla como mala. Como consecuencia de estar ellos también desvinculados de todo deber, tanto bajo el aspecto de la determinación como bajo el aspecto del en sí, tienen igualmente que trasponer aquello que la conciencia moral les pone delante, el contenido de la acción, puesto que en él «está expresada la mismidad de otro, no la suya propia» (loc. cit.). Es decir, su mismidad es, siguiendo la misma lógica que la conciencia actuante, la única medida válida, a la cual las acciones de la conciencia moral obviamente no se pueden ajustar. Por eso no

simplemente pueden, sino que tienen que diluir en su propia conciencia todo lo que tiene que ver con la conciencia moral y «aniquilarlo con juicios y explicaciones para conservar su mismidad» (loc. cit.)

Estamos pues de hecho ante una lucha de todos contra uno e implícitamente, en la misma medida en que cada conciencia particular desciende al terreno de la acción moral —que supone, como estamos viendo una reafirmación de la propia mismidad— ante una lucha de todos contra todos, que al menos en su tendencia es una lucha a vida o muerte, tanto más cuanto que la conciencia moral es una forma extrema de la autoconciencia, que es la que provoca en toda su crudeza la lucha a vida o muerte ¹⁰.

Pero hay otra consecuencia más radical y de todo punto paradójica. La conciencia moral, cuya misión parece ser la de garantizar la práctica del bien, es mala en sí. No quiere ello decir que necesariamente tenga que obrar mal, ni que esto ocurra siempre, pero sí que la conciencia moral está siempre y constitutivamente «a punto» (*auf dem Sprunge*) de trastocarse en moralmente mala (cf. *R.Ph.*, § 139, W7, p. 261) y, sobre todo, que desde sí misma, si no se abre al horizonte de la ética, no puede evitar el deslizamiento hacia el mal. Esto implica tanto la dimensión ideológica de la conciencia moral como la exigencia nietzscheana de ir «más allá del bien y del mal». Y señala —que es lo que ahora nos interesa— el lugar propio del planteamiento del problema del mal.

6. LA CONVICCION O LA REDUCCION DE LO ESENCIAL

Pero la situación que se acaba de describir no puede ser el resultado final por cuanto la acción, según se ha visto ya, no queda circunscrita al contenido, a la «determinación del ser» (457-379) considerada como desgajada de o como abandonada por la mismidad pura. Lo que cuenta en la acción moral es la «convicción» (*Überzeugung*) de que aquello que se pretende hacer valer y reconocer como deber lo es realmente. Hegel está asumiendo la posición de Fichte, en el sentido de que tal convicción está caracterizada no ya por la actitud subjetiva de intentar únicamente el bien, sino por «el saber de sí mismo en el hecho» (loc. cit.). Esta mismidad es la esencia (*Wesen*) de la acción, que desprovista de ella no pasa de ser «una realidad vulgar, simple realización del goce y de la concupiscencia» (458-379 s.). El único criterio para conocer que una acción es como debe ser es que la individualidad se vea expresada a sí misma en ella. Dicho de otra forma, el saber acerca de la moralidad de una acción ha de ser inmanente a la propia individualidad que actúa. Sólo la conciencia es juez de sí misma. Y sólo así su acción adquiere rango esencial (*Wesenheit*). Están pues unidas en ese punto la esencialidad, que es de suyo universal, y la

10 Cf. M. Alvarez, 'Constitución de la autoconciencia y dialéctica del amo y del esclavo en Hegel', en *Miscelánea en honor de Juan Becerril y Antón-Miralles, Revista de Occidente*, Madrid 1974, II, 7.

individualidad, lo que implica que el «ser-en-sí», (*Ansichsein*) de la esencia se transmuta en un «ser-para-ella» (*Für-es-sein*)¹¹.

En el campo de la conciencia moral sólo es esencial aquello de que ella está convencida: «su deber está en su pura convicción del deber» (452-375). Y al contrario, aquello de que la conciencia moral está convencida, adquiere importancia esencial. Pero además de estas dos dimensiones —el en sí y el para-ella— converge en la conciencia moral el «ser-para-otro» (*Sein für andere*, 456-378) o el ser para otros (458-380). La razón formal no es que está necesitado de otros, lo cual es un hecho en el sentido de que la conciencia moral no es concebible sin su referencia a los demás, sino que se impone y se hace valer por sí ante los demás. Esta autarquía de la conciencia moral se concreta en que lo que debe ser tiene la índole de «estar siendo sabido» como autoexpresión de la individualidad. Es esta forma de ser por tanto la que legitima el deber ser. Con ello tenemos propiamente una conjunción de saber, poder y deber ser, puesto que lo que debe ser no es sino consecuencia del poder que emana de aquella forma de ser que se hace valer y en ese sentido impone el reconocimiento por lo demás: «este estar siendo sabido es lo que es lo reconocido y lo que, como tal, debe tener existencia» (458-380).

El significado de lo que Hegel está diciendo en este capítulo sobre «el espíritu cierto de sí mismo», sobre «la mismidad», etc., no se puede buscar por tanto en el terreno de la interioridad o del místico castillo interior. Es por el contrario la réplica ideológica de lo que representa el último estadio de la revolución francesa. Las líneas que estamos viendo y otras similares son paralelas de las que al final del capítulo «*Die Wahrheit der Aufklärung*» están dedicadas a este fenómeno histórico. En efecto, el saber de sí mismo, para el que ninguno de los contenidos de su acción es vinculante, se corresponde con la «terca puntualidad de la autoconciencia real» (418-347) que se obstina en atenerse exclusivamente al «saber de sí como mismidad singular absolutamente pura y libre» (418-347) y «aniquila en sí cualquier diferencia y toda consistencia de la diferencia» (419-348).

Lejos de tratarse de la reclusión en un mundo interior es un desaforado afán de dominio lo que Hegel está diagnosticando aquí. So capa de pretender el bien, la conciencia moral va buscando únicamente el reconocimiento de sí misma, y a su vez, esa mismidad reconocida adquiere un carácter absoluto, esencial. Por ello justamente no encuentra satisfacción en ninguno de los contenidos concretos. No se puede hablar en este caso de una especie de falacia naturalista, puesto que la forma de ser del «estar siendo reconocido» por su propia índole absoluta y esencial, hace no sólo que las acciones tengan legitimidad en cuanto que se supeditan a la mismidad como norma, sino que hace que todas las acciones humanas estén penetradas por el carácter del deber-ser, introduce por así decirlo un deber-ser permanente. Y en este sentido, lo que se postula, por la índole de la conciencia moral, es una especie de revolución permanente: «lo reconocido no es lo determinado, no es lo que es en sí, sino

11 Cf. B. Bitsch, *Sollensbegriff und Moralitätskritik bei G. W. F. Hegel*, Bouvier, Bonn 1977, p. 200.

solamente la *mismidad* que se sabe como tal. El elemento de la consistencia es la autoconciencia universal; lo que entra en este elemento no puede ser el *efecto* de la acción; ésta no se mantiene ni adquiere permanencia allí, sino que sólo la autoconciencia es lo reconocido y gana la realidad» (458-380). No hay acción sin efecto correspondiente, pero éste no es en rigor el término de la acción, sino la autoconciencia que tiende únicamente a reafirmarse a sí misma a través de sus acciones.

Si no es en la acción, ¿donde se puede decir que se da o existe esa *mismidad*? ¿Cómo se concreta el hecho de que la conciencia moral no reconozca otra norma que no sea ella misma? ¿Cómo se salvaguarda su carácter vinculante, universal por tanto, si al mismo tiempo sus contenidos —aquello que debe ser— sólo se legitiman como autoexpresión de la individualidad? ¿Cómo, si este carácter individual se mantiene, puede hablarse con rigor de lo recto y de lo justo en este caso? Y a su vez, ¿de qué tipo de universalidad se trata en este caso? Son preguntas a las que, a pesar de sus implicaciones, en este contexto vamos a contestar muy brevemente.

En primer lugar, la existencia del espíritu cierto de sí mismo es el lenguaje, en el sentido no ya de que existe en el ámbito del lenguaje —cosa por lo demás muy obvia—, sino de que entre tal existencia y el lenguaje se da una especie de convertibilidad. La existencia del espíritu cierto de sí mismo sólo puede concebirse como lenguaje. Y al contrario, en este contexto el lenguaje no es sino «la existencia del espíritu» (*das Dasein des Geistes*) (458-380). Esta circularidad se debe a que el lenguaje, a la vez que realiza la dimensión fundamental del «*para otros*» (*für andere*), propia de la conciencia moral, se mantiene e incluso se refuerza «como esta *mismidad*»; es la autoconciencia de uno mismo y «confluye al mismo tiempo con los demás» o en expresión propia y nítidamente dialéctica: «la *mismidad* se percibe a sí misma al igual que es percibida por los otros y el percibir es precisamente la existencia *convertida en mismidad*» (458-380).

En segundo lugar, esta fusión con el lenguaje no implica que la conciencia moral no reconozca norma alguna esencial, sino que la esencia se identifica con la *mismidad*: «El contenido del lenguaje de la conciencia moral es *la mismidad que se sabe como esencia*» (459-380). Esta expresión admite de por sí significados diferentes. Podría sobrentenderse que la conciencia moral se abre a contenidos esenciales. Este no es el caso, puesto que sea cual fuere el modo como se entienda —en un sentido trascendente o racionalista— tal concepción no parece compatible con esa reafirmación de la conciencia en sí misma. Más bien se trataría de que lo esencial habla y se hace presente en la *mismidad*, bien que de forma matizada, ya que de suyo la conciencia moral no sabe legitimarse apelando a lo esencial sino que se erige ella misma en esencial, sin acortar a invocar otra cosa que su propia convicción y cayendo ineludiblemente en el vacío de la mera aseveración. «La conciencia expresa su *convicción*; en esta convicción y solamente en ella es la acción un deber, y solamente *vale* (la acción) como deber también por el hecho de que la convicción es expresada... esta aseveración asevera pues que la conciencia está convencida de que su convicción es la esencia» (459-381).

En tercer lugar, esta insistencia en la propia convicción y sólo en ella no es obstáculo para que la misma sea universal. La diferencia entre la conciencia universal o pura y la «mismidad particular» está superada. Por ello tampoco tiene sentido fijar una línea divisoria entre la intención pura —universal— y la intención expresamente enunciada, que es individual, ésta o aquélla. La razón de dicha superación es en el fondo la misma que la que en el primer capítulo de la *Fenomenología* lleva a afirmar que, por más que se insista en el carácter individual del objeto de la certeza sensible, su simple enunciado nos hace ver que es universal. Aquí como allí cabe decir que «el lenguaje es lo más verdadero» (82-65). Pues en efecto el hecho mismo de apelar a la propia mismidad, única e intransferible, da a los demás el derecho de hacer lo propio, con lo cual la conciencia moral proclama su universalidad, acentuada por otra parte en cuanto que asume la dimensión de lo esencial y por tanto es por principio, como todo lo esencial, «para otros» (*für andere*). «El enunciado de esta aseveración supera en sí mismo la forma de su particularidad; reconoce en ello la *necesaria universalidad de la mismidad*; al llamarse *conciencia moral*, se llama saber puro de sí mismo y querer abstracto puro, es decir, se llama a saber y un querer universales, que reconoce a los otros y es *igual* a ellos, pues ellos son precisamente este saber y este querer puro, y lo que, por tanto, es también reconocido por ellos (460-381).

