



Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu

ISSN: 0120-1468

franciscanum@usbog.edu.co

Universidad de San Buenaventura
Colombia

Delgado Lombana, César Augusto

El lenguaje de la confesión y el perdón: clave de interpretación del reconocimiento recíproco en la
Fenomenología del espíritu

Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu, vol. LVII, núm. 163, enero-junio, 2015, pp. 51-85

Universidad de San Buenaventura
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=343533885002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El lenguaje de la confesión y el perdón: clave de interpretación del reconocimiento recíproco en la *Fenomenología del espíritu**

César Augusto Delgado Lombana**

Para citar este artículo: Delgado Lombana, César Augusto. «El lenguaje de la confesión y el perdón: clave de interpretación del reconocimiento recíproco en la *Fenomenología del espíritu*». *Franciscanum* 163, Vol. LVII (2015): 51-85.

Resumen

Este artículo sostiene que la idea de reconocimiento recíproco en la *Fenomenología del espíritu* puede ser interpretada a la luz del lenguaje de la confesión –*geständnis*– y el perdón. Esta clave interpretativa permite desarrollar la siguiente tesis: a diferencia de lo que «comúnmente» puede pensarse, que Hegel alcanza en la figura del amo y el esclavo un punto culminante para pensar la relación del sí mismo con el otro, nosotros argumentamos que para el filósofo es a través del lenguaje de la confesión y el perdón como es posible se consolide una idea de reconocimiento –*Anerkennung*– que no quede reducida a la servidum-

* Este artículo es resultado de las investigaciones realizadas al interior del seminario *Hegel* (2014), el cual se dictó en el marco del Doctorado en Filosofía de la Pontificia Universidad Javeriana. El seminario estuvo dirigido por el profesor Roberto Solarte a quien agradezco sus comentarios y sugerencias. También agradezco a los profesores Juan Pablo Ramírez (Universidad de Montreal) y Manuel Alejandro Prada (Universidad de Barcelona) el apoyo y sugerencias críticas. Dedico, finalmente, este texto a María Victoria y Marisol Delgado son ellas fuerza y alivio.

** Estudiante de Doctorado en Filosofía, es Magister en Filosofía y Licenciado en Ciencias Sociales; profesor becario de la Pontificia Universidad Javeriana desde 2013; miembro del grupo de investigación «Devenir». Contacto: hermeneia18@gmail.com.

bre y la dominación. Así, se asegura que es gracias a este lenguaje que el sí mismo y el otro se constituyen en un movimiento dialéctico en el que adviene la posibilidad de la ruptura y el encuentro.

Palabras clave

Conciencia moral, acción, alma bella, lenguaje de la confesión, perdón.

The Language of Confession and Forgiveness: Key Interpretation of Mutual Recognition in the *Phenomenology of Spirit*

Abstract

This article argues that the idea of mutual recognition in the *Phenomenology of Spirit* (1807) can be interpreted in the light of the language of confession –*geständnis*– and forgiveness. This interpretative key allows to develop the following thesis: unlike what it could «ordinarily» be thought, that Hegel reaches a conclusive idea for thinking about the relationship of the self with the other by means of the figure of the master and the slave, we argue that for the philosopher, this relationship is made through the language of confession and forgiveness; as well as an *Anerkennun* idea could be possible without being reduced to servitude and domination only. This ensures that it is through this language that the self and the other constitutes a dialectical movement in which the possibility of the rupture and the encounter could be reached.

Keywords

Moral consciousness, action, beautiful soul, language of confession, forgiveness.

Introducción

La palabra de la reconciliación, la palabra reconciliadora, es el espíritu existente, el espíritu que *queda ahí*, el cual, donde ve el saber puro que él tiene de sí mismo como ser *universal*, donde lo ve, digo, es en su contrario, es decir, en el saber puro de sí como de una particularidad o individualidad que es absolutamente en sí misma, un *mutuo reconocimiento*, pues, que es el *espíritu absoluto*.

Hegel¹.

«Comúnmente» los análisis que abordan los límites y los alcances del concepto de la *Anerkennung* en la *Fenomenología del espíritu* privilegian que la idea de reconocimiento recíproco encuentra en la figura del amo y el esclavo² un punto culminante para interpretar cómo es que Hegel concibe la manera en que se da la relación entre el sí mismo y el otro. Estas interpretaciones pasan por alto que en esta figura lo que Hegel describe es un tipo de reconocimiento que culmina en el fracaso³, dado que el lenguaje de la servidumbre y la dominación impide que se dé el movimiento necesario para que se pase de la conciencia que se afirma frente a otro en su deseo, a la figura del espíritu. Es en el espíritu donde la conciencia se sabe radicalmente constituida por un mundo cultural e intersubjetivo cuyo lenguaje nos vislumbra en nuestro carácter de ser sujetos de acción,

1. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Fenomenología del espíritu*, trad. Manuel Jiménez Redondo (Valencia: Pre-textos, 2006), 774.
2. *Ibid.*, 286-301.
3. Habrá que recordar que en el capítulo IV aparece el esfuerzo por alcanzar el reconocimiento recíproco bajo la figura de la lucha a muerte de amo y esclavo, lucha a muerte que culmina en la aceptación de una manera de reconocimiento que queda restringida a la dominación y a la servidumbre, con lo cual, el resultado que se obtiene es que la asimetría entre señor y esclavo se exacerba impidiendo el reconocimiento recíproco, ya sea porque el señor se afirma a sí mismo en el puro consumo de los objetos y niega a lo otro que tan solo aparece como un medio; o por el lado del esclavo, que al replegarse sobre sí mismo por miedo a la muerte no logra acercarse al señor sino afirmándose en el trabajo para ser visto por este como útil. Siguiendo este presupuesto, es posible asegurar que es en el espíritu como figura del mundo en donde el reconocimiento recíproco aflora de manera sorprendente en el lenguaje del la confesión y el perdón. Empero, en este artículo no se abordará el puente que puede tejerse entre la figura de la lucha a muerte entre amo y esclavo y la figura del espíritu. Si alguien quisiera ver este desarrollo, puede consultar, por ejemplo, a Miguel Gualdrón, «El mutuo reconocimiento como concepto del espíritu: apuntes sobre el concepto de reconocimiento [Anerkennung] en la *Fenomenología del espíritu*», en *Reconocimiento y diferencia*, comp. María del Rosario Acosta (Bogotá: Universidad de los Andes y Siglo del Hombre, 2010), 136.

acción que se encuentra fracturada en tanto nos revela en una forma de mal que habita en el corazón de los que actúan.

De esta manera, a contrapelo de la forma «tradicional» de interpretar la concepción del reconocimiento recíproco en la *Fenomenología del espíritu*, nosotros sostenemos la siguiente tesis: la idea de *Anerkennung* alcanza en el capítulo VI, en especial en el apartado titulado: «El espíritu seguro de sí mismo. La moralidad»⁴ un desarrollo fundamental, dado que Hegel allí introduce un elemento central que no se encuentra desarrollado en la figura del amo y el esclavo: nos referimos a la introducción del lenguaje de la confesión y el perdón como constitutivos del reconocimiento recíproco. Nos proponemos hacer una descripción de cómo para Hegel abrazar el suelo del nosotros, del reconocimiento recíproco es en el lenguaje de la confesión y el perdón, el cual permite la reconciliación de la conciencia moral con la acción. Para dar desarrollo a esta tarea interpretativa nos proponemos hacer evidente, en primer lugar, que el lenguaje de la confesión y el perdón es insustituible en la estructura de la *Fenomenología del espíritu*, si es que se desea pensar a fondo el problema de la *Anerkennung*. En segundo lugar, se ensaya una clave de lectura alternativa para interpretar el lenguaje de la confesión y el perdón, con la cual se afirma que este no puede ser leído como la cancelación de la negatividad que impulsa el movimiento del espíritu. Por el contrario, este lenguaje nos invita a pensar de forma radical cómo es que la trama del vivir juntos se engendra en una experiencia de fractura que nos vincula con el otro.

Para dar paso al desarrollo de la tesis que estructura este artículo, el texto se divide en cinco partes: en la primera parte, se ubica cómo el lenguaje de la confesión y el perdón tiene sus orígenes en la contradicción generada entre el planteamiento del pensador de Königsberg y la crítica de Hegel; en la segunda, se describen, de forma muy general, los presupuestos que estructuran el aparato formal

4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 702.

kantiano, esto con el objetivo de establecer de dónde es que surge la contradicción argumentativa entre Kant y Hegel; en la tercera parte, se sacan a la luz los argumentos concretos de Hegel en contra de la empresa moral kantiana; enseguida se expone la contradicción que agobia a la conciencia moral en la figura del alma bella y su lenguaje; en la quinta y última parte, se explora cómo la idea del lenguaje de la confesión y el perdón, resultante del padecimiento de la conciencia actuante, permite comprender el reconocimiento recíproco.

