



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Cubo Ugarte, Óscar

Hegel: ¿más allá del bien y del mal?

Estudios de Filosofía, núm. 37, enero-junio, 2008, pp. 11-29

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379847512002>

- 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

Hegel: ¿más allá del bien y del mal?*

Hegel: beyond good and evil?

Por: Óscar Cubo Ugarte

Grupo de Investigación Ontología, Lenguaje y
Hermenéutica (Onlenher)
Universidad Nacional de Educación a Distancia
(UNED)

Facultad de Filosofía

Madrid, España

oscarcug@hotmail.com

Fecha de recepción: 9 de abril de 2007

Fecha de aprobación: 23 de julio de 2007

Resumen: *Con el título de nuestro trabajo pretendemos investigar el problema de la libertad en la figura de G. W. F. Hegel desde una perspectiva propiamente ontológica. Con vistas a este propósito hemos querido deslindar el problema moral de la libertad de su dimensión propiamente ontológica, sobre todo en un texto como la Fenomenología del Espíritu, que en nuestros días cumple su aniversario doscientos. Por medio de este análisis del problema de la libertad en la Fenomenología del Espíritu, también hemos conseguido sacar a la luz la profunda familiaridad del pensamiento hegeliano con otras corrientes del pensamiento radicalmente genealogistas e immoralistas, como son las de Nietzsche y Spinoza.*

Palabras clave: moral, juicio, libertad, bien y mal.

Abstract: *With the title of our work we pretend is to research on the problem of Liberty in the figure of G. W. F. Hegel from an Ontological Perspective. With this aim in view, we have wanted to separate the Moral Problem of Liberty from its own Ontological Dimension, especially in the text: The Phenomenology of the Spirit (that in our days completes its two hundredth Anniversary of publication). Through this analysis of the problem of Liberty in the Phenomenology of the Spirit, we have also achieved to bring to light the profound familiarity of Hegelian thought with other currents of thought which are radically genealogist and immoralist, such as Nietzsche's and Spinoza's.*

Key words: morale, Judgment, Liberty, good and bad.

En este trabajo pretendemos investigar el problema de la libertad en la filosofía de G. W. F. Hegel. Se trata de un asunto muy complejo puesto que el filósofo se mueve sutilmente entre dos polos de consideración de la libertad, a

* Este artículo ha sido realizado gracias al programa de becas de la Fundación Caja Madrid. Hace parte de la investigación doctoral *La crítica de Hegel a Kant*, realizada en Madrid, España.

saber, aquel que la niega por determinismo y el que la afirma moralmente. Debido a este carácter fronterizo del tratamiento que realiza Hegel de esta problemática, las lecturas que de ello se ofrecen normalmente tienden a situarle en un lado o en otro de esta dicotomía. Numerosas veces encontramos lecturas de Hegel que podríamos denominar *conservadoras*, donde su pensamiento queda dibujado como una mera legitimación de lo que hay a partir de una mala comprensión de la frase “todo lo real es racional”. En dichas interpretaciones, el problema de la libertad queda prácticamente borrado como tal, a favor de una suerte de determinismo difuso, o de *panlogismo*, que reduciría toda la problemática de la libertad a algo así como una mecánica inhumana de lo absoluto.

Nosotros alejándonos de este modo de plantear el problema tampoco vamos a retomar el problema de la libertad en términos meramente morales, porque el propio Hegel impide esta última salida. En efecto, Hegel plantea el problema ontológico de la libertad en un marco distinto del que establece la moral y su dicotomía entre los valores de bien y mal. Es más, Hegel ofrece una gran ocasión para repensar el problema de la libertad fuera de los supuestos morales de un sujeto *libre*, definido exclusivamente a través de ciertos derechos y libertades. Pues bien, siguiendo la crítica que hace Hegel a la visión *moral* del mundo, nos proponemos situar el pensamiento hegeliano dentro de la corriente *genealogista e immoralista*, que va de Spinoza a Nietzsche, y mostrar con ello que la libertad, en el caso de la filosofía de Hegel, no es algo de lo que un sujeto pueda apropiarse sin más, sino algo que en cada caso va apropiándose y configurando al propio sujeto.

Con vistas a esta tarea dividiremos nuestro trabajo en cuatro apartados diferentes: el primero, dedicado a situar el contexto *fenomenológico* en el que Hegel plantea el problema de la libertad. El segundo y el tercero dedicados a exponer la crítica que hace Hegel a lo que él mismo denomina la visión *moral* del mundo. Esta crítica la desarrollaremos en un doble sentido: por un lado, lo haremos presentando a Hegel como un *genealogista* que pone al descubierto la amistad y la hipocresía como fuente última de la conciencia moral; y por otro, situando su crítica a la moral en un terreno que está *más allá del bien y del mal*. En este caso intentaremos mostrar a Hegel como un *immoralista*. Por último, y en cuarto lugar, lo que haremos será deslindar el problema propiamente ontológico de la libertad del problema moral y notar el profundo parentesco que mantiene la crítica hegeliana de la *Moralität* con otras corrientes del pensamiento que, como ya hemos visto, son las de Nietzsche y Spinoza.

1. Contexto fenomenológico del problema

El problema de la libertad atraviesa todo el pensamiento hegeliano desde su comienzo hasta su final. Pero debido a su complejidad, y como homenaje pensante a esa obra tan majestuosa como es la *Fenomenología del Espíritu*,¹ escrita en 1807, que en nuestros días celebra su aniversario doscientos, nuestro tratamiento del mismo se va a centrar en el planteamiento fenomenológico que de este problema hace Hegel en la *Fenomenología del Espíritu*. En este sentido, pretendemos mostrar a Hegel, releando ciertos pasajes de la *Fenomenología* (en especial los dedicados a la *Moralität*), un claro precedente de eso que se ha venido a llamar, durante todo el siglo XX, *filosofías de la sospecha*. En estos pasajes descubriremos, más de lo que se podría pensar a primera vista, indicios claros de una faz *genealogista* e incluso *inmoralista* en la filosofía de Hegel. Y notaremos cómo esta sorprendente relación entre Hegel y Nietzsche, a través de Spinoza, surge y tiene como centro de gravedad precisamente el problema de la libertad.

Como ha señalado muy acertadamente P.-J. Labarrière, el problema de la libertad resume el entero proyecto de la *Fenomenología*, así como el de la *Lógica*,² que es tanto como decir del *sistema* en su conjunto.³ En efecto, el entero proyecto hegeliano se puede y se tiene que leer bajo el *leitmotiv* de la libertad.