En cuarto lugar, el hecho de que lo universal esté fusionado con lo particular, polarizado en torno a ello, no impide hablar legítimamente de lo recto y de lo justo. También esto tiene su razón. «Lo recto» (*das Rechte*) es lo que debe ser, lo que se debe hacer, tiene pues carácter normativo. ¿De dónde viene? El hecho de que sea esencial y universal no es suficiente. Para ser más precisos: lo recto es universal y esencial, pero lo contrario no se da necesariamente. ¿A qué se debe que en este caso lo universal y esencial sea, no ya recto, sino lo recto, aquello que ante todo hay que hacer? «El saber inmediato de la mismidad cierta de sí misma es ley y deber; su intención es, por el hecho de que es su intención, lo recto» (459-381). Intención (*Absicht*, de *absehen*) es mirar a algo con el propósito de lograrlo; une pues en sí teoría y praxis, visión y acción. La intención es no ya recta, sino lo recto mismo, no en cuanto que es propia del saber inmediato, o en cuanto que se le puede atribuir a él como a su sujeto, sino en cuanto que en ella queda condensada la mismidad. Lo decisivo no es que se intente esto o aquello, sino que en ello se haga presente la mismidad. Esta a su vez sólo se da como tal en cuanto que de ella hay un saber inmediato. El genitivo de la expresión «saber inmediato de la mismidad cierta de sí» es tanto subjetivo como objetivo. Lo que sabe el saber inmediato es la mismidad cierta de sí, y al mismo tiempo no es sino la mismidad la que ejercita tal saber; es ella misma la que sabe y aquello que es por ella sabido. Puede así decirse que estamos ante una completa reflexión sobre sí mismo. Por tanto, la intención remite, no a un objeto indiferente, sino a la mismidad, y ésta remite a su vez al saber de sí misma.

Sigue en pie, sin embargo, una pregunta: ¿por qué la intención es lo recto?, ¿qué posibilita el paso del conocimiento de sí a la legitimación moral?, ¿o no hay siquiera tal paso, puesto que ésta última se identifica con aquél? En

realidad no existe el paso, a menos que éste se conciba en el marco de una identidad peculiar: lo recto es la intención misma, si ésta es su intención, la del saber inmediato, y si esto a su vez significa que el saber es el de la mismidad cierta de sí que se sabe a sí misma. Con lo cual, la dificultad antes enunciada se hace más explícita. La cuestión se resuelve en la línea no de relativizar, sino de intensificar la vuelta sobre sí. Lo que se exige, para legitimar que la intención, así caracterizada, sea lo recto, es que esto lo sepa y lo diga el saber inmediato (459s-381). En este mismo contexto yuxtapone Hegel saber y querer: «... que diga la convicción de que su saber y su querer es lo recto» (loc. cit.). La dimensión volitiva es pues paralela a la cognitiva, parece reafirmarse con la máxima intensificación de ésta.

7. LA FUERZA DE LA MISMIIDAD

En realidad, lo que ocasiona las dificultades a que nos estamos refiriendo es el olvido de la índole de la mismidad. La mismidad no existe sino como «espíritu cierto de sí mismo». No es previa, sino idéntica con él. Por tanto, el que se sepa a sí misma o esté cierta de sí no es un estadio posterior a su propia constitución. De aquí se sigue necesariamente que el espíritu cierto de sí es un querer de sí mismo. De no ser así, de no reafirmarse en cuanto certeza de sí, la mismidad en cuestión dejaría de existir, ya que como tal sólo es en el acto de volver sobre sí. No es posible el espíritu cierto de sí, si no tiene voluntad de sí mismo, puesto que de no darse esta voluntad de sí la mismidad no sería tal, no se estaría creando a sí misma, es decir, no sería autárquica, no sería propiamente mismidad.

Pero no sólo el querer de sí se sigue necesariamente del saber de sí, sino que lo uno y lo otro son idénticos. A esa identidad como resultado se llega desde cualquiera de las dos perspectivas. El saber de la mismidad cierta de sí es querer de sí, no ya porque tal mismidad sea, por su índole, apetecible, sino porque su propio ser no es otro que el consistente en la reafirmación de sí mediante el saberse a sí misma. Y esa reafirmación sólo se da como acto de querer ser ella misma. Tal querer de la mismidad cierta de sí es por su parte saber de sí, por cuanto la índole de la mismidad no admite otra vía de acceso a sí misma, sino la del autoconocimiento.

Admitida la identidad del saber y del querer del espíritu cierto de sí mismo, se comprende que la intención sea lo recto. Tal afirmación, en efecto: «su intención es lo recto por el hecho de ser su intención» viene a equivaler a esta otra, unas líneas más adelante: «En el querer de la mismidad cierta de sí, en este saber que la mismidad es la esencia, radica la esencia de lo recto» (460-381). No ya lo recto, sino la esencia de lo recto está en saber que la mismidad es no ya esencial, sino la esencia; y tanto lo uno como lo otro no es sino el querer de la mismidad cierta de sí.

En paralelismo con la frase antes mencionada: «*Wissen des seiner gewissen Selbst*», en este caso: «*Wollen des seiner gewissen Selbst*», estamos también ante un genitivo que es subjetivo y objetivo a la vez. Cabría decir que

es de entrada subjetivo, es decir, que inicialmente se está pensando en el hecho de que la mismidad cierta de sí quiere, pero que ese genitivo subjetivo se transmuta de por sí en objetivo una vez que se percibe que la mismidad es la esencia y por tanto lo primariamente apetecido. Siendo esto así se comprende que la esencia de lo recto estribe en que la mismidad, que se concibe a sí misma como lo esencial, se apetezca a sí misma. Esta razón de tipo especulativo es inherente a la misma noción de conciencia moral como tal, que implica ser ella la que sabe y la que quiere y no tener ni poder tener en cualquiera de esos dos campos una instancia superior a ella misma, si actúa esencialmente, es decir, consciente de lo que es y de lo que representa: «Así pues, quien dice que actúa así por conciencia dice la verdad, pues su conciencia moral es la mismidad que sabe y quiere» (460-381).

La pregunta por el tipo de universalidad parece chocar con una dificultad infranqueable, puesto que quien obra por conciencia no tiene otra voz ni otra norma que las de su conciencia tanto más cuanto que Hegel concibe la conciencia como mismidad y esta mismidad como conocimiento y voluntad de sí misma. Lejos de ampliarse y abarcar lo universal, el círculo se cierra pues sobre lo individual, sobre lo propio e intransferible. Esta dificultad sería sin duda insuperable, si la conciencia moral hubiera de entenderse como siendo ya de antemano y en forma prefijada esto o lo otro, netamente delimitada frente a todo lo demás. Si así fuera, la conciencia tendría un carácter individual. Su índole, sin embargo, es en extremo paradójica, puesto que por una parte la conciencia moral se concibe en términos de acción y, como tal, es siempre individual, y por otra parte al estar caracterizada como «saberse a sí mismo» (*Sichselbstwissen*) no simplemente tiene alcance universal, sino que es constitutivamente universal. Sabiéndose pues a sí misma se es, simultáneamente y por la misma razón, universal. Se trata pues de una exigencia y no de una mera posibilidad más o menos amplia: «esta mismidad tiene que ser simultáneamente mismidad *universal*» (460-381). Y como el medio en que se cumple su ser es el lenguaje, quien dice que obra así o de la otra forma «tiene que *decir* esto esencialmente» (loc. cit.).

El argumento implícito en estos intrincados vericuetos por los que nos lleva Hegel es el siguiente: la conciencia moral tiene que ser universal, puesto que se caracteriza como «saber de la mismidad cierta de sí misma», como «un saberse a sí misma». Ahora bien, como el lenguaje es «la existencia del espíritu», es decir, el medio en el que se realiza la mismidad cierta de sí misma, la conciencia moral tiene que afirmarse a sí misma enunciando lo que es, es decir, diciendo que obra por conciencia. Pero esto lo tiene que decir «esencialmente» puesto que sólo lo esencial es universal, y como lo esencial no es otra cosa que el saber de sí mismo, de ahí que la conciencia moral no hace ni puede hacer otra cosa que decirse a sí misma.

La consecuencia es doble: en primer lugar, la mismidad no es universal en el contenido de su acción, sea cual fuere, porque el contenido es siempre determinado y en este sentido es «indiferente» respecto del «espíritu cierto de sí mismo» que es la conciencia moral. Lo único que puede hacer ésta en y a través de los distintos contenidos es afirmarse a sí misma. «La universalidad radica

en la forma de la misma» (460-381). Si tal forma no puede ser un contenido, porque en virtud de la obligada «determinidad» de éste dejaría de ser universal, no quiere decir que carezca de punto de referencia básico o que ella misma sea indiferente pudiendo orientarse en una u otra dirección. Es ella el punto de referencia absoluto y, lejos de ser ella misma indiferente, es lo único que no puede ser indiferente, puesto que es lo único que tiene que existir en cada caso, la propia mismidad, lo que al no ser indiferente, marca las diferencias, es decir, legítima o deslegítima los contenidos concretos. Es indiferente de suyo que el contenido sea uno u otro. Lo que no es indiferente, sino todo lo contrario, es que el espíritu cierto de sí se afirme a sí mismo o no. Por tanto, el contenido estará legitimado si y en la medida en que en cada caso concreto la mismidad aparezca confirmada y reafirmada. La universalidad es la forma, y la forma es «la mismidad». Este es el único criterio de actuación de la conciencia moral. La segunda consecuencia se deriva a su vez inmediatamente de la primera. La forma «debe ser puesta como real» —*ist als wirklich zu setzen*, 460-381—, tanto más cuanto que ningún contenido determinado se le adecua ni poco ni mucho. «La forma —dice Hegel en una especie de breve recapitulación de este apartado— es la mismidad, que como tal es real en el lenguaje, se expresa en él como lo verdadero y precisamente en el lenguaje reconoce a todas las mismidades y es reconocido por ellas» (460-381s). Con ello se da entrada a las consideraciones sobre «el alma bella».

8. ABSORCION DEL «EN SÍ» POR «EL ALMA BELLA»

Estas breves páginas están cargadas de referencias históricas. Pero Hegel sigue de hecho su propio camino que no coincide con ninguna de las lecturas en que se ha inspirado, ya se trate de Schiller, Goethe, Jacobi, Novalis, Schlegel o Hölderlin. El modo de enfrentarse con el problema es en este caso paradójico. Por una parte la actitud de Hegel parece ser crítica en extremo y no aceptar nada de lo que respecto de las cuestiones tratadas aquí se exponía en los ambientes del romanticismo. De modo general y no simplemente en relación con el «alma bella» hacia notar Lukács que en el capítulo de la *Fenomenología* dedicado «el espíritu cierto de sí mismo» (*Der seiner selbst gewisse Geist*) había sólo «cosas negativas y críticas» (*nur Negatives und Kritisches*)¹². Y, sin embargo, éste es sólo un aspecto, puesto que la idea de la certeza de sí y de su reafirmación no sólo la asume Hegel, sino que es central para él y explícita o implícitamente es uno de los ejes de su reflexión a lo largo de la *Fenomenología*. Es como si considerara que «el espíritu cierto de sí mismo» es un hallazgo válido y valiosísimo, pero que está siendo mal interpretado y, como consecuencia, mal aplicado también. El juicio de Lukács hay pues que corregirlo diciendo que la actitud negativa y crítica de Hegel se refiere al modo de entender la expresión «espíritu cierto de sí mismo», no a la expresión misma, que lejos de ser rechazable tiene categoría de principio fundamental.