1. Indicaciones iniciales: descripción del contexto general de la crítica de Hegel a Kant

En el apartado final del capítulo VI de la *Fenomenología* se encuentra la evaluación que hace Hegel de los *principios* que estructuran el aparato formal de la propuesta ética kantiana⁵. Con el propósito de comprender qué genera el disentimiento de Hegel contra Kant –en torno a la visión moral del mundo (*moralische Welt-sicht*) que resulta del planteamiento del filósofo de Königsberg–, será necesario presentar lo que puede ser considerado el centro sobre el que giran los argumentos que alimentan la confrontación entre los dos filósofos.

5. Es necesario advertir que para algunos comentaristas de la *Fenomenología del espíritu*, entre ellos Stephen Houlgate, la exposición de Hegel en torno a la «Visión moral del mundo» no tiene por objetivo hacer un estudio sistemático-crítico de las ideas kantianas en torno a la moral: «Hay que notar, (...) que Hegel aquí no estudia la filosofía moral de Kant en particular y así no está intentando ser «justo» con Kant», Stephen Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit* (Nueva York: Bloomsbury Academic An imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2013), 166. No obstante, otros estudiosos de la *Fenomenología del espíritu*, [ver por ejemplo: Robert Pippin, «La justificación por desarrollo: la idea de una «lógica de la experiencia» en la *Fenomenología del espíritu*», en *Hegel pensador de la actualidad*, eds. Juan Ormeño Karzulovic y Vanessa Lemm (Santiago: Universidad Diego Portales, 2007), 53-53; Ludwig Siep, «La razón práctica y el espíritu ético: la *Fenomenología del espíritu* y la ética contemporánea», en *Hegel pensador de la actualidad*, op. cit., 165; Richard Dien, *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Rethinking in Seventeen Lectures* (Lanham, Maryland: Published by Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2013), 297] consideran que los argumentos de Hegel –en el apartado que en estas páginas estamos reseñando– sí permiten entrever un estudio crítico de la posición moral de Kant, en especial en lo tocante a la exposición realizada por el filósofo de Königsberg en la primera parte de la *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto Aramayo (Madrid: Alianza, 2001), AK. V, 19. A 35. Nosotros acogemos esta última lectura y aseguramos que Hegel sí estaría en la posición de ajustar cuentas con Kant a través de una comprensión crítica que hace temblar algunos de los pilares sobre los que se sostienen los argumentos de la moralidad del deber en los apartados centrales de la *CRPr*.

Podemos identificar tres aspectos que discute Hegel: 1) uno «genérico» respecto a la contradicción que se da en la ejecución de la acción entre la ley moral universal –forma– y la máxima subjetiva –contenido–; 2) otro, de carácter «específico», que nos ayuda a identificar una de las aristas interiores de la formulación genérica, la de la pregunta por la realización de la felicidad en la acción; 3) finalmente, para Hegel, en Kant no se logra vislumbrar que la acción se configura a través de dos elementos que son esenciales: a) la presencia del otro –pues la acción es comprendida en el suelo nutricional de la intersubjetividad⁶; y b) la acción que, dada en el seno de la comunidad espiritual, es testimoniada por la autoconciencia a los otros a través del lenguaje⁷. Así, es necesario indicar que si estos dos elementos no se reúnen en la acción, será imposible transitar del «monologismo moral» en el que incurre en parte el planteamiento de Kant –que alimenta a la Modernidad–, al reconocimiento recíproco que Hegel describe en términos del lenguaje de la confesión y el perdón: «aquel reconocimiento mutuo (...) debe ocurrir por medio del lenguaje. (...) La palabra realizadora del reconocimiento es la palabra que otorga y recibe perdón»⁸.

Veamos el primero. Para Hegel es sospechosa la manera en que Kant procede a reconciliar la conciencia moral (*Gewissen*) con la acción al «forzar» la relación entre dos principios que para el filósofo de Königsberg deben aparecer funcionando con cierta armonía en el plano de la razón práctica. Los principios son: la ley moral universal –forma– y la máxima subjetiva –contenido–. Estos dos principios son los que Kant se esfuerza por armonizar en la *Crítica de la razón práctica* a través del presupuesto de que el sujeto es capaz de conformar su máxima subjetiva con la ley moral universal, en tanto

6. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 751.

7. Por este orden de la argumentación es posible afirmar con Valls Plana que Hegel pone en evidencia que «la deficiencia de la concepción moral del mundo se puede (...) expresar en términos de intersubjetividad diciendo que la libertad de la conciencia moral carece de objeto adecuado porque no se orienta hacia otro», Ramón Valls Plana, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel* (Barcelona: Estela, 1971), 300.

8. El lenguaje de la confesión y el perdón será abordado en la quinta parte de este artículo.

agente que realiza la operación de subordinación y adecuación del contenido a la forma: «la razón pura producirá el sumo bien, y determinará nuestra voluntad para conformar el mundo sensible como un conjunto de seres racionales»⁹.

Este presupuesto de subordinación y adecuación le parece a Hegel dudoso, porque lo que prima en la razón práctica es una ley abstracta universal que sirve de instancia valorativa para juzgar las acciones particulares y de ahí derivar la adecuación de la segunda a la primera. Por el contrario, para Hegel en la acción lo que se pone en juego son múltiples deberes que no tendría por qué ser estrictamente evaluados a la luz de un principio exterior a la misma conciencia, sino que la conciencia evalúa desde parámetros provenientes de su interior, teniendo confianza en que estos parámetros le indican que hace lo correcto y le permiten la autorrealización en el cumplimiento de la acción: «La autoconciencia misma se es en su contingencia lo plenamente válido, que sabe su individualidad inmediata como el saber puro y la acción pura, como la realidad verdadera y la armonía verdadera»¹⁰.

Revisemos el segundo aspecto de la discusión, que hemos denominado aspecto «genérico». Este debe poner en evidencia lo que de otra forma puede mentarse como «la dualidad del argumento moral kantiano», dualidad que consiste en que, para Hegel, el autor de la *Crítica de la razón práctica* no logra reconciliar la forma y el contenido. Con esto lo que se quiere expresar es que Kant, en su anhelo de hallar un principio que fundamente la objetividad del actuar humano

9. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, notas, índices y traducción de Roberto R. Aramayo (Madrid: Alianza Editorial, 2001), AK.V, 44, 117. Con respecto a lo afirmado por Kant líneas arriba podemos agregar lo siguiente. «[para Kant] la realidad efectiva es remitida a un mundo moral de la razón práctica que, paralelamente, *domina* el mundo de los sentidos o se manifiesta en él». Ludwig Siep, *op. cit.*, 173. Cursivas ajenas al texto original.

10. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 735. Agreguemos a lo anterior lo siguiente: «[para Hegel] aquello que es crucial no es el yo en su universalidad y necesidad, (...) sino el yo desde toda su particularidad y contingencia. La moralidad situada dentro del individuo en sí mismo es nada menos que la consciencia (*Gewissen*). La consciencia se manifiesta a sí misma como una convicción personal (*Ueberzeugung*), en su certeza inmediata de que aquello que hago está bien». Frederick Beiser, ««Morality» in Hegel's *Phenomenology of Spirit*», en *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, ed. Kenneth Westphal (Oxford: Blackwell guides to great Works, 2009), 219.

en una representación universal y necesaria, recurre a la formulación de un principio de la razón pura –ley formal-abstracta–, que no contempla en estricto sentido –se subestiman de alguna manera– los elementos subjetivos y contingentes que se ponen en juego en la acción. Dicho de otra forma, si bien es cierto que Kant no deja de lado las pasiones y sentimientos del agente moral¹¹, tiene la confianza en que se lleve a cabo, *así sea de forma imperfecta*, la subordinación de las inclinaciones a la ley. Pero lo que queda en vilo con la esperanza de subordinación de las inclinaciones a la ley formal de la razón pura es la pregunta por la felicidad –acá hace su aparición la formulación específica–, la cual, según Hegel, queda aplazada en el argumento kantiano, quizás opacada al ser vista como un factor «secundario».

Para esta conciencia moral está a la vez también la presupuesta libertad de la naturaleza, o lo que es lo mismo: la conciencia moral hace experiencia de que la naturaleza le trae sin cuidado el darle o no a ella la conciencia de la unidad de su realidad con la realidad de la naturaleza, y, por tanto, quizá le otorgue ser feliz, pero quizá también no. La conciencia inmoral, en cambio, puede que acaso encuentre su realización allí donde la conciencia moral solo encuentra motivos y ocasiones para la acción sin que por esa su acción ella vea que se le otorga ni la felicidad y buen suceso, ni el goce y placer de llevar las cosas a término¹².

Lo fundamental para Kant será actuar por *buena voluntad-deber* y cumplir el deber no nos hace necesariamente felices; es posible que de manera «remota» la felicidad se concrete, pero a Kant la idea de fundamentar la moral apuntando a la felicidad le crea una cierta disonancia, en tanto la felicidad, al obedecer a inclinaciones meramente individuales y contingentes, no podría mostrarse como principio suficiente para dar sustento a la acción moral:

Desde luego el principio de la felicidad puede suministrar máximas, pero éstas nunca serían aptas para oficiar como leyes de la voluntad, incluso aunque se tomase por objetivo la felicidad *universal*. Pues, como el conocimiento de la felicidad se basa sobre todo en datos empíricos y cualquier juicio a este respecto depende sobradamente de la opinión

11. Emmanuel Kant, *op. cit.*, AK. V, 25, 87.

12. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 705.

de cada cual, que por añadidura es harto mudable de suyo, bien puede proporcionar reglas *generales*, mas nunca reglas *universales*¹³.