En el caso de la obra de 1807, la libertad juega un papel fundamental en cada una de las figuras de la conciencia. Así, por ejemplo, la libertad entendida como reconocimiento de sí y del otro recorre el primer momento de la "Autoconciencia" bajo la forma de la lucha del *amo* y del *esclavo*.⁴ La libertad también es un elemento fundamental para las últimas figuras de la "Autoconciencia", en especial para el *estoicismo*, el *escepticismo* y la *conciencia desdichada*. Igualmente está muy presente en la sección dedicada a la "Razón", principalmente en las figuras

1 Remitiremos a esta obra con la abreviatura *Phä.*, y utilizaremos la paginación de acuerdo con la edición alemana de Suhrkamp: Hegel, G. W. F. *Werke* 3. Existe una traducción de esta obra por parte de W. Roces al español: Hegel, G. W. F. *La Fenomenología del Espíritu*. F. C. E., México, 1993; y otra más reciente de M. Jiménez: Hegel, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. Pre-textos, Valencia, 2006.

2 La *Lógica* hace sobre todo referencia a la *Ciencia de la Lógica*. Existe una edición al español de esta obra a cargo de Mondolfo, Augusta y Rodolfo: Solar, Buenos Aires, 1974. Nos remitiremos a esta obra con la abreviatura de *WdL*.

3 Cf. Labarrière, P.-J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. F. C. E., México, 1985, p. 176.

4 Esta figura ha sido profundamente leída a lo largo del siglo XX tanto por el marxismo, como por el psicoanálisis, pasando por Kojève, y llegando hasta la Escuela de Frankfurt, la hermenéutica, y el pensamiento "posmoderno" como nos hace saber F. Duque en su *Historia de la Filosofía Moderna*. Akal, Madrid, 1998, nota 1169, p. 517.

dedicadas a “La realización de la autoconciencia racional por medio de sí misma” y a la “Individualidad, que es real en y por sí misma”.

Sin embargo, donde más se concretiza e historifica el problema de la libertad en la *Fenomenología* y donde más claramente podemos estudiarla, es en los capítulos dedicados al “Espíritu” en cuanto tal. En estos capítulos la libertad ingresa en su dimensión propiamente histórica y social. Ahora ya no se trata más de figuras de la conciencia *en* un mundo, esto es, de figuras que como las del *amo* y el *esclavo* no tienen una dimensión propiamente histórica, sino de figuras *del* mundo que aparecen, precisamente, a lo largo de la *historia del mundo* o de la *Weltgeschichte*.⁵ Este es el motivo de que sólo en la sección dedicada al “Espíritu” comience a coincidir en sus *rasgos esenciales* la experiencia de la conciencia con el devenir histórico.⁶ Este mundo *histórico* del espíritu no es, pues, ni el mundo *en* el que se busca la razón teórica, como razón observante, ni el mundo *en* el que se ve inmersa la razón práctica cuando intenta realizar el bien en el mundo, o cuando intenta *examinar* desde fuera lo que hay en dicho mundo.⁷

Desde el punto de vista del mundo histórico, el momento que precede al mundo de la *Moralität*, que es el que nosotros vamos a analizar con mayor atención, es un momento extremo dentro de la propia Ilustración. Este momento se puede localizar históricamente en la Revolución francesa y, especialmente, en el denominado periodo del Terror. El principio que se pone en juego con la Revolución francesa es el principio de la libertad *absoluta*, de una libertad *absoluta* que “desemboca, al contrario de lo pretendido, pero necesariamente, en el Terror”.⁸ Ahora bien, y como veremos más adelante al final de nuestro trabajo, no se debe ni

5 Cf. Valls Plana, R. *Del Yo al Nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Estela, Barcelona, 1971, p. 208. Sobre este punto dice J. Hyppolite que, “utilizando algunas de las expresiones de la filosofía contemporánea, se podría decir, que si la autoconciencia era «historicidad», el espíritu es ahora una «historia»” (Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu*. Península, Barcelona, 1991, p. 294).

6 Cf. Duque, F. *Óp. cit.*, p. 521.

7 Así, por ejemplo, cuando la razón se convierte en una *razón examinadora*, no llega demasiado lejos, porque el criterio que maneja para dicho examen no es más que una tautología, incapaz de determinar nada. Con este examen la razón no llega muy lejos, puesto que es completamente indiferente a cualquier contenido, y acoge dentro de sí igualmente a un contenido que a su contrario. De tal modo que este *criterio de medida* que vale igualmente para todo contenido, se revela más bien como no siendo, en realidad, “ningún criterio de medida”. Mas esto no es ninguna sorpresa, pues lo que sería realmente sorprendente sería lo contrario, a saber: “que la tautología o el principio de no contradicción, que para el conocimiento de la verdad teórica se reconoce solamente como un criterio formal, indiferente respecto a la verdad o no verdad de las proposiciones, fuese algo más que esto para el conocimiento de la verdad práctica” (*Phā.* p. 319).

8 Duque, F. *Óp. cit.*, p. 522.

se puede confundir esta libertad *absoluta* de la que habla aquí Hegel con la libertad propia de lo absoluto como tal. Esta libertad *absoluta*, que es el fundamento de todo el Terror revolucionario es cualquier cosa menos “la libertad de lo absoluto, o lo absoluto en libertad”.⁹

La conciencia de esta figura del mundo no se conforma con ser una mera persona jurídica abstracta (como era el caso del *ciudadano romano*), ya que pretende hacer ella misma un trueque *inmediato* de su sí mismo singular por un sí mismo universal, para devenir un *ciudadano revolucionario*. Esta conciencia revolucionaria lo que pretende es eliminar de sí todo lo que pueda haber en ella misma de singular y contingente. Ahora bien, esta pretensión de trocarse *inmediatamente* en lo universal, no le va a acarrear nada positivo, ya que le va a llevar a ella misma a la muerte (recuérdese el caso de Robespierre) por su propia particularidad, y también a todos los demás. En realidad, dice Hegel, el principio de la libertad *absoluta* que se enarbola durante la Revolución es incapaz de crear ninguna obra positiva, porque “lo único que es capaz de producir esta libertad absoluta es una muerte igualmente absoluta”.¹⁰