¹² G. Lukács, *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Berlin 1954, p. 576.

Lo que está ocurriendo en esta etapa de la Historia Universal, viene a decir Hegel, representa el dominio de tal principio, lo cual implica, desde la estructura teleológica de la Historia, que todas las etapas anteriores se orientan a ella y encuentran en ella su culminación. La tesis fundamental, enunciada con aire solemne en el *Prólogo* a la *Fenomenología*: «todo depende de que lo verdadero se aprehenda y exprese no sólo como sustancia, sino también como sujeto» (19-15) incluye, en la vertiente del sujeto, al «espíritu cierto de sí mismo», una de cuyas manifestaciones se concreta en el movimiento espiritual del «alma bella».

¿Cómo se explica, entonces, la enérgica polémica de Hegel contra sus representantes? Por eso precisamente. Es decir, porque está convencido de que se trata de un aspecto fundamental, nada menos que de la verdad misma, por eso tiene un interés tanto mayor en delimitar su posición frente a las demás. Por otra parte, de tal delimitación, o dicho positivamente, del significado preciso que se dé al «ser para sí», dependerá la posibilidad de incorporar el «en sí», sin el cual aquél resulta vacío. A su vez, de la legitimación del «en sí» va a depender la recuperación del sentido ético, que no puede significar una reproducción de lo que significó para los griegos, precisamente porque tiene que quedar a salvo el carácter absoluto del para sí o de la certeza de sí mismo. Por eso la conciencia moral ha de tener un reconocimiento incondicionado, por más difícil que resulte conciliar esto con la vigencia plena del «en sí». La conciliación buscada no es una solución de compromiso, sino resultado de la convicción de que el mismo «para sí» se desvanece y destruye a sí mismo si no forma unidad con el «en sí». Y es la religión la que en último término proporciona la garantía del «en sí» (cf. *Phän.* 553-464).

Hecha esta declaración de intenciones nos hacemos las dos preguntas siguientes: 1) ¿cuál es la característica de la figura que adopta el espíritu cierto de sí en la llamada «alma bella»? 2) ¿qué consecuencias se desprenden en el campo concreto de la acción? A la primera pregunta cabe responder en síntesis que el alma bella implica la absorción del «en sí» en y por el «para sí» de la certeza de sí mismo. La segunda cuestión nos lleva a que por ese camino de la absorción del «en sí» por el «para sí» se produce el adentramiento en sí (*Insichsein, Insichgehen*), el mal, del que sólo se puede salir mediante el perdón y la reconciliación, que implican la aceptación y el reconocimiento de contenidos religiosos, vigentes en sí mismos.

Se puede, en cuanto a la primera cuestión, considerar el alma bella bajo tres aspectos: en sí misma, en relación con los demás y en relación con Dios. Los términos utilizados para describir el primero de esos aspectos: «majestad de sublimidad», «genialidad moral», «voz divina», «fuerza divina creadora» (460-382) indican que la conciencia moral, basada en la mismidad cierta de sí misma y que «se expresa como lo verdadero» (loc. cit.), lleva hasta el extremo su autonomía. Pues no sólo se sabe creadora de sus contenidos y de sus normas de acción, sino que se considera a sí misma por encima de todo contenido y de toda norma, tanto de los que vienen impuestos como de los que ella se prescribe a sí misma. No es que simplemente ponga sus objetos y se ponga a sí misma en ellos, sino que «coloca (*legt*) el contenido, cualquiera que sea, en su saber y querer», de modo análogo a como Dios no se hace depender de lo que crea,

sino que por el contrario lo coloca también en sí mismo y lo hace depender de sí mismo. «La genialidad moral» es pues rigurosamente divina, «es en sí misma el culto divino, pues su actuar es el intuir de esta su propia divinidad» (460-382).

El segundo de los aspectos arriba mencionados, el de la relación del alma bella con los demás, no desemboca, contra lo que pudiera parecer en principio, en un aislamiento de cada una de las conciencias en sí misma y respecto de las demás, sino en una comunicación máxima concebida también según el paradigma del Dios creador, pues al igual que Dios, a la vez que es absolutamente autónomo, se comunica a las cosas todas como su principio universal, así también la conciencia, que en su divinidad es «culto divino en sí misma», es «al mismo tiempo esencialmente el culto divino de una *comunidad*» (loc. cit.), lo que implica que es esencialmente comunicativa y en este sentido universal. Es lo que significa que «el puro e interior *saberse* y escucharse a sí mismo pasa al momento de la *conciencia*» (loc. cit.) ya que a ésta le es inherente objetivarse como algo universal y comunicable.

Por lo que sigue, Hegel hace una transposición al campo de la conciencia moral tanto de la doctrina trinitaria como de la doctrina cristológica. Significa esto por una parte que la conciencia moral no simplemente se sabe y se desea a sí misma, sino que «ese elemento objetivo es la enunciación de su saber y de su querer como algo *universal*» (loc. cit.), al igual que el Verbo es la expresión del Padre. Es mediante esta enunciación como la mismidad «se convierte en lo vigente y la acción en el obrar que ejecuta» (460-382), de modo análogo a como la divinidad cobra vigencia en y por el Verbo. El elemento propiamente cristológico estaría en que al igual que el Verbo se encarna y por ello es la culminación de la humanidad y, por tanto, no sólo universal sino la universalidad misma, el hecho de que la conciencia moral enuncia su saber y su querer «pone la certeza de sí mismo como mismidad pura y por ello como mismidad universal» (460s-382). Recordar aquí esta especulación teológica subyacente puede resultar extraño, tanto más cuanto que ni siquiera a los mismos teólogos les es ya fácil orientarse en este terreno. Pero de otra forma no es posible comprender la radicalidad que Hegel reconoce al espíritu cierto de sí mismo. La analogía continúa, pues, así como las acciones de Jesús de Nazareth tienen vigencia y se convierten en normativas merced a la autoridad de su propio discurso, así también la acción de la conciencia moral es válida y vigente debido a este discurso en que enuncia su saber y su querer, y en el cual «la mismidad está expresada y reconocida como la esencia» (461-382), no menos que en la persona de Jesús de Nazareth está expresada y reconocida la esencia misma de Dios.

Es pues esta fuerza inherente a la mismidad de cada cual la que hace que se cree y configure una verdadera comunidad, que aparte de las resonancias que pueda tener de la praxis de la «*Brüdergemeinde*», recuerda en todo caso la escena del Pentecostés originario. «El espíritu y la sustancia de su conexión es por tanto la mutua aseveración de su escrupulosidad y de sus buenas intenciones, el regocijarse en esta pureza recíproca y el deleitarse en la esplendidez del saber y el expresar, del fomentar y cuidar tal excelencia» (loc. cit.). En pocos textos habrá expresado Hegel con tanta radicalidad como en éste lo que muy bien cabe caracterizar como secularización de lo absoluto. Pero a su vez, si

echa mano de sus más fuertes recursos teológicos para fundamentar el significado del alma bella, será porque ésta tiene para él verdadero sentido. Es lo uno y lo otro; representa a un tiempo la línea divisoria de las dos vertientes: la del espíritu en la cumbre de su mismidad y la del mismo espíritu abocado al abismo. Es la paradoja del ángel caído, o mejor, en trance de caer.

Precisamente, en la exposición del tercero de los aspectos mencionados —el alma bella en su relación con Dios— se dan la mano esos dos aspectos: por una parte, la afirmación del carácter divino de la conciencia moral, por cuanto se funda en la identidad de la mismidad con la esencia; por otra parte, su hudimiento en y dentro de sí misma. Lo uno y lo otro merecen una consideración más detenida. En primer lugar, se da una diferencia neta —hasta el punto de parecer más bien una escisión— entre «la conciencia abstracta» que se relaciona con todo posible objeto, también por tanto con Dios, a través de mediaciones, y la «autoconciencia» que se encuentra en una relación inmediata con su objeto y tiene, para emplear una expresión paulina, «su vida escondida en Dios». Por tanto, de un lado Dios está inmediatamente presente a la autoconciencia; de otro lado queda fuera de este ámbito todo el campo de las relaciones de mediación en que se mueve la conciencia y por consiguiente también su movimiento mediador o su relación mediadora con Dios.

La verdad, sin embargo, de lo uno y de lo otro es que, afirmada la inmediatez, queda superada la diferencia entre la conciencia y la autoconciencia, o que, para ser más exactos, aquélla queda absorbida por ésta. Esto es, «... en la culminación de la conciencia moral se supera la diferencia de su conciencia abstracta y de su autoconciencia. Aquélla sabe que la conciencia *abstracta* es justamente esta *mismidad*, este ser-para-sí, cierto de sí; que en la *inmediatez* de la *relación* entre la mismidad y el en sí —que, puesto fuera de la mismidad, es la esencia abstracta y lo oculto a ella— está *superada* justamente la *diversidad*». Dicho positivamente, «la relación *inmediata* no significa de hecho otra cosa que la unidad... La conciencia... sabe la inmediatez de la presencia de la esencia en ella como unidad de la esencia y de su mismidad (la de la conciencia), sabe por tanto su mismidad como el en sí viviente» (461-382s). En esta unidad el en sí deja en rigor de existir a favor del para sí, que es lo único esencial. «La esencia no es para ella (la conciencia en el significado de la autoconciencia) un en sí, sino ella misma» (462-384).

Se puede decir que Hegel está haciendo su propia interpretación de Jacobi y Schleiermacher. Pero en todo caso su crítica se hace firme en la consideración de que se ha perdido el «en sí». No es, por tanto, el espíritu cierto de sí, la certeza de la mismidad, etc., lo que se cuestiona, sino el hecho de que aquél identifique su esencia con su para sí, renunciando de este modo a su propia verdad¹³. La radicalidad con que esto se entiende queda de manifiesto en la

13 En su *Geschichte der Philosophie* III, al exponer brevemente a Novalis, toca Hegel el tema del «alma bella», el único lugar al parecer, relacionándolo con la verdad. Lo sintetiza en pocas palabras: «Este anhelo propio de un *alma bella* lo encontramos en las obras de Novalis. Esta subjetividad no penetra en lo sustancial, se consume dentro de sí y se aferra a este punto de vista, agitándose y dando vueltas alrededor de sí misma. Es una vida interior y la prolijidad de toda verdad». WK 20, Frankfurt 1971, 418s.

afirmación de que el saber que la mismidad posee acerca de su unidad con la esencia o el saber acerca de que el «en sí», en la medida en que tiene sentido hablar de él, no es otro que el «en sí» viviente que es la propia mismidad, es «la religión que, como saber intuitivo o existente, es el lenguaje de la comunidad acerca de su espíritu» (461-383). Una actitud religiosa que, sin embargo, no expresa el sentido verdadero de la religión. Hegel se está pronunciando inequívocamente en contra de que los asuntos del espíritu puedan decidirse mediante el procedimiento de una acción comunicativa por mayoría o incluso por unanimidad, sin la disposición previa de aquél a asumir lo que es en sí y por tanto verdadero¹⁴. Mucho antes de escribir su *Filosofía del Derecho* está convencido de que por esa vertiente de la exaltación del yo, hasta el punto de no poder reconocer otra esencia que él mismo, el hombre se encuentra abocado a un mundo dejado de la mano de Dios (gottverlassen, cf. *E.Ph.* W7, 15s).