Por este orden argumentativo, Hegel le reprocha a Kant no considerar que en la acción no se debería armonizar a la fuerza la forma y el contenido, sino que en la realización de la acción la felicidad alcanzaría su posibilidad más concreta, no por *subordinación* y *adecuación* de la máxima subjetiva a la representación de la ley. Para Hegel la felicidad es una *realización* dada en el actuar¹⁴; por supuesto, la moral tampoco se funda en la felicidad¹⁵ y, no obstante, el individuo en la acción sí tiende a la realización de la felicidad en tanto consumación de un fin interior de la conciencia que se valida en la esfera intersubjetiva, con lo cual el autor de la *Fenomenología del espíritu* aspira a demostrar que Kant se equivoca al generar un dualismo tan áspero en el interior de la conciencia moral (*Gewissen*)¹⁶.

Finalmente, esbozemos el tercer asunto de la controversia. Para Hegel, en el actuar se da la realización de las múltiples posibilidades abiertas por el mundo, con lo cual le es dado al agente alcanzar una manera de felicidad, felicidad que no se conquista tan solo en el fuero individual abstracto, en el cumplimiento de la ley por la ley, sino

13. Emmanuel Kant, *op. cit.*, AK. V, 36, 106.

14. En el apartado dos se realiza una ampliación sobre cómo Kant interpreta el papel que juega la felicidad frente al deber.

15. Es necesario indicar que este asunto ha generado infinidad de escollos interpretativos entre los estudiosos. Para algunos, la clave para comprender el asunto radica en no perder de vista que no es que el filósofo de Königsberg no tenga en cuenta la importancia de la felicidad y su influencia en la acción, sino que, dados sus objetivos de fundamentar la moral en las leyes de la razón pura práctica, termina por relegarla a un segundo plano. Ver por ejemplo: Luis Eduardo Hoyos, «¿Qué debo hacer? La filosofía moral de Kant», En *Kant: entre sensibilidad y razón*, eds. Luis Eduardo Hoyos, Carlos Patarroyo y Gonzalo Serrano (Bogotá: Universidad Nacional, 2007), 136; Juan Ormeño Karzulovic, «Dualismo y praxis o ¿cuál es el problema de la moral kantiana, profesor Hegel?: la crítica a la «concepción moral del mundo» en la *Fenomenología del espíritu*», en *Hegel pensador de la actualidad*, *op. cit.*, 219. Esta clave interpretativa se distancia de intérpretes que acusan a Kant de un cierto radicalismo, es decir, el radicalismo de ofrecer a la felicidad un papel excesivamente disminuido al momento de pensar la moral, ver: Carolina Bruna, «Esencia ética: objetividad y realización» en *Hegel pensador de la actualidad*, *op. cit.*, 191. Dados los objetivos trazados para desarrollar en este artículo, no es posible que aquí se aborde la discusión de manera estricta; tan solo se deja abierta con el objetivo de mostrar que Hegel, contrario a Kant, no echa mano de una ley universal a priori a la que se deba subordinar y adecuar la multiplicidad de principios, sino que en la acción lo que se pone en juego son principios concretos que permiten determinar la validez y realización de la conciencia en aquello que esta ha elegido hacer, ver: Jacinto Rivera, «La moralidad. De Hegel versus Kant (II)», *Revista Endosa* 18 (2004): 384-385.

16. Richard Dien, *op. cit.*, 297.

en el plano del *reconocimiento con otros*. En efecto, para Hegel a la conciencia se le abre un mundo moral dado en una multiplicidad de posibilidades que hacen temblar cualquier pretensión de satisfacerse en la postulación de un imperativo abstracto, es decir, en el simple reconocimiento del individuo frente a la ley moral impuesta por la razón pura práctica; el imperativo se quiebra en la contingencia plural de la acción, pues en la acción se abre el mundo indeterminado en el que la conciencia no se presenta en el *ipse solus* propio de la Modernidad; en suma, para Hegel la conciencia moral se constituye con el otro y la ley se valida en la comunidad de autoconciencias concretas: «Este puro saber es inmediatamente *ser para otro*; pues en cuanto igualdad consigo mismo, ese saber es la *inmediatez*, o lo que es lo mismo: ese saber es el ser. Y ese ser es a la vez la universalidad pura, la *self*-idad de todos; o, lo que es lo mismo: la acción es reconocida y, por tanto real»¹⁷.

Ahora bien, antes de realizar la exposición sistemática de los argumentos que esgrime Hegel para discutir el planteamiento de Kant, nos detendremos en una exposición muy sucinta de lo que es posible denominar los pilares que sostienen el edificio moral propuesto por el filósofo de Königsberg. Esta descripción tendrá por objetivo ubicar de manera más precisa los puntos centrales sobre los que girarán las críticas del autor de la *Fenomenología del espíritu*.

2. Algunas observaciones generales sobre la posición moral kantiana

Demos paso a la exposición de lo que es posible denominar el corazón del argumento moral kantiano. Para Hegel la formulación moral de Kant sería mal interpretada si se la toma de forma ligera como la simple presentación de una posición teórica sobre el objeto de la moral. Por el contrario, para el autor de la *Fenomenología del espíritu*, la comprensión que Kant efectúa del orden práctico lo que

.....
17. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 751.

produce es una «visión moral del mundo» –*moralische Weltsicht*¹⁸–. Es decir, en sus líneas más esenciales es una interpretación de la manera en que se configura el ámbito de las acciones humanas, que hallan en las leyes un parámetro regulador que posibilitan el establecimiento de un orden de carácter universal y necesario¹⁹.

Expresado de otro modo, para Hegel lo que se desprende de la posición kantiana es la configuración del orden moral que se impone en la Modernidad; dicha moralidad podría ser recogida de forma muy general en torno a una idea central: la empresa moral de Kant es orientada por principios de carácter universal y reconoce que en el agente de la acción se produce la última instancia decisoria²⁰. De esta caracterización de la posición kantiana, se desprenden los siguientes presupuestos:

- A. Todo agente moral opera impulsado por máximas subjetivas de acción, las cuales son sometidas a examen con respecto a un principio moral universal.
- B. La ley moral universal tiene la función de determinar si una máxima subjetiva podría ser válida para todo sujeto racional, es decir, si la máxima subjetiva es acorde con la ley de la razón²¹.
- C. Así, la máxima de acción se orientaría a corresponder con la representación de un mundo acorde con un principio que daría cabida a la armonía moral. Es decir, elegir como máxima un principio contrario a la razón tendría por resultado la destrucción del orden práctico. Piénsese, por ejemplo, en elegir como máxima válida para todo hombre que la mentira sirve de medio

18. *Ibid.*, 704.

19. Frederick Beiser, *op. cit.*, 212.

20. Juan Ormeño Karzulovic, *op. cit.*, 214.

21. De esta manera, es necesario no perder de vista que: «Principios prácticos son aquellas proposiciones que contienen una determinada universalidad de la voluntad subsumiendo bajo ella diversas reglas prácticas. Dichos principios son subjetivos, o máximas, cuando la condición sea considerada válida solo para la voluntad del sujeto en cuestión, o leyes prácticas, si dicha condición es reconocida como tal objetivamente, es decir, cuando vale para la voluntad de cualquier ente racional». Emmanuel Kant, *op. cit.*, AK.V, 19. A 35, 77.

para justificar cualquier acción: ¿cuál sería el resultado si todo agente eligiera este principio como argumento justificatorio de la actuación humana?

- D. La máxima subjetiva es la que genera la acción, no es la razón la que actúa; esta tan solo permite identificar si algo es «bueno» o «malo». Esto sugiere que Kant es consciente de que el agente moral puede o bien elegir escuchar el principio de la razón o hacer caso omiso del mismo y operar contrario a este: «el hombre, (...) contiene un primer fundamento de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas exprese a la vez el carácter de la especie»²². De esta forma, sería muy ingenuo suponer que Kant pasa por alto este punto central: la libertad consiste en poder elegir entre actuar conforme (libertad positiva) o en contra (libertad negativa) del dictado de la razón. No obstante –como se afirmó líneas arriba–, para el filósofo de Königsberg está presente la esperanza de que, así sea de forma imperfecta, se logre la adecuación del contenido a la forma.
- E. Por este mismo orden argumentativo, Kant diferencia de manera estricta la acción moral de lo que tiene la apariencia de serlo. En efecto, una cosa es que el agente tenga la intención de actuar por el puro deber y, otra, que en su intención no se mezclen motivos distintos al deber. Una acción moral en sentido riguroso es prácticamente «irrealizable» en tanto el agente siempre mezcla motivos morales con motivos instrumentales. Empero, Kant postula que en el orden del pensamiento, en el orden de la razón pura práctica es posible que la acción eminentemente moral sea representada:

22 Emmanuel Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción Felipe Martínez Marzoa (Madrid: Alianza, 1995), 31-31.