Podríamos resumir la tragedia y la paradoja de la revolución en esto, a saber, en que el propio gobierno revolucionario consiste en alguien determinado, que toma decisiones determinadas, de tal modo que es ya una voluntad determinada contrapuesta a la voluntad universal.¹¹ De modo que el propio gobierno revolucionario es siempre ya una *facción en el poder* que, precisamente, por ello tiene en ella misma inmediatamente la necesidad de su *declinar* (*Untergangs*).¹² Aunque no lo quiera, el propio gobierno revolucionario es siempre ya una facción particular ante el cual las masas son también siempre sospechosas, porque el gobierno tiene conciencia de que él es un singular, que la voluntad universal debe tender a destruir, y sabe que todo individuo, puesto que también es un singular, es alguien en quien siempre se podrá descubrir un crimen (basta con que se lo busque).¹³ Con el Terror, la Ilustración experimenta radicalmente su propia negatividad, y por medio de él *intuye* su esencia negativa en la forma de la muerte universal. Esta dura experiencia hace que “la autoconciencia absolutamente libre encuentre al final que su *Realität* es completamente distinta del concepto que ella misma tenía de sí, según el cual, la voluntad universal solamente era la esencia positiva de toda voluntad singular, cuya personalidad, se suponía, quedaba conservada en ella”.¹⁴

9 Nancy, J.-L. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Trad. de Juan Manuel Garrido Walter. Arena Libros, Madrid, 2005, p. 76.

10 *Phä.* p. 436.

11 Cf. Martínez Marzoa, F. *Historia de la Filosofía II*. Istmo, Madrid, 1975, p. 321.

12 Cf. *Phä.* p. 437.

13 Cf. Martínez Marzoa, F. *Op. cit.*, p. 321.

14 *Phä.* p. 437.

Sin embargo, esta experiencia atroz de la Revolución lleva consigo el despertar de una subjetividad *libre*, que recoge en su interior este principio abstracto de la libertad *absoluta*. El fracaso de la realización inmediata de la libertad *absoluta* en el mundo produce en la *Fenomenología* un movimiento de interiorización de dicha libertad en la conciencia *moral*. Ésta, en lugar de pretender alterar el mundo *directamente*, lo intenta transformar partiendo de la *subjetividad*. Con ello transitamos del *ciudadano revolucionario* al *moralista*, que en aras de cambiar el curso del mundo, intenta alterar de un modo *mediato*, por lo pronto, su propia *subjetividad*. Con este proceso desembocamos en el mundo propiamente *alemán* o *prusiano* de la *Moralität* del que Hegel, como veremos a continuación, es uno de los mayores críticos.

2. Hegel genealogista

Esta imagen moral del mundo que Hegel enmarca en la *Moralität* tiene su concreción histórica, aunque no lo refiera explícitamente así en la *Fenomenología*, en la filosofía moral de corte kantiano que se desarrolló en Alemania durante el siglo XIX, sobre todo a partir de la recepción que hace Fichte de la segunda de las *Críticas* de Kant.

Hegel considera, al analizar esta figura en su primera expresión, que los dos pilares fundamentales de esta visión moral del mundo de la conciencia se centran, por un lado, en la presunta honestidad de la conciencia moral de “decir siempre la verdad” y, por otro, en poner por encima de cualquier cosa la *moralidad*, incluso por encima de cualquier *amistad*.

La estrategia de Hegel para criticar este mundo prusiano de la *Moralität* consiste en un doble movimiento: en primer lugar, y mediante su proceder *dialéctico*, saca a la luz todas las contradicciones en las que habita la propia visión *moral* del mundo; y en segundo lugar, gracias a ese mismo proceder *dialéctico*, consigue establecer una *genealogía* entre la *moralidad* y la *no moralidad*. De este modo, en la presunta *honestidad* de la conciencia moral, Hegel descubre una profunda *hipocresía* e incluso una *doble moral* en la cual la amistad de la que se renegaba posee mucho más protagonismo del que se podría esperar.

Sobre el primer pilar de la *Moralität* que consiste en el mandamiento moral de “decir siempre la verdad”, Hegel dedica unas hermosas páginas al tratar la “Razón legisladora” en la *Fenomenología del Espíritu*. En esas páginas, el filósofo se muestra muy crítico con la presunta *honestidad* de esa conciencia que pretende

“decir siempre la verdad”,¹⁵ porque a esta máxima la razón *legisladora* siempre le añade otra cláusula, a saber: la de decir la verdad en la medida en que sea conocida por el individuo. De tal modo que su máxima *incondicionada* de decir siempre la verdad depende en última instancia siempre del conocimiento que cada uno tenga de ella. La razón a su favor dirá que esta *condición* estaba ya unida a su máxima inicial, “pero, con ello, admite, de hecho, que ella infringe inmediatamente esta máxima al pronunciarla; pues ella decía: que cada uno debe decir la verdad, pero suponiendo «al mismo tiempo», que cada uno debe decirla con arreglo a su conocimiento y convencimiento de ella; es decir, ella decía otra cosa distinta de la que suponía, y decir otra cosa distinta de lo que se supone, significa no decir la verdad”.¹⁶

La máxima ingenua de “decir siempre la verdad” se convierte entonces, según Hegel, en la máxima de que “cada uno debe decir la verdad de acuerdo con el conocimiento y el convencimiento, que en cada caso tenga de ella”.¹⁷ Pero, con ello, lo necesario universal de decir siempre la verdad se convierte en una completa contingencialidad, ya que el que se diga la verdad queda confiado a algo puramente contingente, a saber, que yo conozca o no la verdad”.¹⁸ De este modo, la razón legisladora no puede dar ninguna necesidad al contenido de su conocimiento, ni tampoco darle un valor en sí mismo universal. Esto la lleva a renunciar a todo contenido y a defender la necesidad de una *carencia total de contenido* (*Inhaltslosigkeit*). Lo que le resta entonces a la razón legisladora es únicamente *la pura forma de la universalidad* o la tautología de una conciencia que se enfrenta a todo contenido. Su *honestidad* se ve así cada vez más impotente al estar desprovista de toda la riqueza del conocimiento disponible en el mundo. Tendrá, por tanto, finalmente que reconocer que es condición de su *honestidad* lo contrario de lo que ella creía inicialmente, ya que nunca está a su disposición la verdad como tal. De modo que decir siempre la verdad requerirá de un elevado grado de saber y conocimiento, no sólo de la verdad en cuanto tal, sino también de las consecuencias deliberadas de “decir la verdad”, y de las consecuencias no deliberadas que están, sin embargo, dentro del alcance de esa imposible acción que es “decir siempre la verdad”.