9. EL VACIO DE LA SUBJETIVIDAD

Se explica así el estilo patético con que se expresa Hegel en este contexto, estilo que no es en él frecuente pero que se da a veces, bien en momentos de entusiasmo por una idea o de lo contrario, como ocurre en este caso. La autoconciencia en primer lugar «se hunde en este concepto de sí misma» (461-383). Es decir, cuando el yo se recluye en sí mismo, desvinculándose tanto de lo que es esencial en sí como de toda «exterioridad» (*Ausserlichkeit*) es decir, de todo lo que es vigente en el orden de la existencia (*Dasein*), termina por anularse a sí mismo. La precisión de que se hunde «en el concepto de sí misma» confirma lo que venimos diciendo. Hegel no critica el planteamiento inicial de la autoconciencia y la consiguiente reafirmación del yo o mejor, la autoconciencia entendida como «espíritu cierto de sí mismo», sino la pretensión de que esto se pueda lograr anulando lo que es verdadero. Con otras palabras, el concepto de autoconciencia es válido, pero no se expone, no se despliega y en este sentido se ahoga al nacer, no adquiere su realidad, es decir, no es verdadero. Además de hundirse, la autoconciencia «se derrumba», en el sentido de que pretende construir un edificio asentado sobre unos pilares —un «para sí», un «en sí» y una «existencia»— que son en realidad ficticios y que se vienen abajo como meras abstracciones carentes de «punto de apoyo» y de «sustancia» (462-383); el «en sí» y «la existencia», porque como hemos visto, no son considerados en lo que su propio concepto exige sino como simple extrapolación de la autoconciencia que por más que apele al en sí o a determinadas normas sólo está viendo de hecho su propio reflejo; el «para sí» se diluye sobre todo porque, al no reconocer realmente al en sí, carece de consistencia y, por tanto,

14 Recientemente Habermas ha vuelto la vista a Hegel para ver si la «Diskursethik» queda afectada por las objeciones de Hegel contra Kant. Dado que el concepto de verdad que subyace a la «ética del discurso» propugnada por Habermas es incompatible con el concepto de verdad de Hegel, al incluir éste el «en sí» como una de sus dimensiones esenciales, tiene poco interés discutir el alcance de esta o aquella objeción de Hegel. Cf. J. Habermas, 'Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch die Diskursethik zu?', en: *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, hrsg. von W. Kuhlmann, Suhrkamp, Frankfurt 1986.

de verdad. El derrumbamiento del edificio se produce inexorablemente, porque estamos ante «la no verdad absoluta» (462-383).

Hegel sigue, por tanto, insistiendo en la crítica de las filosofías de la subjetividad, que había elaborado durante la primera época de Jena, sobre todo al escribir *Glauben und Wissen*. A su vez, quiere dejar clara la inutilidad del empeño de la subjetividad por lograr su objetivo, puesto que recluida en sí misma, cortados todos los vínculos con lo que es «otro de sí», es un puro y simple «desaparecer» (loc. cit.). Es éste un caso más —de los más significativos, por otra parte— en los que se advierte que la dialéctica tiene motivaciones concretas. Hegel quiere salvaguardar la autonomía propia del «espíritu cierto de sí mismo» sin que ello implique el cuestionamiento del en sí, luego sin que se rompa la conexión esencial, que no queda garantizada en la concepción metafísica tradicional, debe existir una diferencia entre ambos campos. En cambio, en la posición por él criticada «toda vida y toda esencialidad espiritual se ha recluido en esta mismidad y ha perdido su diferencia (*Verschiedenheit*) respecto del yo mismo» (462-383).

La polémica de Hegel contra el romanticismo tiene algún parecido con la polémica de Aristóteles contra los sofistas. Allí como aquí se critica el hecho de que no se reconozca la sustancia o de que ésta se volatilice y disuelva en el saber que la conciencia tiene como «su saber» (loc. cit.). Tanto Hegel como Aristóteles coinciden en que las consecuencias son calamitosas respecto tanto del lenguaje sobre las cosas como de un razonable ordenamiento de la vida misma. Hegel insiste además en poner de manifiesto las nefastas consecuencias que esto tiene para el sujeto. Aparte de que puede quedar afectado el equilibrio tanto físico como psíquico, es inevitable que el sujeto termine agitándose en el vacío de su interioridad o que no perciba sino el eco de su propia voz, porque en el fondo no quiere ni puede percibir

La mismidad intenta objetivarse —tanto más cuanto menos lo consigue— y sólo logra desvanecerse en el eco de su propia voz. «La absoluta certeza de sí misma se trueca pues de modo inmediato, para ella misma como conciencia, en el apagarse de un sonido, en objetividad de su ser para sí; pero este mundo creado es su *discurso*, que ha escuchado también de modo inmediato y cuyo eco sólo a ella vuelve» (462-383s). En conexión con esto mismo se produce inexorablemente un hecho que es contradictorio de puro paradójico. La absoluta certeza de sí mismo pretende una plena transparencia y está de hecho sumida en lo meramente aparental. Pretende en efecto ser e implantarse como lo esencial, pero carece de esencia y es de todo punto inesencial, porque no reconoce el en sí, que es la raíz de toda esencia. Vive pues en el autoengaño de creer que se encuentra en un ámbito esencial, cuando de hecho se mueve en el vacío de sí misma. Pretende igualmente reafirmarse en el campo de la objetividad, pero vive en el autoengaño porque no llega a una objetividad real, sino sólo ficticia, ya que por lo mismo que no es capaz de practicar la negatividad respecto de sí, tampoco es capaz de alcanzar realidad. Análogamente a como dijimos de la dialéctica, la negatividad, tan fundamental en toda la obra de Hegel, tiene entre otras, la función de lograr que el yo venza su propio enclausamiento. «Pero le falta la fuerza de la exteriorización, la fuerza de hacerse

cosa y de soportar el ser, vive en la angustia de manchar la gloria de su interior con la acción y la existencia, y para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto de la realidad y se mantiene en la obstinada impotencia de renunciar a su mismidad llevada hasta el extremo de la última abstracción, y de darse sustancialidad y transformar su pensamiento en ser y confiarse a la diferencia absoluta» (462s-384).

Y vive la conciencia sobre todo en el autoengaño directamente en relación consigo misma, tanto porque no se conoce como porque ni siquiera logra reafirmarse en la ciudadela de sí misma. El autoengaño es tanto mayor cuanto menos lo parece. La conciencia, en efecto, está muy en claro acerca de las cosas que tienen que ver con su propio ámbito, se mueve en una especie de «pureza transparente» (463-384), pero no por poseer una capacidad de visión especial, sino por carecer de objetos esenciales o por haberse convertido a sí misma en «objeto inesencial» (loc. cit.). Careciendo de lo verdaderamente esencial, carece igualmente de orientación. Nada extraño que lo que parece ser realización de la certeza de sí mismo y de la autopresencia termine siendo justamente lo contrario, el modo máximo como la conciencia se pierde a sí misma. El alma bella lo es sólo de nombre, «así llamada», puesto que de hecho es desgraciada. Carece de pautas verdaderamente esenciales para orientarse en medio de la realidad y por ello no puede tampoco orientarse dentro de sí misma. La clave de esta situación paradójica habrá que buscarla en lo que se lee al final del texto anteriormente citado, la incapacidad de confiarse a la diferencia absoluta, que tiene que ver con la tesis de que las cosas y su mundo son el lugar en que la razón es real y también, por tanto, el único ámbito en el que la conciencia moral puede encontrarse a sí misma.

Lo que por el contrario significa volver las espaldas a lo esencial y a la realidad, que es volverlas a la razón misma, queda de manifiesto en el texto siguiente: «El objeto hueco que la conciencia se produce lo llena, pues, ahora con la conciencia de la vaciedad; su obrar es el anhelar que no hace otra cosa que perderse en el devenir ella misma objeto inesencial y que, cayendo en sí misma más allá de esta pérdida, se encuentra solamente como pérdida; en esta pureza transparente de sus momentos una así llamada alma bella, desventurada, se va extinguiendo a sí misma y se evapora como una nube informe que se disuelve en aire» (loc. cit.). Textos como éste justifican sin duda el que se siga viendo en Hegel un crítico contundente del pensamiento romántico, pero no se puede olvidar que la razón de tal crítica no es el concepto fundamental que aquí está en juego, «el espíritu cierto de sí mismo», sino el que no se le haya sabido configurar adecuadamente hallazgo tan importante. Por otra parte, la crítica es más matizada de lo que pudiera parecer.

10. LAS CONTRADICCIONES DE LA ACCION MORAL Y EL PROBLEMA DEL MAL

Hasta ahora se ha sometido a crítica el alma bella en lo que es en sí misma, tal como se pone de manifiesto en la conciencia que tiene de sí, expre-

sada en su propio lenguaje y abstrayendo de lo que representa de manera concreta en el campo de la acción. Es esa la dimensión en la que se dejan ver sus consecuencias. De ahí que el apartado: «El mal y su perdón» (*Das Böse und seine Verzeihung*) comience con las palabras: «Esta silenciosa confluencia de las desmeduladas esencialidades de la vida volatilizada ha de tomarse, además, en el otro sentido de la *realidad* de la conciencia moral y en la manifestación de su movimiento, y la conciencia moral ha de ser considerada en acción» (loc. cit.). Por de pronto, la conciencia moral vuelve a aparecer en escena. En las consideraciones anteriores no estaba ciertamente olvidada, pero se trataba de desvelar lo que es su fundamento, es decir, la certeza de sí mismo. Hegel está de acuerdo en esa vinculación de la conciencia moral con la certeza de sí mismo. Pero al igual que no acepta el modo como este espíritu cierto de sí se interpreta a sí mismo, tampoco puede aceptar las consecuencias que de ahí se derivan en el campo de la acción, que sin ser idéntico a la conciencia moral misma, representa el ámbito en el que aquella se despliega y adquiere realidad. Es aquí donde entra de lleno la perspectiva del mal y donde se pone de manifiesto uno de los sentidos fundamentales de la religión. Conviene en todo caso adelantar que tampoco ahora la actitud de Hegel es meramente crítica y que, por el contrario, al hilo de la dialéctica se van delimitando los aspectos fundamentales de bien y mal en el ámbito de la acción.

Además del concepto mismo de conciencia moral y del despliegue de su propia acción, entra en juego la fuerza de conceptos lógicos, como igualdad y desigualdad. Los tres aspectos se implican. Pues no es pensable la conciencia moral al margen de la acción correspondiente y la acción a su vez, debido a que es siempre acción de determinados sujetos individuales, pone en juego inevitablemente una desigualdad doble: la de las distintas conciencias particulares respecto de la conciencia universal, y la de unas conciencias frente a otras. Veamos cómo se concreta esta contraposición .