Con todo, en la naturaleza real, al ser un objeto de la experiencia, la voluntad libre no se ve determinada de suyo hacia máximas tales que por sí mismas pudiesen sustentar una naturaleza con arreglo a leyes universales, o máximas que se compadecieran sin más con una naturaleza configurada conforme a dichas leyes; hay más bien inclinaciones particulares que ciertamente producen un conjunto de la naturaleza según leyes patológicas (físicas), mas no una naturaleza que solo sería posible mediante nuestra voluntad en conformidad con leyes prácticas puras. No obstante, gracias a la razón nosotros cobramos conciencia de una ley a la que se ven sometidas todas nuestras máximas²³.

- F. Finalmente, Kant considera que son dos los argumentos que se ponen en juego al momento de pensar de manera crítica el papel que cumple la felicidad con respecto al deber. El primer argumento en contra de presentar como centro de la acción moral a la felicidad, se cifra en los pasajes de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, argumento que –siguiendo a Luis Eduardo Hoyos²⁴– se denomina «teleológico». Este argumento consiste en que para Kant si el agente moral fuera predestinado para abrazar la felicidad, le bastaría con que naturalmente viniera constituido por los meros instintos y la razón sería un agregado innecesario, dado que con la simple inclinación instintiva se podrían saciar las pulsiones tendientes al placer y al goce que componen una idea corriente de felicidad. Por el contrario, el hombre es para Kant racional y la razón debería primar sobre la inclinación; la esencia de la conciencia moral (*Gewissen*) está en el cumplimiento del deber, en la realización de la buena voluntad como fin auténtico y universal. Por esta razón el autor de la *Crítica de la razón práctica* asegura:

Una *buena voluntad* [es] en sí misma y no como *medio* con respecto a uno u otro propósito, algo para lo cual era absoluta-

23. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., AK. V, 44, 118.

24. Luis Eduardo Hoyos, op. cit., 135.

mente necesaria la razón, si es que la naturaleza ha procedido teleológicamente al distribuir sus disposiciones por doquier. A esta voluntad no cabe, desde luego, ser el único bien global, pero sí tiene que constituir el bien supremo y la condición de cualquier otro, incluyendo el ansia de felicidad, en cuyo caso se deja conciliar muy bien con la sabiduría de la naturaleza, si se percibe que aquel cultivo de la razón preciso para ese primer e incondicionado propósito restringe de diversos modos la consecución del segundo y siempre condicionado propósito, cual es la felicidad, reduciéndola incluso a menos que nada, sin que la naturaleza proceda inconvenientemente con ello, porque la razón, que reconoce su más alto destino práctico en el establecimiento de una buena voluntad, al alcanzar su propósito solo es capaz de sentir un contento muy idiosincrásico, nacido del cumplimiento de una meta que a su vez solo /determina la razón, aun cuando esto deba vincularse con algún quebranto para los fines de la inclinación²⁵.

El segundo argumento de Kant en contra de postular la felicidad como principio de la acción moral lo hallamos en la *Crítica de la razón práctica*²⁶ y consiste en que para Kant no es congruente con los fines universales de la razón pura que la moral se fundamente en máximas subjetivas que no son fiables, dado que, por el carácter contingente de las inclinaciones, la felicidad se orienta a abrazar una multiplicidad de deseos inestables y modificables, que dependen de la subjetividad que los experimente. Dicho en otras palabras, la felicidad, al determinar su objeto de forma particular, no expresa de manera objetiva qué podría hacer felices a los hombres, tan solo dice de lo que me hace feliz a mí y al otro en su individualidad.

Por el contrario, Kant desea fundamentar la acción moral en un principio seguro y para él el único candidato que permite alcanzar

25. Emmanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción Roberto R. Aramayo. (Madrid: Alianza, 2012), AK. IV, 396, 68.

26. Emmanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, op. cit., AK. V, 44, 118.

suelo firme sobre el cual hacer descansar la correspondencia entre la acción y la razón es el dominio ofrecido por el deber, el cual sujeta la inclinación particular al cumplimiento de los dictámenes del imperativo moral. Es decir, la conciencia moral (*Gewissen*) solo se reconoce en su esencia, en la buena voluntad, en el deber por el deber. Para el filósofo de Königsberg la buena voluntad es incondicionalmente buena y opera separada de los deseos caprichosos de la inclinación natural del agente, con lo cual se quiere expresar que lo que debería orientar a la conciencia moral es el deber independiente de los objetos particulares en los cuales se considera que la felicidad se realiza.

Para finalizar –a modo de conclusión parcial–, será necesario que no se pierda de vista cómo en esta breve exposición de algunos de los pilares de la moral kantiana, se entrevén algunos vacíos que pueden ser discutidos –y así será líneas abajo, en el apartado tres de este artículo–, siguiendo los presupuestos de Hegel. Si examinamos, en primer lugar, la forma en que Kant entiende la relación entre el deber y la felicidad, salta a la vista que él no se equivoca al negar que esta última no puede ser el fundamento de la moralidad. Empero, en lo que sí parece equivocarse es en pretender separar la felicidad del deber. Kant cae en una contradicción irresoluble entre el deber puro y la sensibilidad, con lo cual está obligado a postular una armonía meramente pensada por la conciencia moral (*Gewissen*). Esto tendrá por resultado más próximo que Kant no entienda que la felicidad no es una realización meramente teleológica –tal y como se explicó líneas arriba–, sino que en la acción la felicidad es la conquista de un fin validado en el interior de la comunidad, lo que para Hegel significaría que la conciencia moral ha dejado de estar agobiada por «la separación entre el en sí y el *self*, entre el puro deber como un fin puro y la realidad como una naturaleza y sensibilidad contrapuesta al fin puro. La autoconciencia retornando, pues, a sí misma, es espíritu moral concreto»²⁷.

27. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 736-737.

En segundo lugar, salta a la vista que en la idea de deber kantiano lo que se desdibuja es la posibilidad de que la conciencia retorne autoconciencia gracias al encuentro con los otros. En efecto, en Kant el agente moral se queda atrapado en un diálogo sordo en el que solo escucha la voz que proclama que el deber es la esencia; pero para Hegel el deber es una realización concreta en el seno de la intersubjetividad, con lo cual el agente llega a comprender que el deber no es la unidad abstracta y separada de la particularidad, sino que, por el contrario, es una realización compartida y concreta que se transmite a través del lenguaje del nosotros, en el que el agente se reconoce²⁸.

Ahora bien, teniendo en cuenta esta breve caracterización de la estructura general de la propuesta moral kantiana, demos paso a la forma como Hegel desestructura en su análisis las características-principios que soportan esta «visión moral de mundo» (*moralische Weltsicht*).

3. La crítica de Hegel a los postulados kantianos: sobre la acción

Recordemos lo que para Hegel es uno de los fallos que agobia a la estructura moral fundamentada por Kant. Líneas arriba se mostró en qué consiste el primer error que constriñe a la conciencia moral kantiana, el cual radica en que no puede generar la armonía concreta, entre el orden del deber y el orden de la naturaleza. Afirmado de otro modo, Kant logra conquistar la musicalidad entre la conciencia y la forma del deber, pero lo que se le escapa es la armonía concreta entre la forma del deber y el contenido del deber²⁹. Para Hegel, este fallo en la argumentación obliga a Kant a refugiarse en una serie de postulados con los que busca abrazar la relación entre la conciencia moral (*Gewissen*) y la naturaleza, las cuales aparecen escindidas en sí mismas y en sus fines. Demos un paso adelante y detengámonos

28. *Ibid.*, 741.

29. Amelia Valcárcel, *Hegel y la ética. Sobre la superación de la mera moral* (Barcelona: Anthropos, 1988), 233.

en los tres postulados, a los que según Hegel debe echar mano Kant para sostener la relación armoniosa entre los órdenes.

- A. Armonía entre la moralidad y la naturaleza. Con este postulado se intenta aliviar la yuxtaposición entre la forma y el contenido. Al existir la moral y una realidad que no está conformada a esta, las acciones tendientes a alcanzar un fin tratarán de armonizar dicho fin con los postulados de la razón pura práctica, o lo que es lo mismo, se debe lograr la adecuación de la máxima subjetiva de la acción a la ley moral³⁰.
- B. Armonía entre la moralidad y la sensibilidad. A través de este postulado se intenta resolver cómo se puede armonizar la composición mixta de nuestro carácter, es decir, voluntad-sensibilidad, cómo orientar los impulsos hacia los fines de la razón pura práctica. Para alcanzar la armonía la conciencia tiene dos opciones: darle un papel secundario a los impulsos e inclinaciones; o, en el caso más radical, renunciar a ellos³¹. Empero, con esto se cae en una trampa que consiste en terminar aceptando que mientras los hombres que «renuncian» a las inclinaciones y tratan de cumplir con la perfección del deber no alcanzan la felicidad y son presos del sufrimiento, los hombres malos, al parecer, son dichosos actuando en contravía de los mandatos de la razón, sin tener que renunciar a nada en pro del cumplimiento del deber por el deber. Para Hegel esto pone en evidencia la mentira en la que incurre Kant, que no puede garantizar la realización de la felicidad a pesar de sacrificarla en aras de exaltar el deber³².
- C. El legislador divino. Este postulado trata de aliviar la imperfección de la conciencia moral, la cual se encuentra agobiada por no

30. Georg Wilhem Friedrich Hegel, *op. cit.*, 706.

31. Así, es posible asegurar siguiendo lo expuesto en los apartados anteriores: «para la conciencia moral, por supuesto, lo que cuenta no es ser feliz, sino actuar por deber y así por lo tanto hacerse merecedor de la felicidad. Uno podría estar tentado a concluir, como la teoría moral de Kant podría sugerir, que la felicidad no tiene ningún papel que desempeñar, que no tiene importancia moral, ser feliz y que ese valor moral reside exclusivamente en actuar por el deber». Richard Dien, *op. cit.*, 297.