15 Respecto a esta cuestión de decir siempre la verdad, J. Rivera de Rosales ha dedicado unas excelentes páginas en su trabajo *La moralidad. Hegel versus Kant* (I). En: Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, M.^a del Carmen (eds.). *La controversia de Hegel con Kant*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2004. Sobre todo, las páginas 167 y ss., dedicadas a reflexionar sobre el famoso artículo de I. Kant acerca “De un presunto derecho a mentir por filantropía”, que se puede encontrar traducido en: Kant, I. *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 2000.

16 Cf. *Phä.* p. 314/4.

17 En efecto, conocer algo o no conocerlo no puede ser una falta moral.

18 *Phä.* p. 314/4.

En lo que respecta a la exaltación que hace la conciencia moral del valor supremo de la moralidad (por encima incluso de toda *amistad*), Hegel comprueba una denodada *hipocresía*. Para Hegel, en la distinción que hace esta conciencia entre hombres *buenos* y hombres *malos* se esconde sublimada la distinción que hace la conciencia moral entre sus *amigos* y sus *enemigos*. Si nos detenemos en esta distinción comprobamos que a la hora de hacer esta distinción entre hombres *buenos* y hombres *malos*, la conciencia moral no sólo separa el ser del deber ser, la naturaleza de la moralidad, sino que también y sobre todo tiene que subordinar siempre lo primero a lo segundo. En efecto, en el orden de las *valoraciones* la conciencia moral supone que lo que vale para ella como lo *esencial* es el *deber* y la *moralidad*, y que lo que vale para ella como lo *inesencial* es la *amistad* o la *enemistad*.

Comencemos por la separación que hace la conciencia moral entre naturaleza y moralidad. Por lo que se refiere a esta distinción, la conciencia moral insiste constantemente en la permanente desigualdad fáctica que se da entre la naturaleza y su moralidad, o entre el ser y el deber ser. Por lo pronto, la conciencia moral sólo quiere el deber como puro deber, pero este mismo deber la obliga a actuar, porque “la acción es indispensable y está contenida en la noción misma del deber”.¹⁹ Es entonces en la acción cuando la conciencia moral comprueba la mencionada independencia e indiferencia de la naturaleza respecto de su intención moral. Pero no sólo eso, esta independencia e indiferencia de la naturaleza pueden llegar a invertir, y lo hace en numerosas ocasiones, el sentido y la lógica de lo que la conciencia moral pretendía realizar con toda su buena voluntad. “De buenas intenciones está plagado el infierno”. En esta inadecuación entre la naturaleza de las cosas y su presunta moralidad, la conciencia moral encuentra más razones para quejarse y lamentarse que para alegrarse, y experimenta que en su caso ambos factores sólo llegan a *coincidir* contingentemente.²⁰

De esta dura experiencia es de donde extrae la filosofía moral kantiana la idea de que el enlace entre virtud y felicidad no puede ser un enlace analítico, como sostenían estoicos y epicúreos,²¹ sino un enlace sintético, *a posteriori*, contingente; aunque *a priori* necesario (de ahí el *Sumo Bien*). Este desajuste entre el ser y el deber es experimentado por la conciencia moral como una gran injusticia, que la limita a

19 Hyppolite, J. *Op. cit.*, p. 432.

20 En efecto, “la conciencia moral experimenta que la naturaleza no se cuida de darle la conciencia de la unidad de su realidad con la suya propia, y que, por tanto, la hace tal vez llegar a ser feliz o tal vez no” (*Phä.* p. 443/4).

21 Como acertadamente dice Kant en *KpV*, los epicúreos deducían la virtud de la felicidad, lo cual es *inmoral*, mientras que los estoicos deducían la felicidad de la virtud, lo cual es *imposible*.

tener su objeto como un deber puro que sólo *ocasional y contingentemente* puede ver realizado. Sin embargo, para no desesperar en su empeño, la conciencia moral tiene que suponer (al modo de un *postulado* práctico) una unidad *necesaria* entre ambos elementos, al menos en la idea de un *Sumo Bien originario*, para poder seguir actuando con *fe* y poder seguir teniendo la *esperanza* de que en algún momento del tiempo lleguen a coincidir asintóticamente ambos elementos.

Por esta razón, la conciencia moral no renuncia sin más a la felicidad, ni omite tal momento de su fin absoluto, ya que no puede renunciar a ver realizadas sus buenas intenciones en una realidad que sea conforme a las mismas. En realidad, a lo que la conciencia moral llama *Bien Sumo* es, precisamente, al *todo* formado por estos dos momentos. El *Bien Sumo* será, por tanto, para ella, “que el deber cumplido o realizado sea igualmente una acción puramente moral, y que la naturaleza forme una unidad con este fin universal”.²² Ahora bien, este *fin total* (*ganzer Zweck*) lo que formula es una especie de *armonía preestablecida* entre el orden de la naturaleza y el orden moral, como condición previa a la moralidad.²³ Con ello lo que se está postulando es la *armonía* entre la naturaleza y la libertad como *siendo necesariamente*.²⁴ Lo que no se entiende entonces, dice Hegel, es cómo puede ser incierta la inadecuación de la virtud y de la moralidad si al mismo tiempo se postula su necesaria unidad. Si el postulado de la conciencia moral fuera cierto, entonces el actuar moral se estaría siempre ya realizando.

Sin duda, la *pars destruens* de la crítica que hace Hegel de esta visión *moral* del mundo va dirigida contra las inconsistencias de los postulados prácticos que la conciencia moral se ve obligada a postular para poder actuar moralmente en el mundo. En efecto, para superar el *contingentismo* entre el orden del mundo y su moralidad, la conciencia moral se ve obligada a pensar su enlace como algo *necesario* en un más allá del espacio y del tiempo. A nivel cosmológico, piensa este enlace postulando dos *afueras* del tiempo: postulando la unidad originaria de ambos extremos en un *Autor inteligente del mundo*; y esperando su unidad final como *fin final* de ese mismo *Autor inteligente del mundo*. Y a nivel, por así decirlo,

22 Phä. p. 444.

23 Ya dijimos al comienzo de nuestro trabajo que Hegel no expone a Kant en su literalidad, y estas líneas de Phä. son un buen ejemplo de ello. Por eso, tenemos que advertir que Kant no postula la *armonía* (de raigambre leibniziana) de la virtud y la felicidad, sino que, más bien, las *piensa* como formando parte del Bien Sumo; “la armonía da un paso más, respecto a la mera no contradicción de virtud y felicidad, tal y como aparece en la antinomia de la razón práctica”. (Cf. Valls Plana, R. Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel. En: Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, M.ª del Carmen (eds.). *Óp. cit.*, p. 16).