El saber que se sabe a sí mismo es siempre una mismidad determinada y concreta, un «*dieses Selbst*», distinta tanto de la «conciencia universal», «*allgemeines Bewusstsein*», como de otras mismidades «*unterschieden von anderen Selbst*». La conciencia universal, según se ha visto más arriba, está caracterizada como «igualdad universal» (*allgemeine Gleichheit*) en la que «todos se reconocen recíprocamente como actuando honestamente» (loc. cit.) Pero la acción misma es otra cosa por cuanto en ella se expresan tanto su modo de ver como sus propios intereses. Es lo que significa la afirmación de que «desde su universalidad cada conciencia está también simplemente reflejada en sí» (loc. cit.). Como reflejada en sí refleja igualmente desde sí su modo de ver y de actuar, y por tanto se distingue, supuesta su individualidad, de cada una de las demás conciencias.

Una y otra distinción, respecto de la conciencia universal y respecto de cada una de las conciencias, queda expresada de forma abstracta en la afirmación de que «esta igualdad universal se descompone en la desigualdad del ser para sí singular» (loc. cit.). Este es un fenómeno necesario: «la oposición de la singularidad contra los otros singulares y contra lo universal surge necesariamente» (loc. cit.). Pero esta oposición se traslada al fondo de la conciencia

moral que entra así de algún modo en contradicción consigo misma. En efecto, por una parte, «el deber puro» representa «solamente la universalidad que emerge a la superficie y se vuelve hacia el exterior» (loc. cit.). Con otras palabras, el deber es algo que la conciencia moral hace valer ante los demás y para los demás, mientras que ella misma «se sabe libre de él» (463-385). Por otra parte, la conciencia moral «llena con un contenido determinado el deber vacío» (loc. cit.) tomándolo de sí misma, «de su mismidad como esta mismidad determinada, de sí como individualidad natural» (464-385)

La contradicción está en que por una parte, al invocar el deber, es consciente «de su mismidad pura», es decir, de que su acción está llamada a tener una legitimación ante los demás, y por otra parte, en lo que se refiere al contenido real que es el fin concreto de su acción, es «consciente de sí misma en cuanto este singular particular» (loc. cit.). En síntesis, la conciencia moral es «consciente de sí, como este singular particular y de la oposición entre lo que es para sí y lo que es para otros, entre la universalidad o el deber y lo que de ésta se refleja en ella» (loc. cit.).

Pero además de esta oposición que tiene lugar en su interior existe también otra, que se apoya en una «desigualdad hacia fuera» (*Ungleichheit nach aussen*, loc. cit.). Es la oposición que se da, «en el elemento de la existencia», entre la conciencia singular y las demás conciencias. La oposición en este caso se produce por una inversión en la valoración de los dos momentos que constituyen la conciencia, «la mismidad y el en sí» (loc. cit.). La conciencia singular actuante da un valor desigual a estos dos momentos, al considerar al primero de ellos, «la certeza de sí mismo», como «la esencia», y al segundo, «el en sí o lo universal» como momento solamente. Los demás en cambio, vistos no como singulares ni tampoco como suma de los mismos, sino como conciencia colectiva —lo que Hegel llama aquí «la conciencia universal» (*das allgemeine Bewusstsein*)— valoran de forma inversa esos dos momentos de la conciencia, al considerar el deber, que es aquí «la universalidad», como la esencia, y «por el contrario, la singularidad, que es para sí frente a lo universal, sólo como momento superado» (464-385). Es éste el punto preciso en que surge el mal, «das Böse», también como una forma de valoración, pero en este caso es una forma de conciencia la que valora a la otra, no a la relación de los momentos dentro de ella misma. En concreto, la conciencia universal, que hace valer ante todo el deber, juzga a la conciencia singular, que obra ateniéndose a la certeza de sí mismo. Pues bien, para aquella conciencia universal, esta conciencia singular es «el mal, porque es la desigualdad de su estar dentro de sí (*seines Insichseins*) con lo universal» (loc. cit.). No sólo aparece simplemente como el mal, aparece además como «hipocresía» (*Heuchelei*), en cuanto que a sabiendas de estar en oposición al deber «expresa su obrar como igualdad consigo misma, como deber y honestidad» (loc. cit.). Los aspectos a considerar aquí son los siguientes: en primer lugar, la conciencia que se atiende exclusivamente a la certeza de sí misma no sólo aparece como mala, sino como el mal mismo. Cualquier otra forma de mal o no es tan grave o es simplemente derivada. En segundo lugar, la caracterización del mal como un «estar en sí» (*Insichsein*) o como «entrar en sí» (*Insichgehen*) no es ajena a la concepción cristiana tradicio-

nal acerca del pecado. Formalmente no se trata de pecado en este caso, pero sí de lo que cabría considerar como secularización de su significado en cuanto que la «aversio a Deo» tiene su equivalente en la oposición al «en sí». La mayor dificultad está en aclarar la relación entre la certeza de sí mismo, que ineludiblemente busca y necesita la conciencia para poder ser ella misma, con el mal mismo que esa actitud de una u otra forma implica. Hegel habla de hecho tanto de «la necesidad del mal» (*die Notwendigkeit des Bösen*) como del «estar en trance de hacerse malo» (*R.Ph.* § 139, 261s). ¿Dónde está, con otras palabras, la línea divisoria entre el «ser para sí» y el «estar en sí»? No deja de ser significativo que Hegel, a la vez que acentúa la dimensión del «espíritu cierto de sí mismo», se muestra muy crítico frente a la desviación fundamental que siempre está a punto de producirse y que con frecuencia se produce. Pero dejando de momento esta cuestión acerca de la índole del mal, mencionemos en tercer lugar que todo lo que es y representa el mal se juega en el campo de la conciencia, no ya de la conciencia moral (*Gewissen*) sino de la simple conciencia (*Bewusstsein*), y que así como el mal lo hace la conciencia, aquélla que se aferra a su singularidad, a la certeza de sí misma, así también el mal lo es formalmente sólo también en relación a la conciencia, a la conciencia universal. También aquí estamos de nuevo ante una especie de secularización de la concepción cristiana tradicional, para la cual el pecado sólo existe en relación a una conciencia, la de Dios, que a su modo es también una conciencia universal. Pero nos interesa más en este caso el hecho de que, como vamos a ver a continuación, el proceso que sigue el mal hasta llegar al perdón o a la redención del mismo se despliega y configura en el ámbito de la relación entre aquellos dos modos de conciencia. Por último y en cuarto lugar, es de mencionar que la naturaleza del mal está concebida aquí en términos de desigualdad entre los dos modos de conciencia, una desigualdad que postula ser superada hasta convertirse en igualdad. La conjunción de este aspecto con el anterior es lo que se va a ver en lo que sigue.

11. SUPERACION DEL MAL O INSTAURACION DE LA IGUALDAD

«La hipocresía tiene que ser *desenmascarada*» (464-385), más que por un precepto moral por un imperativo ontológico, el de la igualdad entre la existencia y la esencia, «entre lo que el mal es dentro de sí y lo que expresa» (loc. cit.). La desigualdad está en que el mal se reviste de una esencia —el deber o la honestidad— que no le corresponde, y se presenta por tanto como bien, como lo opuesto a sí mismo. La igualdad que se trata de instaurar consiste por de pronto en que el mal aparezca y se exprese como lo que es de hecho, como mal. Por tanto, la igualdad que se postula entre la existencia y la esencia se sitúa en el ámbito de la relación entre la apariencia y la verdadera realidad, de forma que lo que de hecho existe se haga coincidir con lo que es, con aquello en que consiste, y no con algo diferente. Y puesto que la desigualdad se ha originado en el lenguaje, al expresarse como lo que no es, será preciso que a su vez el «retorno de la desigualdad a la igualdad» se lleve a cabo en el ámbito del lenguaje. En este caso el lenguaje ejerce el papel de la mediación que hace que

lo que es se corresponda con lo que debe ser y que por ello deje de ser lo que es; hará por tanto que el mal se transmute en bien. El mal, que comienza apareciendo como lo que no es, como bien, al reconocerse como lo que es, como mal, deja de ser lo que es y se convierte en bien. Veamos este proceso.

Dos cosas se pueden adelantar ya: por una parte, el mal lleva en sí el germen de su propia superación; por otra parte, si el mal consiste en el «estar dentro de sí» que implica la anulación del «en sí» o de lo verdaderamente esencial, el bien sólo se logrará en y mediante un tipo de acción que implique la recuperación del en sí. La acción, el lenguaje y las categorías lógicas —en concreto, el principio de la igualdad entre la existencia y la esencia— son los ejes del proceso.

En primer lugar Hegel no acepta un tópico que viene de muy antiguo, la idea de que la apariencia de bien con que el mal se reviste sea ya una presencia del bien mismo. Este presunto reconocimiento de lo opuesto mediante el lenguaje queda *ipso facto* anulado por la hipocresía que, al utilizar «lo que es en sí» solamente como un *ser para otro* lo desprecia de hecho y deja al descubierto «su carencia de esencia para todos», puesto que «lo que se deja utilizar como un instrumento extrínseco, se muestra como una cosa que no tiene en sí ningún peso propio» (465-385).

Tampoco se logra la igualdad por el hecho de que «la mala conciencia» (*böses Bewusstsein*) reniegue del deber y afirme que actúa «según su ley interior y su conciencia moral» (loc. cit.). En primer lugar, al pronunciarse de esta forma, la conciencia se escinde tanto más de las otras conciencias y acentúa así su desigualdad. Podría la conciencia ciertamente hacer valer en este caso que la hipocresía es inexistente, ya que no pretende aparecer como obrando en consonancia con un deber que no reconoce. Pero si es cierto que bajo este punto de vista la desigualdad no necesita ser superada, puesto que no existe, aparte de la desigualdad con los demás al apelar a lo propio, se abre una desigualdad tanto más abismal en el interior de la conciencia moral. En efecto, apelar a la propia ley y a la propia conciencia en acciones que suponen un enfrentamiento a los demás implica que se los maltrata. «La conciencia moral *real* no es este aferrarse al saber y al querer que se contraponen a lo universal, sino que lo universal es el elemento de su existencia y su lenguaje enuncia su obrar como el deber *reconocido*» (loc. cit.). Por consiguiente, el empeño de la conciencia en actuar según su ley interior al margen de lo que exige el deber cae en contradicción con lo que exige el concepto y la auténtica realidad de la conciencia y en ese sentido introduce una desigualdad esencial.

Las dos formas como la conciencia persiste en su singularidad no conducen pues a la instauración de la igualdad que sólo se podrá lograr mediante algún tipo de presencia de la conciencia universal. Pero ésta tampoco consigue de por sí desenmascarar y disolver la hipocresía, si se aferra a su punto de vista y se limita a censurar la hipocresía. Con ello lo que hace es invocar su ley, al igual que la *mala* conciencia invoca la suya, puesto que se presenta en oposición a ésta y de este modo como una ley particular. No le lleva pues ninguna ventaja a la otra, sino que más bien la legitima; y este celo hace justamente lo contrario de lo que cree hacer; es decir, «muestra lo que llama verda-

dero deber, y que debe ser *universalmente* reconocido, como algo *no reconocido*, con lo que confiere a la otra (conciencia) el mismo derecho del ser para sí» (466-386).

A la par que Hegel va a concretar de dos modos este planteamiento, hace notar que el juicio por el que la conciencia universal censura a la mala conciencia ofrece otro aspecto que va a abrir la puerta a «la disolución de la oposición» (loc. cit.) existente entre ambas. Las páginas siguientes dejan claras dos cosas: por una parte, la reafirmación y el despliegue del espíritu cierto de sí mismo; por otra parte, la apertura del mismo al ámbito de lo que es en sí, si bien esto queda más bien aludido.