32. Georg Wilhem Friedrich Hegel, *op. cit.*, 709.

conseguir la armonía a través de los otros dos postulados. De esta forma, el legislador divino sería un último recurso por tratar de armonizar la forma y el contenido. Sin embargo, este postulado entra en contradicción con la conciencia, pues si la conciencia es ella misma su juez, ¿cómo ceder este puesto a algo distinto a sí misma?

En suma, para Hegel la propuesta práctica de Kant «es todo un nido de contradicciones carentes de pensamiento»³³. Dichas contradicciones se expresan en la *acción*; la acción se mostró a la conciencia moral como el lugar en el que su padecimiento se hace efectivo. Este padecimiento consiste en no lograr que coincidan para esta, por una cara de la moneda, el signo de un agente que se ve obligado a determinar la multiplicidad de posibilidades abiertas en la acción, para que correspondan, por su otra cara, con una sola ley que es postulada por la razón pura práctica que se declara a sí misma en su pleno derecho de ser universal³⁴.

Expresado de otra forma, la conciencia no logra explicar por qué, al desear cumplir con el corazón del deber, se siente desdichada al darse cuenta de que no puede, en primer lugar, realizar el imperativo de la razón porque este restringe la multiplicidad a la unidad del mandato del deber por el deber, obligando a la conciencia a que sus deseos sean dejados de lado y superados por la fuerza del imperativo moral; y, tampoco, la conciencia moral logra determinar por qué no puede controlar fielmente todas las variables que se abren en la acción, para hacer que estas correspondan con la ley. Este nudo, esta contradicción espanta a la conciencia, la enloquece al darse cuenta de que eso que parece su ley individual es más bien una ley que se valida en la relación con un mundo en el que se presentan otras conciencias, mundo contingente que no se deja apresar en los mandatos de la razón pura práctica.

33. *Ibid.*, 719.

34. Agreguemos que: «Estas contradicciones emergen de la tensión entre el reino trascendental de la moralidad y el mundo empírico, entre el ideal puro de la moralidad y las necesidades para la acción en la vida diaria», Frederick Beiser, *op. cit.*, 219.

Ahora bien, para Hegel, Kant tampoco logra comprender que en la acción se hacen carne las intenciones, es decir, la explicación de la acción moral no puede satisfacerse con la mera especulación sobre cómo diferenciar entre las intenciones orientadas por el deber y aquellas orientadas por la inclinación. Todo lo contrario, para el filósofo de Stuttgart quedar atrapado en la dimensión de la intención impide que se vislumbre que la conciencia sabe de sí en sus acciones; en estas ella se revela como autoconciencia expuesta a un mundo social que no juzga sobre lo puramente pensado, sino que evalúa sobre el acto realizado en la esfera intersubjetiva³⁵. Gracias a la intersubjetividad se concreta el momento en que el agente se relaciona en su acción con la universalidad, es decir, en la expresión de una autoconciencia que *dice* estar convencida, que *dice* sabe de su acción y la comunica a los otros que son capaces de reconocerle en lo realizado. La universalidad es un medio compartido y expresado en el actuar concreto: «La universalidad radica en la forma de la acción; y es, por tanto, esa forma la que hay que poner como real; esa forma es el *self* que es real como tal en el lenguaje (...) y, precisamente en ello y por ello reconoce a todos los *selves* y es reconocido por ellos»³⁶.

Así, es necesario no dejar de examinar que en la acción la autoconciencia se revela constituida por la negatividad. Dicho de otro modo, la acción le hace patente a la conciencia que en el orden del pensar el sí mismo puede representarse de múltiples formas, creerse constituido por una serie de intenciones que saldan la deuda con el deber y, no obstante, en la acción la conciencia se descubre negando ese plano de la representación, actuando en una forma que pone en entre dicho a lo que ella misma postulaba allí como su verdad. Por esta razón, para Pippin, siguiendo a Hegel, la acción es más que un

35. El mundo en el que se configura la acción de la conciencia es lo que Pinkard denomina «Un «movimiento» en un «espacio social» [que] es una inferencia licenciada por ese espacio. Conocerse a sí mismo en este sentido es saber la posición de alguien en ese «espacio social», es decir, saber dónde uno está situado en términos de lo que uno tiene licencia para creer. La conciencia requiere que tengamos una posición en el «espacio social», y la auto-conciencia es la conciencia de esta situación, de lo que es y lo que no está autorizado para inferir», Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason* (Oxford: University of Cambridge, 1994), 47.

36. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 757.

simple medio; en realidad es un juez en el que el sí mismo se somete a enfrentarse a la negatividad, negatividad en la cual se pone a prueba la intención que se revela en el actuar; en el actuar la intención se hace carne y es vista por otros que la aprehenden en el lenguaje: «la acción debe ser entendida, en este sentido, como una negación de sí, como una negación de la pretensión del sujeto de apropiarse completamente de la naturaleza»³⁷.

Sin embargo, para la conciencia moral lo desvelado por la acción no calma su padecimiento. Todo lo contrario, para la conciencia moral es doloroso que la acción le revele la contradicción: que en el orden de lo pensado ella se manifieste en su mera apariencia, la negatividad de la acción la revela en la imposibilidad de saberse a sí misma en la unidad del imperativo moral. Y no obstante, pese a esta revelación, la conciencia moral se empeña en su deseo de ser fiel a la ley de la razón pura práctica y, de este modo, es llevada a debatirse entre la elección de dos posibilidades:

- a. Resignarse a su fracaso y actuar a pesar de él y, de esta manera, aceptar que en la acción ella se reconoce a sí misma y a los otros en la imposibilidad de generar la armonía entre el deber y lo concreto, con lo cual se expone a la acusación de constituirse en «una mala conciencia».
- b. Tratar de sobreponerse a su padecimiento eligiendo no actuar, condenándose a sí misma a no querer saber de su experiencia inarmónica, para criticar fieramente desde su inactividad y aislamiento en su propia ley a todo aquel que haya elegido la primera posibilidad, es decir, la de actuar a pesar de no concretar la unidad del imperativo moral.

Frente a esta determinación interna está, pues, el elemento de la existencia o la conciencia general universal, el deber, es la esencia, y, en cambio, la individualidad particular, en cuanto es-para-sí frente a la universalidad, solo puede considerarse un

37. Robert Pippin, *op. cit.*, 63.

momento suprimo y superado. Y frente a este atenerse al deber, la primera conciencia, es decir, la conciencia particular, solo puede considerar el mal, porque esta conciencia es la desigualdad de su deber con la universalidad³⁸.

Así, para la conciencia moral elegir entre estas dos opciones tendrá por resultado o abrazar el mal o resignarse a la hipocresía. En efecto, la conciencia moral se debate entre, por un lado, la figura de la *conciencia actuante* que se arriesga a la acción a pesar de saber que en esta no hará coincidir las dos caras de la moneda –la forma y el contenido–; y por el otro, la posibilidad de ocultarse en la figura del *alma bella* que toma la posición del juez implacable que solo deja ver en sus juicios contra la conciencia actuante lo duro de su corazón. De esta forma, el alma bella se afirma en la inactividad con el ánimo de no ensuciar la pureza de la ley en el contacto con el mundo contingente. Sin embargo, lo que el alma bella no desea reconocer es que ella es víctima de lo que critica a su enemigo, es víctima de la contradicción entre sus esfuerzos por mantener pura la ley y su imposibilidad de concretar este mandato en la acción, ella se revela hipócrita –asunto que será explicado líneas abajo–.

Esta contradicción entre la conciencia actuante y el alma bella impedirá que el suelo del *yo, que es nosotros y nosotros que es yo*, se realice. Hegel, empero, se esfuerza porque la conciencia moral ahora herida en sus entrañas se reconozca en la necesidad de aliviar su dolor en el suelo nutricio del lenguaje de la confesión y el perdón, en el cual las dos figuras se revelan a sí mismas en su falta. Sin embargo, antes de llegar a la problematización del lenguaje de la confesión y el perdón, haremos un intento por describir cómo es que en la tensión entre el alma bella y la conciencia actuante emerge la dialéctica que permite el advenimiento del encuentro en el nosotros «reconciliador».

38. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 764.