24 El término *postulado* ha de entenderse aquí como algo que no es demostrable *teóricamente*, pero que es supuesto *práctico* necesario como condición de la moral misma.

de la propia conciencia, realiza esta unión entre naturaleza y moralidad, postulando igualmente otros dos afueras del tiempo: el primero, al proyectar la unidad originaria de ambos en un ideal de *santidad*; y el segundo, esperando la realización final de este ideal por medio de la *inmortalidad del alma*.

Ambos tipos de postulados están presos de las mismas contradicciones. En el caso de los postulados cosmológicos, estas contradicciones se pueden resumir en que, por un lado, la conciencia moral tiene que desplazar siempre en el tiempo la realizabilidad de los mismos, y remitirlos "al infinito, ya que si los llegara a realizar, se suprimiría la condición misma de la moralidad";²⁵ y por otro, en que la conciencia moral está obligada, por la propia forma del deber, a realizarlos en el mundo. O dicho de otro modo, la situación de la conciencia es, respecto a sus postulados, de lo más paradójica, porque "el cumplimiento de la moralidad no puede nunca alcanzarse realmente, de tal modo que tiene que pensar la moralidad como una tarea absoluta, es decir, como una tarea que ha de permanecer absolutamente como tarea. Y sin embargo, al mismo tiempo, tiene que presentar su contenido, como un contenido realizado, que no puede quedarse como una mera tarea".²⁶ Todo lo cual, dice Hegel, lleva a la conciencia moral a un sin fin de contradicciones, como la de emprender una tarea, que debe seguir siendo tarea, y que *al mismo tiempo* tiene que ser cumplida, o a la de una moralidad, que para ser realmente efectiva, no puede ser realmente efectiva, etc. Lo que con todo ello comprobamos es que la *visión moral del mundo* es "toda una trama de contradicciones carentes de pensamiento",²⁷ en las que la conciencia moral expresa al actuar "que no se toma en serio su primer postulado, pues hace presente (*zur Gegenwart*) lo que nunca debía ser en el presente (*in der Gegenwart*)".²⁸ Lo paradójico es, pues, que la conciencia moral al hacer presente aquello que nunca tenía que estar presente, esto es, el *Bien Sumo en el mundo*, niega los propios presupuestos de su acción moral en el mundo y deja de tomarse en serio los postulados de su moralidad en cuanto tal.

De estas mismas contradicciones están presos también los postulados de la propia conciencia moral que conciernen a su *fin final* en el mundo. Este *fin final*, como dijimos, tiene como meta el ideal de la *santidad*. Sin embargo, para llegar a él, la conciencia moral no puede renunciar a su sensibilidad, ya que son sus propias inclinaciones e impulsos los que la mueven a obrar y a actuar moralmente. Ahora bien, este postulado se ve envuelto para Hegel en las mismas contradicciones que el anterior, porque este postulado ha de ser, por un lado, realizado, y debe, por

25 *Phä.* p. 446.

26 *Ibid.*, p. 447.

27 Hegel da esta cita en la *Phä.* y remite a *KrV* B 637.

28 *Cf. Ibid.*

otro, permanecer inacabado. Ciertamente la tarea de la conciencia moral es llegar a ser santa, y sin embargo, esta tarea ha de permanecer inacabada, porque de no ser así, la lucha entre la moralidad y la sensibilidad cesaría, y “la moralidad habría renunciado con ello a sí misma”.²⁹ Pero también y al mismo tiempo, la conciencia moral tiene que luchar por alcanzar semejante ideal, porque si no la moralidad misma desaparecería.

De todo ello, Hegel extrae la siguiente consecuencia, a saber, que la conciencia, para ser propiamente moral no puede ser totalmente moral, de modo que habrá de permanecer en un *estado intermedio* (*Zwischenzustand*), de *no acabamiento* (*Nichtvollendung*) moral, o si se quiere, en un estado de esencial *no moralidad* (*Nichtmoralität*).

Ahora bien, se pregunta Hegel: si esto es así, lo que no se alcanza a ver es “¿cómo es exigida la felicidad por esta conciencia moral en virtud de su dignidad?”.³⁰ Si la conciencia moral ha de permanecer esencialmente en un estado de no perfeccionamiento moral y de no acabamiento moral, entonces lo más que podría exigir es, a lo sumo, una felicidad imperfecta e intermedia conforme *a su estado intermedio* de no acabamiento moral. En realidad, por medio de todo este proceder *raciocinante* de la conciencia moral, lo que se muestra es algo muy distinto de su supuesta *honestidad* y moralidad, ya que por medio de todo este proceder *raciocinante* lo que la conciencia moral hace realmente es engañar a los otros y engañarse a sí misma. Todos sus subterfugios y cálculos acerca de su felicidad y de su moralidad muestran que “lo único importante para ella no es la moralidad, sino la felicidad «en y para sí»”,³¹ es decir, que lo más valioso para ella es precisamente aquello que creía más inesencial para su desinteresada moralidad.

En efecto, la conciencia moral se quejaba de que al inmoral muchas veces le va bien, mientras que al moral le va mal. Sin embargo, ahora esta distinción entre un individuo moral y un individuo inmoral no puede sostenerse tan fácilmente porque el propio estatus de la conciencia moral se ha revelado como no moral. Para la conciencia moral es esencial la no moralidad, y el no perfeccionamiento moral. Es más, ahora es cuando se *nos* muestra, dice Hegel, lo que hay detrás del enjuiciamiento moral, que parecía ser completamente bien intencionado. Tras el enjuiciamiento moral hay un enjuiciamiento no moral, cuyo contenido último no es el bien o la bondad, sino la *envidia* resentida hacia los que viven con felicidad.