La vía hacia la disolución de la oposición se abre en y por el hecho de que la conciencia universal, en cuanto que censura a la mala conciencia, se sitúa en el mismo plano que ella. La argumentación parte de que la conciencia universal no actúa y en ese sentido no es real, quedándose «en la universalidad del *pensamiento*» y comportándose de modo puramente «receptivo y pasivo». En la medida en que tiene sentido atribuirle la acción, es ésta «solamente el juicio». La conciencia universal es tan hipócrita como la otra porque no obra en realidad y quiere que se tome su «enjuiciar como acción real» (466-387). Bajo este aspecto se produce una igualdad mediante la cual la conciencia individual «llega a la intuición de sí misma en esta otra conciencia» (loc. cit.). Esta es la coincidencia: que las dos son hipócritas. Y este es el hecho: que la mala conciencia se intuye a sí misma en la otra, que también quiere aparecer como no es. La coincidencia implica la igualdad que se va buscando, y a partir de ahora esta igualdad aparecerá como un supuesto, como principio de «disolución de la oposición» entre las dos conciencias y por tanto como origen de la conciliación entre las mismas. Lo que importa es aquella coincidencia fundamental. La diferencia entre ambas aparece aludida sólo como aclaración, en realidad como algo accesorio. «En ambas, el lado de la realidad es igualmente diferente del discurso, en una por el *fin egoísta* de la acción, en la otra por la *ausencia del actuar* en general, cuya necesidad reside en el hablar acerca del deber mismo, puesto que éste sin obras no tiene ningún significado» (467-387).

Pero cabe también considerar la actitud enjuiciadora de la mala conciencia como una «acción positiva» dotada de un contenido. Es, en pura tautología, la acción de juzgar que emite un juicio determinado. Bajo este aspecto «se hacen más completas aún la contradicción que existe en la conciencia que aprehende (es decir, en la conciencia universal) y su igualdad con la primera» (loc. cit.). Si como dice más adelante, estas dos formas de conciencia abarcan el todo de la conciencia, cada una desde su propia perspectiva, habrá que concluir que la conciencia como tal tiene que pasar por su propio infierno, que le es inherente, análogamente a como en el caso de Kant, su propio mal «radical», pero no sólo en la raíz, sino muy especialmente en la cúspide de sí misma, allí donde logra la certeza de su propia mismidad.

En este segundo estadio la conciencia «enjuiciadora» aparece contaminada por el mal y por la hipocresía del modo siguiente. La conciencia, a la que enjuicia y censura, puede expresar su obrar como cumplimiento del deber o, si no lo hace explícitamente, lo hace en todo caso implícitamente, cuando frente al

deber invoca su propia ley interior, puesto que la ley tiene una naturaleza universal. Esta identificación de sus actos con el deber es legítima y nadie se lo puede reprochar ni desmentir, «puesto que el deber mismo es la forma carente de contenido y capaz de cualquier contenido» (467-387). No es pues legítimo que la conciencia «universal», enjuicie y censure a la conciencia individual actuante bajo el aspecto del contenido. Y lo es mucho menos si se considera la acción, no en relación a su contenido, sino en sí misma y de una manera concreta, «en su pluralidad de aspectos» (loc. cit.). Considerada así, cabe distinguir en ella el lado universal, aquél que se toma como el deber, y el lado particular, el que «constituye la aportación y el interés del individuo» (loc. cit.). Pues bien, la conciencia enjuiciadora prescinde del primero de los aspectos e inquiriere sólo el segundo, según el cual la acción es «la realidad del individuo» (467-388), puesto que no hace sino reflejar la interioridad de aquél, sea «el ansia de fama» o «la concupiscencia de gloria» o «el instinto hacia la propia felicidad» (loc. cit.).

Estos son aspectos que de una u otra forma se dan sin duda, ya que de lo contrario la acción no tendría su lado particular, carecería de realidad. «El deber por el deber, este fin puro es lo irreal» (loc. cit.). Pero si es verdad que «no hay ningún héroe para el ayudante de cámara» (467s-388), no es menos cierto que la culpa no es del héroe, sino del ayudante de cámara, que no ve en aquél sino a un individuo que come, bebe, se viste y en general a alguien «en la singularidad de sus necesidades y de su representación» (468-388). La conciencia enjuiciadora hace aquí el papel del ayudante de cámara, pero sin duda con mala conciencia, pues no se le puede escapar que lo que está haciendo, al prescindir por completo en su enjuiciamiento del lado universal, es dividir la acción, produciendo y afianzando «su desigualdad con ella» (loc. cit.). Es así vil al proceder de este modo, y es en todo caso hipócrita, porque lejos de hacer pasar su enjuiciamiento «como otra *manera* de ser malo» lo considera como «la *conciencia* justa de la acción» (loc. cit.).

Frente a frente se encuentran las dos conciencias, la que enjuicia y la que en verdad obra; aquélla no ve en ésta sino el mal, pero ésta se da cuenta de que aquélla hace a su modo lo mismo que ella; «no sólo se encuentra aprehendida por aquélla como algo extraño y desigual a ella, sino que más bien encuentra que aquélla es, según su propia constitución, igual a ella» (loc. cit.). El paso siguiente es que la conciencia actuante, al verse en la otra, se reconozca y «confiese» como lo que es con la esperanza de que la otra haga lo propio, de forma que su *discurso* (*Rede*) se corresponda con lo que hace (*die Tat*).

Al hacer esta confesión la conciencia actuante no se rebaja ni se humilla, puesto que se limita a expresar una situación de hecho, la igualdad (*Gleichheit*) de las dos conciencias que debe ser el fundamento del encuentro real y de la conciliación de ambas. Que así lo exprese es natural «porque el *lenguaje* es la *existencia* del espíritu como mismidad inmediata» (468-389). Con razón espera pues la conciencia actuante que la conciencia enjuiciadora «contribuya lo suyo a esta existencia» (469-389). Se trata en efecto de explicitar y reconocer lo que ya es. Pero la expectativa no se cumple. Por el contrario el alma bella, que si en una primera fase se interesaba ante todo por su propia mismidad, ahora asume el papel de juez de todos los demás y persiste en su actitud, «es

el corazón duro que es para sí y rechaza la continuidad» (469-389). Esto provoca por parte de la conciencia actuante «la máxima rebelión» (loc. cit.), porque no puede comprender en modo alguno que la conciencia enjuiciadora que se presenta como el puro saber, se obstine en esa actitud excluyente y, que «como continuidad absolutamente fluida del *saber*» se niegue sin embargo a «poner la comunicación con ella», puesto que como continuidad que es no debería romper o impedir la comunicación con quien al renunciar a su «ser para sí separado...», se ha puesto como continuidad con lo otro, como algo universal» (loc. cit.). La conciencia enjuiciadora es de todo punto incoherente, pues adopta una actitud de «ser para sí» excluyente, cuando en realidad propugna la continuidad que es inherente a lo universal, y además atribuye a la conciencia actuante aquella misma actitud, cuando de hecho aquí ha quedado de todo punto superada.

A esta doble incoherencia se suma el hecho de que actúa de modo totalmente contrario a lo que es la naturaleza del espíritu. Por una parte, al rechazar a la conciencia actuante y no considerarla como limpia de culpa, «no reconoce que el espíritu, en la certeza absoluta de sí mismo, es dueño de toda acción y de toda realidad y que las puede arrojar de sí y transformar en no acontecidas» (loc. cit.). Por otra parte, no reconoce la contradicción que comete al no admitir que el repudio que de su propia acción profesa la conciencia actuante «*en el discurso*» corresponda a la realidad, cuando ella misma «tiene la certeza de su espíritu no en una acción real, sino en su interior, y la existencia de éste en el *discurso* de su juicio» (469-389s). La conciencia enjuiciadora se muestra por tanto como «abandonada por el espíritu», puesto que «entorpece el retorno del otro desde su acción a la existencia espiritual del discurso y a la igualdad del espíritu y con esta dureza produce la desigualdad que todavía existe» (469s-390). Es decir, cuando la desigualdad, que existía por parte de la conciencia actuante —al persistir en oponerse al deber y atenerse únicamente a su ley interior— ha sido inicialmente superada por el cambio de actitud de aquella, surge una desigualdad producida paradójicamente por aquella conciencia que al encarnar el deber y por tanto la universalidad, representa de suyo la continuidad y, por tanto, la igualdad. Rompe la continuidad de hecho y hace imposible la igualdad.

12. LOGICA DE LA ACCION Y PODER DEL ESPIRITU

El «espíritu cierto de sí mismo» presenta una doble vertiente: la de la conciencia actuante que persigue sus propios fines mediante la acción correspondiente, y la del alma bella que no actúa, es decir, «no posee la fuerza de la exteriorización» (470-390). La certeza de sí no es pues patrimonio del alma bella que se recluye en su interioridad. Más bien al contrario. Estamos ante la paradoja siguiente. La conciencia actuante que busca el logro de sus propios fines y la satisfacción de sus intereses se abre al horizonte de lo universal al comprobar que su modo de actuar define todo otro modo de acción. Cabe decir que se encuentra situada en lo universal sin pretenderlo. En cambio el alma bella, al faltarle la fuerza de la exteriorización, no llega a aquello que ella

misma es por naturaleza, «la unidad de ella misma en lo otro»; de ese modo no llega en rigor «a la existencia» (470-390). Se encuentra sí en una contradicción entre «su mismidad pura y la necesidad que ésta tiene de exteriorizarse en el ser y de transmutarse en realidad» (loc. cit.). El alma bella es por tanto «carente de realidad» (*wirklichkeitslos*) y se sume ineludiblemente en un proceso de autodestrucción que supone desgarrarse «hasta la locura» y extenuarse en una «tuberculosis nostálgica» (loc. cit.). No sin cierto sarcasmo Hegel dice que alma bella logra la unidad, pero una unidad carente de espíritu; que llega al ser, pero no al ser de la plenitud, sino al ser puro que es tanto como «la nada vacía». Al parecer, el juicio no puede ser más duro. La universalidad se cumple, pero no por lo alto, sino por lo más bajo, por la muerte que todo lo nivela.

Sin embargo, aunque el abandono del «ser para sí» cierra un círculo, se abre otro nuevo. Es el grano de trigo que sólo fructifica pudriéndose en la tierra. El cese por extinción del para sí abre la puerta a la «igualación» (*Ausgleichung*) necesaria, que está ya implícita en lo precedente. Lo que va a decir Hegel sobre el modo cómo se quiebra «el corazón duro» de la conciencia enjuiciadora obedece a un doble dinamismo, el que viene de abajo, del interior de la conciencia, y el que viene de arriba, del espíritu y es en realidad fundamento de aquél. «Las heridas del espíritu se curan sin dejar cicatriz; el hecho (*die Tat*) no es lo imperecedero, sino que es recogido en sí mismo por el espíritu, y el lado de la singularidad que se halla presente en él, sea como intención o como negatividad existente y como límite de la misma, es lo que inmediatamente desaparece» (470-390). Lo que desaparece no es el hecho mismo sino su singularidad, en un caso el aislamiento de la conciencia enjuiciadora en sí misma, en su mera intención que carece de todo fin concreto, en otro caso, la negatividad propia de la conciencia actuante, en cuanto que limita a aquella intención y persigue un fin egoísta.