4. El padecimiento del alma bella: el mal y la hipocresía

Tal y como se acaba de señalar de forma muy general, son dos las opciones que le quedan a la conciencia moral para hacer frente a la contraposición surgida de la visión moral del mundo heredada del planteamiento kantiano. Una de estas opciones, la que pasamos ahora a examinar en este apartado, es la representada por la figura del alma bella –el genio moral–.

El alma bella emerge de la contradicción entre la postulación de máximas subjetivas y la formulación de la ley universal de la razón pura práctica que agobia a la conciencia moral. Frente a esta contradicción, el alma bella se afirma postulándose a sí misma como la fuente de la ley, erigiéndose como el «Dios» que es capaz de determinar qué es el bien y qué es el mal. De esta forma, el alma bella se valida en el bien, el bien es determinado por ella misma, juzgando como el mal a todo aquello que no corresponda con la ley moral que esta misma declara.

Ahora bien, a diferencia de la conciencia moral kantiana que se constituye en el imperio de la individualidad, como primera característica el alma bella tiene su espacio, la comunidad, en la que se encuentra con otros, con otros iguales a ella misma, con otros que también han abandonado el mundo para aislarse y lograr tener su corazón puro, intacto de la corrupción de lo contingente y múltiple. En esta comunidad al alma bella le es posible comunicarse con el otro igual a su sí mismo. Una segunda característica del alma bella es que esta tiene lenguaje, el lenguaje del «convencimiento, logrando así comunicación nivelada con el otro»³⁹. De esta forma, la asimetría que

.....

39 Eugenio Trias, *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel* (Barcelona: Anagrama, 1981), 225. Es necesario indicar que esta forma del lenguaje del convencimiento no permite interpretar en sentido amplio la concepción de reconocimiento recíproco que adviene con el lenguaje del perdón y la confesión. Expresado en otras palabras, el lenguaje del convencimiento tan solo le permite al alma bella ser conciencia, afirmarse en el momento universal del juicio, pero no le abre el paso al momento de la autoconciencia, es decir, al encuentro con el otro en un mundo cultural y compartido: «el lenguaje como existencia del espíritu: el lenguaje es autoconciencia que es *para otro*», Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 754.

la agobiaba antes en el contacto con el mundo ordinario de la acción, en el interior de la comunidad –aparentemente– es eliminada, dado que las almas bellas concretan la unidad del imperativo moral habiendo su espacio cerrado en una relación recíproca de cumplimiento del deber; en la comunidad las almas bellas se realizan en el lenguaje transparente en el que «Dios está en ella presente inmediatamente a su conciencia y revelado a través (...) de las palabras que comunica a la comunidad perfecta de almas bellas»⁴⁰.

Por este camino, el alma bella encuentra su mejor lugar en la comunidad del monasterio secular, pero esencialmente esta representa el culto a la interioridad. Con esa característica se diferencia de la conciencia desdichada que, contrario a la interioridad de la primera, proyecta la esencia en un Dios ajeno a sí misma, una exterioridad que no puede explicar. Sumado a lo anterior, el alma bella y la conciencia desdichada son agobiadas por una herida. La herida del alma bella se manifiesta al restringir todo sentido a la interioridad de la comunidad, con lo cual quiere negarse a «actuar» y toma el papel de juez que todo lo sanciona; este aislamiento le causa un profundo dolor no declarado. Por su parte, la conciencia desdichada es marcada por la herida de no lograr reconocerse en la esencialidad puesta en un Dios que ha abandonado el mundo.

Toda alma bella se refiere a tener un valor fundamental que es su propia actividad crítica de juzgar los actos de los demás. El alma bella pretende abstenerse de cualquier actividad consciente propia, retirándose completamente del dominio de la conducta. Sin embargo, lo hace para tomar medidas, que consisten en comentar críticamente la actividad consciente de los demás. El alma bella privilegia su propia actividad como valor absoluto, independientemente de cualquier contenido objetivo positivo externo⁴¹.

Pero el alma bella pronto será acosada por el más implacable de los jueces, la acción. La conciencia moral, huyéndole a la acción, se refugia en la figura del genio moral, en el que se imagina un camino seguro para hacer de la interioridad el suelo confiable

40 Eugenio Trias, *op. cit.*, 225.

41 Richard Dien, *op. cit.*, 313.

sobre el cual afirmarse. Empero, el alma bella pronto vuelve a caer en la contradicción, porque al estar convencida de la altura moral que la relaciona con el otro, en la acción se da cuenta de que no puede cumplir con la máxima que se ha impuesto, la de honestidad genuina. Esto se ejemplifica en que para tratar con el otro y mantener la relación de «reciprocidad» se ve enfrentada a circunstancias que la obligan a manchar el lenguaje transparente de la convicción, el alma bella en ocasiones miente y oculta ciertas ideas que pondrían en vilo la apariencia de armonía de la comunidad en la que se refugia.

De esta forma, el alma bella termina por caer en la condena de ser agobiada por el mal y la hipocresía. En efecto, el alma bella se condena al mal porque no puede cumplir con la ley, ella sigue estando aquejada por la contradicción entre sus deseos concretos y la apariencia de tener que cumplir con la máxima de la razón pura práctica. Afirmado en otras palabras, el mal se ha hecho carne en su acción cuando se ha visto obligada a mentir para mantener la reciprocidad en el interior de la comunidad; en el lenguaje ella ha mezclado intenciones morales con instrumentales. Sumado a lo anterior, lleva una vida hipócrita porque cree cumplir con el imperativo de no actuar, pero el lenguaje, nuevamente, revela que ella ha estado actuando todo el tiempo al juzgar, ella se ha mentido a sí misma, ella ha manchado su pureza en el acto mismo de criticar la acción del otro⁴².

Esta conciencia enjuiciadora se convierte, por tanto, ella misma en innoble e infame, porque parte y divide la acción, provocando y fijando así la desigualdad de la acción consigo misma. Pero además esa conciencia enjuiciadora es hipócrita porque ese enjuiciamiento ella no lo tiene por una forma más de ser uno malo, sino que lo da por la correcta conciencia de la acción, de modo que en la irrealidad y vanidad de ese su querer saber bien y su querer saber mejor se coloca por encima de los actos que ella ha echado por tierra⁴³.

42. Siguiendo a Trías es necesario precisar que, para Hegel «juzgar, es también un hacer, un obrar, pese a que la conciencia que juzga pretende situarse fuera del campo de las luchas entre sujetos de acción», Eugenio Trías, *op. cit.*, 218.

43. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 770.

Para concluir con esta breve descripción, quizás sea posible representar la figura del alma bella valiéndonos de una escena de la literatura, echando mano, por ejemplo, de la obra titulada: *El nombre de la rosa*, en tanto algunas de sus escenas pueden servirnos para ejemplificar cómo esta forma de la conciencia moral sufre y se miente a sí misma al no poder alcanzar la armonía que anhela. Tan solo haremos referencia al pasaje en el que Adso, un bello y joven novicio que se encuentra con su maestro Guillermo de Baskerville investigando unos extraños crímenes en una abadía benedictina, es agobiado por la contradicción que en su acción emerge entre la ley moral que lo constriñe a cumplir con la máxima de alejarse del mundo de los placeres y su máxima subjetiva que lo empuja hacia estos. Adso descubre, muy a su pesar, que incluso protegido por las murallas que alejan a la abadía del mundo ordinario, no le es posible escapar de su agobio moral, él se verá incluso condenado a mentir frente a otros para esconder sus impulsos. En la obra se cifra el diálogo del personaje con su voz interior cuando se enfrenta a tener que decidir entre la máxima de la ley y su inclinación:

Como embriagado, gozaba de la presencia de la muchacha en las cosas que veía, y, al desearla en ellas, viéndolas, mi deseo se colmaba. Y, sin embargo, en medio de tanta dicha, sentía una especie de dolor, en medio de todos aquellos fantasmas de una presencia, la penosa marca de una ausencia. Me resulta difícil explicar este misterio de contradicción, signo de que el espíritu humano es bastante frágil y nunca recorre puntualmente los senderos de la razón divina, que ha construido el mundo como un silogismo perfecto, sino que solo toma proposiciones aisladas, y a menudo inconexas, de ese silogismo, lo que explica la facilidad con que somos víctimas de las ilusiones que urde del maligno⁴⁴.

Demos un paso más en la explicación. El alma bella se encuentra a sí misma resquebrajada, lo cual la lleva a entrar en *lucha* con la conciencia actuante. Las dos figuras consuman el juego de las acusaciones, en tanto cada una le impugna a la otra cometer el mal⁴⁵. La conciencia actuante invita a la acción y ve en la inactividad del alma bella el signo de la falta de responsabilidad en la que esta

44. Humberto Eco, *El nombre de la rosa* (Barcelona: Lumen, 1988), 264.

45. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 766.

incurrir, al refugiarse en el interior de la conciencia para negarse a toda forma de actuación concreta. De su lado, el alma bella acusa a la conciencia actuante de sacrificar en su ejercicio la realización de la ley moral, porque los móviles que generan las acciones realizadas por aquella son generalmente egoístas. Así, frente a estos móviles, la conciencia actuante se hace la ciega, los quiere desconocer, pero el alma bella se los recuerda constantemente.