29 Phä. p. 458.

30 Ibid., p. 459.

31 Ibid.

Para percibir esta *envidia*, “que se reviste bajo el manto de la moralidad (*der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt*)”,³² es preciso excavar *genealógica* y *dialécticamente* hasta el suelo sobre el que se levanta la propia conciencia moral. Pero el proceder *fenomenológico* y *genealógico* de Hegel no se queda ahí. Este proceder también saca a la luz que el fundamento último por el que la conciencia moral considera que también los justos *deben* participar de la felicidad (en conformidad a su moralidad), no descansa en un juicio puro y desinteresado, sino que tiene como fundamento lo que ella ponía al principio como inesencial: la *amistad*. Una *amistad* que sin embargo está encubierta bajo el manto desinteresado de la moralidad.

El fondo de todas las contradicciones de la conciencia moral reside finalmente en que en su base lo que hay es una *doble moral* que separa y a la vez confunde constantemente la amistad con la moralidad en un continuo vaivén. Tras ello lo que se descubre es la profunda y peligrosa *hipocresía* en la que descansa esta imagen *moral* del mundo.

3. Hegel inmoralista

En el último apartado de la *Moralität* dedicado al *alma bella* y al *Gewissen*,³³ Hegel hace una caracterización *fenomenológica* de otras dos figuras de la conciencia que están íntimamente relacionadas con la conciencia moral y su imagen *moral* del mundo. Se trata del *alma bella* y de la *conciencia (moral) puramente enjuiciadora*. Aunque ambas figuras ganan todo su sentido en oposición al *Gewissen* y a la *conciencia propiamente actuante*, nosotros nos vamos a detener en este punto sobre todo en la deriva que sufre la conciencia moral bajo la forma del *alma bella* y de la *conciencia enjuiciadora*. No nos interesa tanto detenernos en el *Gewissen* “que obra de un modo inmediatamente escrupuloso (*gewissenhaft*)”, sin la mediación de aquellas representaciones morales del mundo, y que tiene su verdad en esta

32 *Ibid.*, p. 460.

33 J. Hyppolite, en su obra *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu* (*Óp. cit.*), mantiene el término alemán sin traducir. Nosotros vamos a hacer lo mismo, sobre todo, para evitar ciertos malentendidos. Aunque W. Roces en su edición española de la *Fenomenología* traduce el término *Gewissen* por “conciencia moral”, nosotros, sin embargo, lo dejamos en el original alemán pues consideramos que no hay que confundir este *Gewissen* con la *moralische Bewusstsein* de la *visión moral del mundo* y que hemos traducido en este trabajo como “conciencia moral”. A diferencia de esta *moralische Bewusstsein*, que siempre está atravesada por el concepto puro del deber y por la escisión entre el ser y el deber ser, el *Gewissen* es un espíritu simple, cierto de sí, que prescinde de toda esta separación en su acción.

su inmediatez”,³⁴ como en la *retórica* que emplean contra él el *alma bella* y la *conciencia enjuiciadora* de raigambre esencialmente moral.

En el caso del *alma bella* esto es así porque el discurso que ella emplea contra el *Gewissen* es una *retórica* exacerbada del deber por el puro deber. A esta *retórica* del *alma bella* se añade su incapacidad para llevar a cabo ninguna acción realmente efectiva en el mundo, ya que eso siempre puede poner en tela de juicio la pureza de su virtud. Es cierto que el *Gewissen* es incapaz de crear ninguna comunidad que no sea la de la confianza en la autocerteza de su acción, pero tampoco el *alma bella* corre mejor suerte a la hora de conformar alguna comunidad. La única comunidad que es capaz de formar el *alma bella* es la que descansa en “la mutua y recíproca aseveración de la escrupulosidad y de las buenas intenciones”,³⁵ es decir, una comunidad en la que lo único “que cuenta no es tanto la acción, que en cuanto tal no tiene nada de universal, como la seguridad que da cada cual a los otros sobre la pureza de su corazón y la delicadeza de sus intenciones”.³⁶

El *alma bella* es la figura del espíritu donde más se radicaliza el discurso de las buenas intenciones y de la pureza de los corazones, y por tanto, es la figura que más separa su interior de la exterioridad en general. Pero esta, su pureza, la convierte *al mismo tiempo* en una de las figuras más pobres del espíritu, pues es incapaz de darse ningún contenido y se enorgullece de hacer de semejante vacío su única posesión. Al *alma bella* le falta sobre todo

la fuerza de la enajenación (*die Kraft der Entäusserung*), la fuerza de convertirse en cosa (*die Kraft sich zum Dinge zu machen*) y de soportar el ser (*und das Sein zu ertragen*). Ella vive angustiada por no manchar la gloria de su interior a través de la acción y del ser ahí; y para conservar la pureza de su corazón, rehuye todo contacto con la realidad efectiva, y permanece obstinada en la impotencia de no poder renunciar a su *Selbst*, de no poder darse sustancialidad, y de no poder transformar su pensamiento en ser o de confiarse a la diferencia absoluta.³⁷

Sin embargo, esta impotencia del *alma bella* y su resignación ante cualquier obrar realmente efectivo, se trasmuta en una impresionante fuerza reactiva bajo la figura de la *conciencia enjuiciadora* que es, por así decirlo, su hermanastra. La *retórica* del *alma bella* acerca del deber por el puro deber se convierte ahora en un hiperjuicio moral, que condena todas las acciones en el mundo salvo aquella que consiste en negarlas a todas. La *conciencia enjuiciadora* considera que la única

34 Phä. p. 464.

35 Ibid., p. 481.

36 Hyppolite, J. *Op. cit.*, p. 467.

37 Phä. p. 483.

acción moralmente válida es su juicio. De modo que el problema moral ya no es sólo el hecho de que toda acción, por ser particular y contingente, introduce una desigualdad frente al universalismo moral, sino que ahora todo el problema moral se convierte en un problema del Juicio y para el Juicio.

La *conciencia enjuiciadora* se obsesiona entonces por saber si una determinada acción es conforme o no al deber en tanto que puro deber, y comprueba en cada caso un desnivel infranqueable entre toda acción particular y lo universal de la moral. El *alma bella* al convertirse en una *conciencia meramente enjuiciadora* se vuelve una fuerza paralizadora que rechaza todo aquello que se escapa de la pureza de su retórica. Ahora bien, del mismo modo que vimos con la *conciencia moral*, tampoco ahora puede la *conciencia enjuiciadora* mantener esta actitud sino a partir de una profunda *hipocresía* (*Heuchelei*). Al no querer contaminar la pureza de su intimidad se dedica a enjuiciar y a rechazar toda acción particular, y a reducir toda acción virtuosa a un mero *juzgar*. Esto es, mediante el establecimiento de que la única acción virtuosa no puede ser más que un juicio. Ahora bien, su retórica purista hacia el deber y hacia la virtud no es más que un sucedáneo con el que intenta sustraerse de la acción realmente efectiva. Con ello intenta enmascarar la propia individualidad y parcialidad que ella es, y que su hiperjuicio moral le impide confesar.