La desaparición de la singularidad presupone una transmutación de la acción misma, que se convierte en «momento del todo» (loc. cit.). La conciencia actuante se pone ella misma como momento, en cuanto que al exteriorizarse e intuirse a sí misma en el otro confiesa la maldad de su acción. Pero al igual que en este caso ha quebrado el ser para sí «unilateral», que como tal no es reconocido, también en el caso de la conciencia enjuiciadora tiene que quebrar «su juicio unilateral y no reconocido» (470s-390s). Ahora bien, lo uno y lo otro, en lo que parece ser una especie de lógica interna de la acción, expresan en realidad «el poder del espíritu», en un caso sobre la realidad, en otro caso sobre el concepto (471-391). La realidad tiene que superar su individualidad y devenir concepto, ajustándose de este modo a lo que es su propia medida; el concepto tiene por su parte que superar su abstracción y hacerse real.

La conciencia enjuiciadora renuncia a su intención de dividir en dos a la conciencia actuante, porque al fin se ve a sí misma en esta. La razón de fondo por la que renuncia a su modo de proceder es la misma que la hace a la conciencia actuante superar su individualidad y remontarse al ámbito de lo universal. Pero el movimiento es en realidad inverso. Cabe decir que la conciencia actuante, que es individual, deviene universal, y que la conciencia enjuiciadora, que es en principio universal, deviene a su modo individual. Lo que tiene lugar

es «un mutuo reconocerse que es el espíritu *absoluto*» (loc. cit.). Pero en rigor, en uno y otro caso se cumple la «elevación a la universalidad» (*Erhebung zur Allgemeinheit*, 479-390), puesto que desde su propia perspectiva se abre a lo otro como tal y expresa de ese modo la totalidad. O para ser más preciso, la conciencia actuante, al desechar su realidad y convertirse «en el *este superado*» (471-391), se expresa así, de hecho, como algo universal; desde su realidad exterior retorna a sí misma como esencia, es decir, adquiere una dimensión esencial que inicialmente no tiene; en cambio, la conciencia que enjuicia parte de una posición esencial, puesto que juzga ateniéndose al deber, pero es una posición abstracta que necesita realizarse. En el primer caso se adquiere la universalidad, en el otro se realiza; en uno y otro caso puede decirse que se da una elevación a la universalidad.

Hegel expresa con los términos religiosos de «perdón» (*Verzeihung*) y «conciliación» (*Versöhnung*) un proceso que viene exigido por la lógica misma de la acción e impulsado por el poder del espíritu. Por otra parte, es preciso anotar que en este mismo contexto en que aparece expresamente la dimensión religiosa, se pone de relieve la presencia de lo universal, que se hace coincidir con lo verdaderamente esencial. Ahora bien, aunque el mutuo reconocimiento en que el perdón y la reconciliación se traducen, implica la aceptación y puesta en juego de la universalidad, ésta no está aquí explicitada, sino que postula su desarrollo, como de hecho ocurre en el capítulo dedicado a la religión. Aquí más bien queda expuesto su sentido, que se puede expresar mediante los términos «igualdad» (*Gleichheit*) e «igualación» (*Ausgleichung*) de universalidad y singularidad, en definitiva mediante el equilibrio entre ambos.

Es significativo que en ambos casos, el de la conciencia enjuiciadora y el de la conciencia actuante, lo que se trata de eliminar y en definitiva se elimina, es «el juicio determinante que es para sí» de la primera y «el determinar de la acción que es para sí» (loc. cit.). No es el ser para sí sin más lo que es preciso dejar de lado, sino su absolutización, el hecho de que el juzgar y el actuar se rijan no por lo que tiene vigencia «en sí», sino por pretensiones subjetivas, por más que éstas se pretendan cubrir o legitimar con toda clase de criterios. Lo que primariamente critica Hegel es que ambas formas representen circuitos cerrados, sin comunicación entre sí. Pero a su vez, en este final de capítulo se va despejando el espacio en el que ha de ser posible y eficaz el «en sí» mediante la religión. Así es preciso entender igualmente el punto de vista bajo el que se produce el acercamiento y la progresiva identificación de una y otra conciencia. A primera vista convergen en algo extrínseco, si no malo o vacío, que difícilmente puede inducir una verdadera y real transformación. La conciencia actuante se da cuenta de que la conciencia enjuiciadora no es mejor que ella, lo cual le lleva a reconocer su propia maldad, aceptando así el veredicto que sobre ella ha pronunciado aquélla y dando por buenos y válidos los criterios a que se atiene. La conciencia enjuiciadora por su parte termina por reconocerse en la conciencia actuante, al comprobar que ésta admite la existencia de una norma a la que su «estar en sí» se ha de atener. Pero la verdad del encuentro de estas dos conciencias, el sentido para ambas, está en que cada una de ellas reconozca lo que la otra representa, es decir, que el contenido de la norma o

del deber ha de realizarse mediante la acción concreta, que es siempre ésta y no otra, como a su vez, que lo que en concreto se realice se ha de regir por normas que poseen validez y vigencia en sí mismas. La única forma de que las conciencias se reconozcan entre sí estriba en que acepten la vigencia de aquello que por ser en sí es verdaderamente esencial y por tanto universal, y en que el «para sí» que necesariamente afirma cada una de ellas se vea a sí mismo como la concreción del contenido esencial. Así se explica también que quien tiene al parecer la palabra de la reconciliación es la conciencia enjuiciadora, por ser la que en principio representa la vigencia del «en sí». No es que esta conciencia sea mejor o peor que la conciencia actuante, puesto que en definitiva también ella hace en un determinado momento un mal uso de aquello mismo que representa al administrarlo como cosa propia y al no acertar a ver la necesaria diferenciación del contenido en y a través de las acciones particulares, que como tales buscan siempre algo para sí. A su vez, el resultado no ha de verse como la subordinación del para sí al en sí. Es esa la dicotomía que Hegel pretende superar, y justamente por tratarse de la cuestión más fundamental de todas, de aquello de que ante todo y sobre todo se trata, por ello la solución presenta dificultades tanto mayores.

13. LA OPOSICION INTERIOR AL ESPIRITU

En el que es el último párrafo de este capítulo, Hegel intenta ver en apretada síntesis la contraposición de las dos formas de conciencia y la conciliación de ambas. Comienza diciendo que «el espíritu absoluto solamente entra a la existencia en la cúspide, en la que su saber puro de sí mismo es la oposición y el cambio consigo mismo» (471-391). Es como si se tratara de un libre juego dentro de sí mismo, en el que hubiera que coordinar y armonizar las dos dimensiones de universalidad y singularidad, cuya conciliación ha enunciado previamente. Y así es en efecto, siempre que se tenga en cuenta que el proceso es impulsado *a tergo* por la vigencia de algo que excede en cada caso el ámbito de esas dos formas de comunicación. Sería completamente extraña a Hegel la pretensión de que las conciencias particulares puedan determinar desde sí mismas, por algún tipo de consenso, y mucho menos por mayoría, lo que es o no es bueno, justo, etc., lo que de una forma o de otra debe ser objeto de acción.

La oposición (*Gegensatz*) sabemos al menos lo que sugiere; el cambio, una de cuyas manifestaciones veremos más adelante, es una especie de intercambio de papeles entre los extremos, lo cual quita rigidez a la dialéctica en su significado habitual. En primer lugar, Hegel entiende que hay una oposición absoluta y como tal insoluble entre el *puro saber* (*reines Wissen*) que el espíritu tiene acerca del deber —que es una «esencia abstracta» y, como tal, vale para todos por igual— y el saber que está seguro de ser la esencia «en cuanto *singularidad* absoluta de la mismidad» (loc. cit.), oposición, por tanto, entre dos tipos de saber, el que se atiene al deber y el que se atiene a la propia mis-

midad, el que se guía por lo que debe ser y el que obedece al impulso o a la voz interna de lo que es.

Esta caracterización genérica viene luego explicitada en términos de «continuidad» y «discreción». Al igual que Platón, Hegel recurre a las matemáticas para hablar del bien y del deber, tal vez con la intención opuesta, la de poner de manifiesto que las matemáticas no logran expresar lo fundamental, lo verdadero, que es siempre conciliación de términos opuestos, en tanto que aquellos términos expresan siempre la simple y pura contraposición. Con más frecuencia de lo que parece, nos expresamos en términos matemáticos y por consiguiente de forma inadecuada. En este caso, el saber que se refiere al deber es «la pura continuidad de lo universal» que considera «como lo malo en sí, como lo *malo* a la singularidad», la cual a su vez se tiene a sí misma como la esencia. Pero la contraposición no es menos fuerte e intensa desde este extremo, desde la perspectiva del saber que sabe la singularidad como la esencia, puesto que éste es «la discreción absoluta que en su uno puro se sabe a sí misma absoluta y sabe aquel universal como lo irreal que es solamente para otros» (loc. cit.). Cada forma de conciencia se autoproclama absoluta y declara a la otra como carente de toda consistencia, como nula en un caso, como irreal en otro.

En ambas direcciones se llega a una especie de transfiguración en la que la conciencia no tiene necesidad alguna de salir fuera de sí, porque es o pura mismidad o simple afirmación de sí misma. En consecuencia, en ninguno de los dos casos estamos ante una «existencia desinteresada» (*selbstloses Dasein*), sino que cada una de las dos formas de autoconciencia se recrea en su propia autosuficiencia. Por eso se da en este estadio el cambio del saber consigo mismo, el intercambio de las funciones o propiedades que corresponden de suyo a formas diversas de conciencia. Así, mientras que lo propio de la conciencia enjuiciadora es representar lo sustancial, aparece aquí como abanderada del «saber de sí» (loc. cit.), y a su vez la conciencia actuante que se caracteriza por el «*estar en sí*» (*Insichsein*), que es como se ha visto la raíz del mal, posee en todo caso en el contenido del discurso que gira en torno a su propia mismidad «la sustancia de su consistencia» (loc. cit.). Este cambio no es un mero juego. Significa, por el contrario, que la sustancia se puede diluir en el discurso del saber de sí y que, por su parte, el discurso puede construir la sustancia. Pero el punto de confluencia es único: «la certeza del espíritu en sí mismo» (472-391). «Los dos espíritus ciertos de sí mismos no tienen otro fin que su mismidad pura y no tienen ninguna otra realidad ni existencia que precisamente esta mismidad pura» (loc. cit.). Por tanto, no simplemente confluyen en esta mismidad, sino que están constituidas por ella bajo los tres aspectos fundamentales: la esencia (es lo que significa aquí el término *Realität*), la existencia y la finalidad.