Hasta este momento, el conflicto queda sin solución porque no puede desconocerse que los dos contendientes de alguna manera tienen la razón. ¿Cómo hemos llegado a esta conclusión? El camino transitado nos conduce, por ahora, a reconocer, por un lado, que el alma bella tiene razón en afirmar que en la vida ordinaria los motivos para actuar son generalmente egoístas. Por su parte, la conciencia actuante está en su derecho de no soportar la posición de juez en la que se erige el alma bella, que se siente muy cómoda al no actuar. En esta lucha, el alma bella se manifiesta a través del lenguaje, pero este lenguaje no permite el encuentro en forma de reconocimiento recíproco. Por el contrario, el alma bella cae en la trampa de un diálogo sordo en el que simplemente es capaz de escuchar el eco de la voz que proviene de su interior y la ratifica en su convicción. Puede asegurarse, el alma bella se esconde en el lenguaje de la acusación, que le sirve de muralla, de refugio; así, en la lucha no se arriesga en un sentido estricto, sino que solo endurece su corazón y le da la espalda al otro, a la conciencia actuante.

Es preciso insistir en que el lenguaje del alma bella es mudo, mudo porque no lo expone al otro, mudo porque es una forma de encerrarse en la autocerteza, un lenguaje condenado al mutismo que le impide la confesión de ser ella misma agente del mal al fingir no actuar y negarse a la responsabilidad de asumir que no le es posible mantener su voluntad pura. Además, en el uso que hace del lenguaje, ella se muestra hipócrita porque, al juzgar, actúa y en el acto de sancionar esconde que ella ha mezclado las inclinaciones y el deber para no faltar al «espíritu» de la comunidad.

En suma, el lenguaje del alma bella es empobrecido porque no le permite abrazar la autoconciencia, «el juez condena. (...) Su única «acción», por lo tanto, es pronunciar palabras para emitir un juicio sobre el agente y declarar su propio respeto por el deber universal. Esto significa que el juez expresa «buenos sentimientos» sobre la acción obediente sin actuar debidamente, y también de hecho es un hipócrita»⁴⁶.

5. El lenguaje de la confesión y el reconocimiento recíproco

No se puede perder de vista la otra cara de la moneda. Es preciso que ahora se observe cuál ha sido el destino de la conciencia actuante, que hasta el momento ha tratado de responder a los juicios levantados por el alma bella. La conciencia actuante en su denuncia desea hacerle ver a su opositor que la acusación puesta en juego recae a lo mejor sobre las dos partes, es decir, cada una desde su experiencia ha sido presa del mal y la hipocresía. Dicho en otros términos, la conciencia actuante inicialmente entra en la lucha para presentar reparos contundentes contra lo expuesto por el alma bella y, no obstante, en el movimiento de la lucha la conciencia actuante se expone radicalmente al *decir* que ella reconoce su mal: la conciencia actuante acepta que ha actuado mal al pretender restarle importancia al hecho de que en su acción los móviles que la han impulsado son egoístas.

Empero, no se pierda de vista que la conciencia actuante, al exponerse frente al alma bella, hace aflorar una nueva forma de lenguaje, lenguaje que no podía advenir de los labios de su oponente: es el lenguaje de la confesión. Este acontecimiento en la *Fenomenología del espíritu* despeja el camino para seguir la huella que debemos acoger, si es que queremos entender cómo emerge aquí el reconocimiento recíproco en medio de la lucha.

46. Stephen Houlgate, *op. cit.*, 171.

La conciencia actuante confiesa; en ese decirse en el mal, ella se expone al corazón duro del alma bella que se niega a callar y entrar en el advenimiento del lenguaje que dice sobre el padecimiento, que dice el secreto, la confesión de que: «él y el juez comparten el mal de su finitud, es decir, de sus perspectivas subjetivas y la limitación de su particularidad»⁴⁷. El alma actuante al confesar no solo se ve a sí misma, sino que en la confesión ve al otro como otro que en sus diferencias comparten la caída en el mal. Habrá de tenerse en cuenta que la conciencia actuante gracias al lenguaje de la confesión no se humilla, no es la confesión una forma de disminución del sí mismo. Por el contrario, el lenguaje de la confesión abre la posibilidad de tejer los lazos de continuidad entre los dos que han entrado en la lucha.

Sin embargo, es necesario hacer un fuerte llamado de atención: la confesión sale de las entrañas mismas del peligro, del peligro de que el lenguaje no se concrete en el milagro de la escucha y el otro se niegue al encuentro con la diferencia. En efecto, Hegel no abandona la negatividad del movimiento dado, él muestra cómo el alma bella da la espalda, pero es precisamente gracias a la negatividad que habrá que decirse que el lenguaje de la confesión no supone el encuentro pasivo entre dos, pues en la confesión el que dice de sí en el mal se expone a que el siguiente movimiento le sea negado, es decir, la reconciliación como un movimiento recíproco en el que se grita sin temor: «somos mal»:

Solo que a la confesión del malo, *no sigue ni mucho menos como réplica una igual confesión*. Pues no era *ni mucho menos eso lo que se quería decir con aquel juicio*, lo que se quería hacer con aquel enjuiciar; al contrario, aquel juicio, aquel enjuiciar, excluía de sí tal comunidad, y es el corazón duro, que es para sí y que rechaza la continuidad con el otro. (...) Quien se confesó se ve rechazado, y el otro queda en la injusticia que consiste en negarse a que su interior salga a la existencia que representa el habla, y en oponer al malo la belleza de su alma, pero que también en oponer a la confesión del otro la dura cerviz de un carácter rígida y tiesamente igual a sí mismo y el mutismo de quedarse en sí, es

47. Kelly Oliver, «Forgiveness and Subjectivity», *Philosophy Today* 47 (2003): 281.

decir, de retenerse y guardarse a sí en sí mismo y de no desprenderse de sí y no volver al otro y entregarse al otro⁴⁸.

Esperando no forzar lo expuesto por Hegel en la cita anterior, quizás sería preciso hablar de la confesión como una manifestación que nos expone al riesgo de un reconocimiento recíproco que está aconteciendo en las entrañas de la lucha que fractura, pues en la confesión no se da sin más el momento armónico de las almas en el que se pierden la una en la otra, como si la negatividad pudiera ser subsumida en una unidad estática, en un «nosotros perfecto». Para Hegel, la fractura dada en el lenguaje de la confesión es el riesgo que mantiene vivo el peligro de no ser escuchado como condición del «yo, que es nosotros y nosotros que es yo»⁴⁹. Por esta razón, el reconocimiento recíproco que adviene en el perdón no es una imagen milagrosa con la que Hegel quiera negar el movimiento dialéctico que ha marcado a la experiencia de la conciencia. Todo lo contrario, la confesión testimonia, habla de la lucha que expone a la fractura: la posibilidad de ser dejado de lado, de ser rechazado.

Sumado a lo expuesto hasta acá, surge un nuevo elemento que nos invita a arriesgarnos a presentar una clave más de interpretación. Contrario a lo que se puede pensar, el lenguaje de la confesión no es un instrumento del que la conciencia actuante se sirve como un objeto; si se mira un poco más detenidamente, se puede afirmar que tanto la conciencia actuante como el alma bella son constituidas por la dialéctica dada en el decir el mal. Por esta razón la confesión no asegura, sin más dificultades, el ser reconocido por el otro, el movimiento que se genera en la confesión no está prescrito, no es controlable por aquellos que declaran el mal. De esta forma, nos aventuramos a decir: «Estrictamente hablando, la agencia del perdón no se encuentra ni en el juez ni en el actor, sino, más bien, dentro del movimiento dialéctico entre ellos»⁵⁰.

48. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 771. Cursivas ajenas al texto original.

49. *Ibid.*, 286.

50. Kelly Oliver, *op. cit.*, 283.

Entendiendo estas huellas, nos acercamos al centro de lo expuesto en este artículo. El lenguaje de la confesión fractura prontamente la idea común⁵¹, de que en Hegel el perdón debe ser leído, sin más, como la llegada a la tierra prometida en la que las almas se reconcilian y se suspende el movimiento dialéctico dado en el confesar. En este punto, es necesario insistir en que la confesión está a la base del perdón, el perdón se da en el suelo de la fractura; por esta razón, es posible asegurar, siguiendo a María del Rosario Acosta, que el espíritu se expone al desgarramiento, es ahí donde el reconocimiento recíproco adviene:

Es éste pues el terreno, el de una «indiscontinua continuidad» (...) en el que tendrá que llevarse a cabo y comprenderse la figura del perdón: reconciliadora, sí, pero siempre valiente, desgarradora, abismal, como el espíritu mismo. No se tratará, pues, de un perfecto y simétrico reconocimiento mutuo, tal y como podría leerse (erróneamente, en todo caso) aquel concepto puro al principio de la Autoconciencia. No se trata de una resolución sin más, de una reconciliación definitiva, donde el movimiento de las partes en juego se reduce a una mutualidad garantizada. Para comprenderlo –si algo como eso es posible (y Hegel sería el último en renunciar a esta posibilidad)– hay que adentrarse en esa *lógica de la imposibilidad*, de la *inquietud*, que gobierna cada paso del movimiento en la *Fenomenología*. La apelación al otro es necesaria, pero imposible⁵².