La *hipocresía* de reducir el problema de la acción moral al problema del Juicio reside en que la conciencia enjuiciadora quiere demostrar, por medio de su solo juicio, su propia moralidad. Y sobre todo consiste en no confesar que tampoco ella puede realizar ninguna acción que no sea a su vez algo contingente y particular. En realidad, esta *conciencia enjuiciadora*, dice Hegel, tampoco se diferencia radicalmente de la conciencia *actuante* del *Gewissen*, a pesar de lo que ella supone, puesto que ella en el fondo también obra y juzga conforme a un modo igualmente particular y contingente. Su *hipocresía* es un engaño hacia los otros pero sobre todo es un autoengaño, porque lo que ella hace es juzgar y no actuar. Su autoengaño y su *hipocresía* consisten en que ella toma su juicio moral inefectivo (aunque eso sí, muy reactivo) por una verdadera acción moral. Lo que ella quiere, tanto de sí como de los demás, es “que se tomen sus juicios como acciones realmente efectivas”,³⁸ y lo que pretende es “demostrar su rectitud, no por medio de actos u obras, sino a través de la proclamación de elevadas o excelentes intenciones (*vortrefflicher Gesinnungen*)”.³⁹

38 *Ibid.*, p. 487.

39 *Ibid.*

Pero en realidad la *conciencia enjuiciadora* en la que se refugia el *alma bella* es de la misma calaña, o incluso peor, que la *conciencia pecadora* del *Gewissen*, puesto que el *Gewissen* por lo menos reconoce su unilateralidad y su particularidad. Sin embargo, la *conciencia moral* que se esconde bajo esa *conciencia enjuiciadora* mantiene siempre en una cínica desigualdad entre lo universal y lo particular. Gracias a esta separación produce con su Juicio lo mismo que el Terror producía con la guillotina, a saber, negar y castrar toda acción particular en general. En efecto, la conciencia enjuiciadora, al mantener siempre separados lo universal de lo particular, puede siempre juzgar cada acción particular como algo contrario a la universalidad del deber. Desde el punto de vista de esta universalidad, ninguna acción particular se puede salvar. Para su hiperjuicio moral ninguna acción puede entonces conformarse a su retórica del deber por el puro deber, puesto que no hay ninguna acción en la que su lado individual y singular no pueda contraponerse al lado universal de la misma.

Este es finalmente el motivo por el que Hegel califica a esta *conciencia enjuiciadora* de conciencia vil (*niederträchtig*) y conciencia hipócrita. Conciencia vil porque divide constantemente el obrar y mantiene permanentemente esta desigualdad en el actuar mismo; como una conciencia hipócrita porque quiere hacer pasar su enjuiciar, no como otra manera de ser unilateral y parcial, sino como la única manera de conformarse a la moralidad. Este intento de hacer pasar sus “discursos inoperantes (*tatloses*) por una realidad efectiva excelente (*vortreffliche*)”⁴⁰ la sitúa en el mismo terreno que la *conciencia pecadora* del *Gewissen*, con el añadido de que ella, por si fuera poco, se mantiene firme en éste su autoengaño.

El Hegel *inmoralista*, que este trabajo quiere resaltar, pone de relieve el *sustrato común* que mantienen ambas figuras de la conciencia: el *Gewissen* y la *conciencia enjuiciadora*, por mucho que esta última se niegue a reconocer que ella se encuentra en un mismo plano con el *Gewissen*.

Hegel es muy locuaz a este respecto. A la redención y la reconciliación que posibilitan la mutua confesión de los pecados no llega la *conciencia moral enjuiciadora*. Ella es incapaz de reconocer su unilateralidad y su parcialidad. Se convierte, entonces, en un *duro corazón* que se aferra a su *ser para sí* y que rechaza la continuidad con todo lo que considera indigno e inmoral, es decir, se niega a la continuidad con la *conciencia actuante* (del *Gewissen*), que en virtud de la *confesión* de su parcialidad ha renunciado ya a su particularidad.⁴¹ Por lo que ahora se invierten todos los papeles. El destino final de esta retórica radical acerca del

40 *Ibid.*, p. 489.

41 Cf. Valls Plana, R. *Óp. cit.*, p. 313.

deber por el puro deber es, dice Hegel, la *locura*. En efecto, como ella no reconoce el valor de la confesión de su parcialidad, a saber, *su capacidad de invertir la culpa y de perdonar los pecados*, ella es abandonada por el espíritu, y se convierte en una abstracción pura⁴² que la conduce hasta la *locura*.

Sin embargo, esta *locura* es para Hegel una posibilidad que queda abierta para la *reconciliación* porque ella le permite abandonar su duro puritanismo moral y la abre a la posibilidad del *perdón* (*Verzeihung*). Gracias al *perdón* y a la *confesión* la conciencia actuante del *Gewissen* y la conciencia meramente *enjuiciadora* “devienen un mismo momento del Todo”.⁴³ La terapia para la enfermedad del alma moral puramente enjuiciadora se obtiene para Hegel con el *perdón* y la *reconciliación*. Sólo a través de ese doble movimiento (del *perdón* y de la *confesión*) pueden ambas conciencias renunciar a su *unilateralidad* y llegar a una *reconciliación* verdaderamente universal: la *conciencia enjuiciadora* que renuncia, después de haber juzgado, a la unilateralidad de su juicio que la llevó hasta la *locura*; del mismo modo que la *conciencia actuante* renuncia, después de haber obrado, la unilateralidad de su acción. Sólo entonces se gana para Hegel “el mutuo reconocimiento, en el que consiste el movimiento del espíritu absoluto”.⁴⁴

4. Hegel y el problema de la libertad

Con este doble movimiento, en el que ambas conciencias renuncian a su unilateralidad, Hegel termina su famosa presentación de la *Moralität* en la *Fenomenología del Espíritu*. Las contradicciones, la hipocresía y sobre todo la unilateralidad en la que acaba situándose la *conciencia moral* bajo la figura del *alma bella* terminan por llevar a esta misma conciencia hasta la *locura*. La libertad a la que accede la conciencia moral está, pues, taimada por su propia visión moral del mundo, y su retórica la lleva finalmente a convertir el entero problema de la libertad en un problema para el Juicio. La libertad pasa entonces a ser un asunto del Juicio y a reducirse a la cuestión del bien y mal.