A primera vista, se trataría de que pareciendo ser distintas las dos formas de conciencia que se vienen considerando, no lo son en modo alguno, sino que se identifican plenamente hasta tal punto que se puede tomar la una por la otra y que desaparece toda dualidad quedando una única cosa. Sin embargo, no sólo son diferentes (*verschieden*), sino que la diferencia (*Verschiedenheit*)

entre ellas es «la absoluta». Esta aparente paradoja se comprende del modo siguiente. El contenido es el mismo, y no es otro que «el puro saberse a sí mismo» (472-392), tanto en el caso de la «continuidad» —que ahora recibe la denominación de «lo absolutamente universal»—, como en el caso de «la discreción». Y no sólo es el mismo contenido, sino que éste es el único contenido. Es como si tuviéramos dos recipientes iguales, llenos de un mismo líquido. ¿De dónde surge entonces la diferencia? Del hecho de que se trata de dos conceptos «determinados el uno frente al otro» (*bestimmte gegeneinander*), de forma que cada uno tiene su propia determinidad o esencia, y al mismo tiempo son universales también, de forma que cada uno de ellos abarca «todo el ámbito de la mismidad», a la que expresan totalmente. La determinidad propia de esos dos conceptos ni va más allá de la mismidad ni es más limitada que ésta, es decir, ni expresa otra cosa además de ella ni la expresa de forma más limitada de lo que ella es. La mismidad expresada por la «continuidad», por lo absolutamente universal, no es mayor ni menor que la expresada por «la discreción absoluta de la singularidad» (472-392). Pero en cada uno de los casos es expresada según la determinidad correspondiente; es decir, siendo el mismo contenido, la forma es diferente.

Una y otra conciencia expresan lo mismo, el saber de sí mismo, pero según un modo diferente, como continuidad en un caso, como discreción en otro, como lo que se hace vigente y presente siempre del mismo modo y por igual o como lo que se presenta y hace valer en su índole propia y exclusiva. Se comprende ahora por qué las dos conciencias, a la vez que expresan una misma cosa, son absolutamente diferentes, por cuanto la expresan según una forma «individualizada», esencialmente y por tanto totalmente diferente (cf. loc. cit.). Sin embargo, al no significar en uno y otro caso nada que no sea el saber, a la vez que son absolutamente diferentes en el sentido indicado, se relacionan entre sí, en cuanto que se oponen, y constituyen así el yo. Dicho de otra forma, el yo no es otra cosa que la relación de oposición entre las dos «determinidades» del saber de sí mismo, según se proyecte como «continuidad» o como «discreción».

El yo no es según esto otra cosa que el saber de sí mismo, que es simultáneamente lo universal que se «continúa» por igual en cada uno de los casos particulares, y lo singular que se dirime a sí mismo de modo estrictamente peculiar y en ese sentido intransferible. La simultaneidad de lo uno y de lo otro quiere decir que, a la vez que son entre sí «sencillamente contrapuestos», tienen una misma raíz de la que brotan, «lo completamente interno» que está contrapuesto a sí mismo y entra de este modo en la existencia. No hay según esto ninguna manifestación o forma de ser del yo que no incluya a la vez, como contraponiéndose entre sí, las dos dimensiones mencionadas. Y porque están así contrapuestas desde esa común raíz de lo completamente interno, «el puro saber» que expresan «está puesto como conciencia». Con otras palabras, la conciencia se constituye formalmente por la oposición de esas dos dimensiones que se miran frente a frente, desde una raíz común, que para ser conocida necesita concretarse en el saber de sí mismo polarizado en los dos momentos de la universalidad y de la singularidad.

14. RIGOR DEL CONCEPTO Y VIGENCIA DEL «EN SÍ»

Esta conciencia no es todavía autoconciencia, porque el yo, siendo en cada caso uno y el mismo, ve la manifestación que no es la que él representa como sencillamente contrapuesta y por tanto como si se tratara de un yo diferente en el que no puede reconocerse a sí mismo. El yo en este sentido está aún escindido, y esto le impide llegar verdaderamente a la autoconciencia. Pero ésta está de suyo implícita en la conciencia y «tiene su realización en el movimiento de la oposición» en que la conciencia consiste. La oposición es ya en efecto lo contrario de sí misma, la oposición de la oposición, cabría decir. Pues si como hemos visto, cada una de las formas de conciencia, la enjuiciadora y la actuante, es universal y al mismo tiempo «se resiste a la igualdad con la otra» (472-392), quiere esto decir que aquella universalidad se encuentra en contradicción consigo misma, puesto que lo propio de lo universal es serlo todo sin excluir nada. La solución de la contradicción significará que quiebra la resistencia a la igualdad y que cada uno de los extremos se supera a sí mismo e incluye a su contrario. Con lo cual se explicita lo que está ya en el punto de partida, a saber, que la «oposición es ella misma más bien la *continuidad indiscreta* y la *igualdad* del yo = yo» (loc. cit.).

Dicha autosuperación equivale a una exteriorización (*Entäuserung*) porque cada uno de los modos de saber sale efectivamente de sí mismo y se adueña por así decirlo del campo contrario. Y no debe sorprender la afirmación de que «mediante esta exteriorización este saber escindido en su existencia retorna a la unidad de la mismidad» (loc. cit.), puesto que si el saber es en ambos casos universal —el saber que corresponde al deber, por su propia índole; el saber de la singularidad que se busca a sí misma, por ser la concreción de todo saber—, estar en lo contrario de sí equivaldrá a cumplir su propia determinación, y en ese sentido a recuperar su mismidad. Es el modo como aquí se cumple la unidad de los opuestos. El retorno a la unidad significa la realización del concepto y por tanto no un simple volver a algo que ya se era, sino cumplimiento de lo que se estaba llamado a ser.

Que la salida de sí sea el retorno a sí se explica por la naturaleza del concepto, que postula su propia realización. A su vez, esta realización implica que el yo mismo se hace real o efectivo. Cuando, como hemos visto, Hegel afirmaba que la relación de oposición entre las dos formas de saber es el yo, quería indicar por una parte que esas dos formas de saber son expresiones del yo o que el yo no es lo uno sin lo otro, pero al mismo tiempo que el yo en cada caso no llega a verse en lo otro, en aquello que se opone a lo que él profesa. Ahora, en cambio, realizada la autosuperación o exteriorización, el yo es ya real, porque deviene lo que su propio concepto exige, saberse en su contrario absoluto: «es el yo *real*, el universal saberse a sí mismo en su contrario absoluto, en el saber que está *en sí* (*in dem insichseienden Wissen*), el cual en virtud de su aislado está en sí es lo completamente universal» (loc. cit.). Dicho de forma no dialéctica: el deber deja de ser irreal sólo si se traduce en el cumplimiento de objetivos que satisfacen las exigencias, en todo caso individuales, del yo, como a su vez estas acciones individuales, caracterizadas como un «estar en

sí», que como se ha visto en páginas anteriores representa la raíz del mal, son lo completamente universal porque, realizando sus objetivos propios, dan como resultado lo universal verdaderamente real.

Esto viene aquí, como hemos visto, posibilitado por el perdón, actitud eminentemente religiosa, pero representa también el modelo que va a encontrar su expresión acabada en la «eticidad» de la *Filosofía del Derecho*. El sentido ético se recupera pues mediante la religión. En las últimas líneas de este apartado se caracteriza a ese yo «que en su completa exteriorización y en lo contrario posee la certeza de sí mismo» como «el Dios que se manifiesta» (*der erscheinende Gott*), y por si hubiera alguna duda, esto se identifica con «el sí reconciliador» (*das versöhnende Ja*). Y, sin embargo, esto, siendo una actitud inequívocamente religiosa, no es con todo la religión misma en su significado propio. Esta requiere en efecto que se manifieste «la esencia absoluta en y para sí misma» (473-393). Sólo así el perdón mismo tiene fundamento.

Como es bien sabido, la corriente del alma bella arranca de vivencias religiosas profundas. Hegel viene a insistir en que tales vivencias sólo tienen sentido en cuanto que están enraizadas en el «en-sí» absoluto que la religión proporciona. La ética remite pues para su fundamentación a la actitud religiosa, y ésta sólo se mantiene mediante el reconocimiento de un en-sí absoluto.

No es un «en-sí» abstracto o separado del «para sí», sino que constituye con éste una realidad única. Sería por ello un grave error pensar autosuficiente el espíritu consciente de sí mismo —una expresión que aparece con relativa frecuencia y nos hace recordar a Goethe en el contexto en que éste habla del alma bella. En realidad tal espíritu es completamente vacío, si se abandona a sí mismo y, como ocurre en el pensamiento romántico, se desprende de toda referencia a lo que es vigente en sí, que no por el hecho de estar intrínsecamente unido al para sí es menos eficaz, sino que, por el contrario, es una «realidad efectiva libre» (cf. 476-397).

La acentuación del papel de la conciencia, de la autoconciencia o de cualquier otra actividad específica del sujeto, hace olvidar fácilmente que todo ello es vacío sin lo que constituye su «profundidad» o su «sustancia». Esta sólo adquiere ciertamente «realidad verdadera» (*wahrhafte Wirklichkeit*) en el «espíritu consciente de sí mismo», pero esto significa a su vez que el sentido de tal espíritu no es sino posibilitar el despliegue de la sustancia haciendo que ésta llegue a ser verdaderamente real (cf. 478-399). Hasta tal punto es esto así que la pérdida de la esencialidad lleva consigo aparejada la pérdida de la certeza de sí mismo. Es la severa lección de la muerte de Dios (cf. 523-435) sobre la que no cabe poetizar a la ligera. La corriente de pensamiento que acentuó hasta la exaltación la certeza de sí y que dentro de contornos poco definidos cabe caracterizar como romanticismo, no es de ninguna forma un episodio pasajero, sino un estadio esencial del espíritu; definitivo también, en cuanto que no cabe la marcha atrás, puesto que el espíritu sólo podrá aceptar ya aquello en lo cual se sabe a sí mismo presente y por lo tanto libre. Pero eso que es su prerrogativa puede convertirse en «enfermedad mortal», que está siempre a punto de producirse, si al mismo tiempo el espíritu cierto de sí se desvincula de lo único que le puede conferir sustancia y orientación, el en sí absoluto. Por eso, sólo tiene

sentido aquella muerte de Dios cuando se la entiende como superación de la dimensión abstracta de la esencia (546-455), en ningún caso como eliminación de la esencia misma. Lejos de ser superfluo el capítulo sobre la religión, es fundamental en la *Fenomenología*, porque sólo la religión permite fundamentar y conferir sentido a la acción humana. Es así también en la *Filosofía del Derecho*, en el sentido de que, si bien en esta obra se da el paso del espíritu cierto de sí, que es el propio de la moralidad, a la eticidad, sin embargo, la vigencia del en sí, que se despliega en este campo, ha sido garantizada de antemano por la religión, tal como se expone en la *Fenomenología*. Si bien hay motivos para decir que el proceso «lógico» es el que se describe en la *Filosofía del Derecho* y en la *Enciclopedia*, a la altura de la *Fenomenología* es perfectamente legítimo el paso del espíritu cierto de sí a la religión, tal como en ella se describe. Interesaba en efecto ante todo dejar constancia de lo que es el fundamento último del espíritu cierto de sí, es decir, de la religión misma. El desarrollo de la mediación, que es el campo de la eticidad, podía esperar. Lo que sí era preciso dejar sentado es que el «en sí», sin el que no tiene sentido ninguna acción, viene proporcionado en último término por la religión (553-464), así como que la religión absoluta no es, en definitiva, sino la manifestación de la esencia que es consciente de sí misma (528-439). El mismo saber absoluto no dice en rigor nada diferente, excepto que el saber y la esencia se transparentan recíprocamente (cf. 554-465 y 556-467).

MARIANO ALVAREZ GOMEZ