La estela abierta por estas huellas nos permite leer el perdón como una forma de enfrentar la fractura dicha en la confesión, como

-
51. Cito de forma muy puntual la forma en que, por ejemplo, Beiser y Dien llegan a la exposición del perdón sin potenciar de forma suficiente la experiencia desgarrada testimoniada en la confesión, la cual, según su lectura, se supera en la reconciliación. Así, Beiser termina su comentario sobre el perdón de la siguiente manera: «Después de admitir sus fracasos y perdonar al otro, ambos lados vuelven a entrar en la vida en una comunidad basada en el mutuo amor propio. Aunque éstos reconocen que el auto-interés detrás de las acciones humanas no socava la posibilidad de una vida basada en el mutuo respeto de los mismos derechos de los otros. A través del mutuo respeto cada lado se reconoce a sí mismo y a través del otro; el yo se ve a sí mismo en el otro como el otro se ve en sí mismo en el yo» Frederick Beiser, *op. cit.*, 224. Por la misma ruta interpretativa de Beiser, Dien afirma: «Esta aceptación del mutuo perdón por todos los agentes consientes pone fin al problema de la conciencia. Ya no todo el mundo está atrapado en una mala situación donde deben juzgar aquellos que actúan en oposición a la convicción de los formadores como siendo malos y estos supuestos malvados deben juzgar a sus acusadores a estar mal a su vez. La reciprocidad de los consientes malvados ha sido suplantada por la reciprocidad del perdón», Richard Dien, *op. cit.*, 314. En nuestro caso, como se muestra líneas arriba, siguiendo a Oliver y a Acosta se desea insistir en mantener viva la negatividad como la vida misma del espíritu y, a su vez, la negatividad como el sentido más pleno del que acontece el reconocimiento recíproco. consientes o (sic.)
52. María del Rosario Acosta, «Confesión y perdón: otro desenlace para el reconocimiento en la filosofía hegeliana», en *Reconocimiento y diferencia*, *op. cit.*, 171.

una forma de acoger la posibilidad de que no haya reciprocidad. Para María del Rosario Acosta la imagen que Hegel ofrece para llevar al lenguaje esta experiencia está escrita en el prefacio de la *Fenomenología del espíritu*, allí advierte que:

La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque el entendimiento le exige eso de lo que ella es incapaz. Pero no la vida que se aterra ante la muerte y quiere mantenerla pura de la devastación. Espíritu solo cobra su verdad al encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es, ciertamente, este poder como lo *positivo que apartase la vista de lo negativo y prescindiese de ello*, (...) sino que el espíritu es ese poder en cuanto mira a lo negativo a la cara y se demora en ello. Y de ese demorarse es la fuerza mágica que transforma eso negativo en ser⁵³.

Ahora bien, lo que queda aún sin explicar es cómo la reconciliación en la que emerge el reconocimiento recíproco puede ser interpretada desde este desgarramiento y, además, cómo el perdón testimonia la necesidad de acogernos en ese suelo fracturado en el cual el espíritu alcanza su verdad. Con respecto al perdón habría que aceptar que este no detiene el movimiento dialéctico. Por el contrario, el perdón abre a nuevas formas de estar con el otro, a formas diversas de habitar en la diferencia que es abrazada por un nosotros que no es cerrado, sino infinito, siempre abierto. Con respecto a la reconciliación lo que se consigue es enfrentar, acogerse en el estar expuesto a un otro incontrolable, inabarcable por el sí mismo. Así, la reconciliación tiene un movimiento doble. Uno de los movimientos es el acogimiento del sí mismo en la fractura; el segundo movimiento consiste en acoger lo otro en esa fractura. De esta manera, si es posible pensar el reconocimiento recíproco, es en virtud de estos movimientos, que conforman la siguiente verdad: el reconocimiento auténtico en Hegel, es el acogimiento de que no soy sin el otro, y el otro es constitutivo e indomable.

53 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *op. cit.*, 136.

Finalmente, con lo expuesto en este artículo y siguiendo las huellas ofrecidas por las lecturas de Oliver y Acosta –de las que somos deudores– se logra, por lo menos de manera parcial, insistir, una vez más, en la necesidad de leer a Hegel y su concepción de reconocimiento recíproco desde el horizonte del lenguaje de la confesión y el perdón, horizonte que es desdibujado en muchas ocasiones por análisis que de alguna manera hiperbolizan la figura del amo y el esclavo o lo dicho por el filósofo en los textos de Jena –nos referimos, por ejemplo, a los desarrollos de Habermas y Honneth– que tratando solo desde estos dos lugares de explorar la idea de reconocimiento expuesta por Hegel, no atienden a los valiosos recursos que pueden salir a luz si se toma como clave de comprensión, como hemos visto líneas arriba, la estela abierta en ese lenguaje que dice al otro sobre el mal en el capítulo del «Espíritu» en la *Fenomenología*.

En conclusión, al abrazar este nuevo horizonte lo que se abre para la investigación en torno al lenguaje del perdón y la confesión, es cómo este lenguaje es el que nos permite plantear la pregunta por la trama de la vida compartida en clave de una experiencia intersubjetiva y finita que se engendra en la lucha y, a su vez, en la posibilidad del encuentro en la palabra reconciliadora que nos invita a estar juntos, junto al otro que es para nosotros irreducible, otro que es nuestro horizonte auténtico que nos dice de esta finitud que somos.

Bibliografía

Acosta, María del Rosario. «Confesión y perdón: otro desenlace para el reconocimiento en la filosofía hegeliana». En *Reconocimiento y diferencia*, compilado por María del Rosario Acosta. Bogotá: Siglo del Hombre, 2010.

Beiser, Frederick. ««Morality» in Hegel's *Phenomenology of Spirit*». En *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of Spirit*, editado por Kenneth Westphal. Oxford: Blackwell guides to great Works, 2009.

- Bruna, Carolina. «Esencia ética: objetividad y realización». En *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la fenomenología del espíritu y otros textos*, editado por Juan Ormeño K y Vanesa Lemm. Santiago: Universidad Diego Portales, 2007.
- Dien, Richard. *Hegel's Phenomenology of Spirit. A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*. Lanham, Maryland: Published by Rowman, & Littlefield Publishers, Inc, 2013.
- Eco, Umberto. *El nombre de la rosa*. Barcelona: Lumen, 1988.
- Gualdrón, Miguel. «El mutuo reconocimiento como concepto del espíritu: apuntes sobre el concepto de reconocimiento [Anerkennung] en la *Fenomenología del espíritu*». En *Reconocimiento y diferencia*, compilado por María del Rosario Acosta. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenología del espíritu*. Notas, índices y traducción de Manuel Jiménez Redondo. Valencia: Pre-textos, 2006.
- Houlgate Stephen. *Hegel's Phenomenology of Spirit*. Nueva York: Bloomsbury Academic An imprint of Bloomsbury Publishing Plc, 2013.
- Hoyos, Luis Eduardo. «¿Qué debo hacer? La filosofía moral de Kant». En *Kant: entre la sensibilidad y la razón*, editado por Luis Eduardo Hoyos, Carlos Patarroyo y Gonzalo Serrano. Bogotá: Universidad Nacional, 2007.
- Kant, Emmanuel. *Crítica de la razón práctica*. Notas, índices y traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Notas, índices y traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 2010.

- _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Notas, índices y traducción de Roberto R. Aramayo. Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Oliver, Kelly. «Forgiveness and Subjectivity». *Philosophy Today* 47 (2003): 280-292.
- Ormeño Karzulovic, Juan. «Dualismo y praxis o ¿Cuál es el problema con la moral kantiana profesor Hegel?: la crítica a la «concepción moral del mundo»». *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la fenomenología del espíritu y otros textos*, editado por Juan Ormeño Karzulovic y Vanesa Lemm. Santiago: Universidad Diego Portales, 2007.
- Pinkard T. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Oxford: University of Cambridge, 1994.
- Pippin, Robert. «La justificación por desarrollo: La idea de una «lógica de la experiencia» en la *fenomenología del espíritu*». En *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la fenomenología del espíritu y otros textos*, editado por Juan Ormeño Karzulovic y Vanesa Lemm. Santiago: Universidad Diego Portales, 2007.
- Rivera, Jacinto. «La moralidad. De Hegel versus Kant (II)». *Revista Endosa* 18 (2004): 383-416.
- Siep, Ludwig. «La razón práctica y el espíritu ético: La *Fenomenología del espíritu* y la ética contemporánea». En *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la fenomenología del espíritu y otros textos*, editado por Juan Ormeño Karzulovic y Vanesa Lemm. Santiago: Universidad Diego Portales, 2007.
- Trías, Eugenio. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- Valcárcel, Amalia. *Hegel y la ética. Sobre la superación de la mera moral*. Barcelona: Anthopos, 1988.



Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Estela, 1971.

Enviado: 22 de junio de 2014
Aceptado: 18 de agosto de 2014