Sin embargo, Hegel no identifica el problema ontológico de la libertad con este enfoque de la conciencia *moral*, ni utiliza, en ningún caso para plantearlo, los valores morales de bien y de mal. Como dijimos al comienzo de nuestro trabajo, la libertad es el movimiento esencial que propicia y resume todo el proyecto de la *Fenomenología* en cuanto tal. Todas las figuras de la *Fenomenología* son “una

42 Cf. *Ibid.*, p. 314.

43 *Phä.* p. 492.

44 *Ibid.*, p. 493.

metáfora viva de la libertad".⁴⁵ Pero de una libertad que no se reduce a aquella de la que habla la *Moralität*. Se trata de una libertad que está más allá o más acá de la visión *moral* del mundo. Es una libertad ontológica que se plasma en cada una de las figuras de la *Fenomenología* sin reducirse a ninguna de ellas. No solo porque en cada una se realice, de algún modo, la libertad de la necesidad lógica (puesta de relieve en la *Ciencia de la Lógica*), sino porque cada una de ellas es su propia carne y contenido. En este sentido, es por lo que dijimos al comienzo de nuestro trabajo que esta libertad, que es *libertad del espíritu* o *libertad de lo absoluto*, no es ni puede nunca identificarse sin más con la libertad *absoluta* del Terror revolucionario, ni con la libertad moral y su conciencia puramente enjuiciadora.

La libertad es el problema central de la ontología y Hegel nunca lo confunde ni lo identifica con el problema moral de la libertad. La libertad de la que habla Hegel es la libertad que *absuelve* la aparente necesidad de todo el transcurso fenomenológico de las figuras de la conciencia a lo largo de la entera *Fenomenología*. La libertad de la que se trata es de "la libertad de la libertad",⁴⁶ esto es, de la libertad de una libertad que siempre está en cada caso incardinada en alguna de las figuras del espíritu, pero de las que todas ellas dependen. En efecto, esta libertad de la libertad sólo se gana con el recuerdo final que hace la conciencia de cada una de sus figuras con el "Saber absoluto". Con esta última figura de la conciencia se gana un punto de vista, el de una libertad que, parafraseando a Nietzsche, podríamos decir que está *más allá del bien y del mal*.

Como acertadamente dice J.-L. Nancy, sin esta capacidad de recordar del "Saber absoluto" "uno estaría tentado a concluir apresuradamente que el pensamiento de Hegel es un «panlogismo» o el sistema de una mecánica inhumana de lo absoluto. Pero hacer esto sería olvidar, que la necesidad misma de Fenomenología posee ella misma una razón suficiente, es decir, aquello que desde el comienzo de la filosofía se designa con la palabra *logos*".⁴⁷ Este *logos* sólo se alcanza al final de la *Fenomenología*. Si llega allí la conciencia a ser libre, y si esta palabra tiene todavía sentido, es porque con su actitud rememorante se entrega al movimiento de todo aquello que la constituye. Sólo entonces la conciencia está en disposición de penetrar y digerir toda la riqueza del espíritu. La libertad de la que habla Hegel al final del "Saber absoluto" no es, por tanto, algo que la conciencia pueda ganar como una propiedad o un derecho, puesto que es el elemento en el que se levanta y erige la propia conciencia como tal.

45 Véase a este respecto Gabilondo, A. Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel. En: *Revista de Filosofía*, Madrid, 3ª época, vol. 3. Universidad Complutense, 1995.

46 *Ibid.*, p. 116.

47 Nancy, J.-L. *Op. cit.*, p. 74.

Este pensamiento que sitúa el problema de la libertad en un marco distinto del que establece la propia *moral*, hermana a Hegel con una polémica corriente del pensamiento radicalmente *genealogista* e *inmoralista* como la de Nietzsche y Spinoza. Si Hegel puede relacionarse con Spinoza es porque como él mismo dice, Spinoza disuelve ese “espejismo «moral» de los hombres que se creen amos y señores de sus actos, porque ignoran sus determinaciones reales”.⁴⁸ Si Hegel puede relacionarse con Nietzsche es porque cuando habla de libertad lo hace desde una perspectiva que está *más allá del bien y del mal*. Esta perspectiva, que se abre con el “Saber absoluto”, es la puerta que nos abre “al más terrible, al más problemático, y acaso también al más esperanzador de todos los espectáculos”.⁴⁹

Bibliografía

1. DUQUE, F. *Historia de la Filosofía Moderna*. Akal, Madrid, 1998.
2. GABILONDO, A. “Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”. En: *Revista de Filosofía*, 3a. época, vol. 3. Universidad Complutense, Madrid, 1995.
3. HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. En: *Werke*. Band 3. Ed. de E. Moldenhauer y K. M. Michel. Suhrkamp, Frankfurt, 1970.
4. HYPPOLITE, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Península, Barcelona, 1991.
5. KANT, I. *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid, 2000.
6. LABARRIÈRE, P. J. *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*. F. C. E, México, 1985.
7. MARTÍNEZ MARZOA, F. *Historia de la Filosofía. Vol. II*. Istmo, Madrid, 1975.
8. NANCY, J. L. *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Arena Libros, Madrid, 2005.
9. NIETZSCHE, F. *La genealogía de la moral*. Alianza, Madrid, 1995.
10. RIVERA DE ROSALES, J. “La moralidad. Hegel versus Kant (I)”. En: Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, Ma. del Carmen (eds.). *La controversia*

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Alianza, Madrid, 1995, p. 184.

de Hegel con Kant. Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Universidad de Salamanca, 2004.

11. VALLS PLANA, R. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. Estela, Barcelona, 1971.
12. VALLS PLANA, R. "Desde los postulados prácticos de Kant a los objetos absolutos de Hegel". En: Álvarez Gómez, Mariano y Paredes Martín, Ma. del Carmen (eds.). *La controversia de Hegel con Kant*. Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, Universidad de Salamanca, 2004.