

# ESCEPTICISMO Y ETICIDAD EN LA «FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU» DE HEGEL

Agustín DE ARANA

## *Antropología y sistema*

La *Fenomenología del espíritu* de Hegel presenta una serie de figuras que constituyen una evolución necesaria de la conciencia. El movimiento tiene además un término final, un punto de llegada, en el sentido que la conciencia desemboca finalmente en una figura en la que alcanza la adecuación a sí misma. De ella, por lo tanto, ya no tiene que desplazarse. Por esto el movimiento de la *Fenomenología* es exactamente la evolución hacia un término definitivo.

Por otra parte, este término definitivo o *saber absoluto* muestra su naturaleza en la *Ciencia de la lógica*. Así, pues, como consecuencia de la estructura misma de las obras de Hegel, su lectura obvia es lineal para la *Fenomenología*, con el posterior paso a la *Lógica* como lugar de despliegue del *saber absoluto*. De esta manera ocurre que la *Fenomenología* queda como introducción al sistema, tal como el mismo Hegel quería. Habrá servido para dejar atrás las figuras de conciencia inmaduras y situarnos en la figura verdadera. Este dejar atrás tiene un alcance muy amplio, porque el contenido mismo de las figuras lo es. En ellas Hegel incluye tesis de filósofos anteriores, fenómenos históricos y culturales y aspectos religiosos, epistemológicos y estéticos. El *saber absoluto*, por lo tanto, no sale de repente a la escena del mundo. En este caso todavía le quedaría la tarea de mostrar su superioridad en la confrontación directa con otras figuras de conciencia. En realidad, el *saber absoluto* llega al mundo con todas las legitimaciones. La conciencia, por así decirlo, lo ha probado todo antes de decidirse. Y las experiencias obtenidas ahí están para que el *saber absoluto* aparezca desde el primer momento como la cúspide esperada. No es extraño, por lo tanto, que en el auditorio de Hegel se produzca en este momento un murmullo de admiración y de reverencia. Lo que tenía que revelarse se ha revelado. Ahora falta profundizar en la revelación y esto es lo que el auditorio apetece. El camino está en la *Lógica*, es decir, en la verdad tal y como Hegel la entiende y tal como la *Fenomenología* la ha preparado.

Este dejar atrás la *Fenomenología* para ir hacia la *Lógica* tiene otra razón, que es el lugar textual que el sistema ocupa en las obras de Hegel. En la *Enciclopedia* dicho sistema se despliega en sus tres ámbitos: lógica, filosofía de la naturaleza y

filosofía del espíritu. Pero la *Enciclopedia* es solamente un manual escrito por Hegel para sus alumnos, estimulado por los usos de las universidades alemanas de la época, que consideraban poco convenientes las clases dictadas. Frente a la *Enciclopedia*, la *Lógica* es un gran despliegue de una parte del sistema, que atrae inevitablemente la atención hacia esta parte. A esto hay que añadir el poco interés despertado por la filosofía de la naturaleza de Hegel y el hecho que la filosofía del espíritu incluida en la *Enciclopedia* tiene que medirse, con desventaja, con la *Fenomenología del Espíritu*.

¿Qué hay que hacer, puestas así las cosas, para saber cuál es la antropología de Hegel? Naturalmente, un camino es dirigirse a la filosofía del espíritu de la *Enciclopedia*. Pero atendiendo al peso específico de la *Fenomenología del Espíritu*, es necesario investigar también la contribución propia de esta obra. Esto equivale a preguntarse por la relación entre la *Fenomenología* y el sistema, no en tanto que introducción a él sino en tanto que incluida en él. Las polémicas sobre este tema<sup>1</sup> ya patentizan que la cuestión no es obvia. Y el carácter ascendente del recorrido de la conciencia a través de sus experiencias presenta claramente la dificultad, tal como la he expuesto al principio: ¿no quedan atrás las contribuciones de la *Fenomenología*, como errores o puntos de vista parciales que han tenido que ser superados para llegar a la cumbre del *saber absoluto*? ¿Cómo errores o puntos de vista parciales podrían estar incluidos en el sistema, que es exposición de la verdad de lo que es?

## *Historia de la filosofía y sistema*

Despejar esta cuestión es condición necesaria para estudiar la relación entre escepticismo y eticidad en la *Fenomenología*. La eticidad suprema coincide en ella con el *saber absoluto* y el escepticismo no es, de buenas a primeras, más que una figura de conciencia de las muchas que forman la cadena evolutiva hasta aquél. De buen principio, por lo tanto, el escepticismo es uno de los muchos hijos del pensamiento que, una vez al-

<sup>1</sup> Véase P.J. LABARRIERE, *Structures et mouvement dialectique dans La phénoménologie de l'esprit de Hegel*. Paris, Aubier-Montaigne, cap. 1º sobre *L'oeuvre et son unité*.

canzado el saber absoluto, queda atrás. Desde esta óptica, por lo tanto, solamente cabría estudiar en qué medida el escepticismo, por decirlo así, ha ayudado a llegar. Este estudio, a su vez, debería desartollarse de esta manera: mostrando la experiencia por la que pasa la conciencia en la figura escéptica, a saber, de dónde proviene y a dónde se dirige y detectando, más precisamente, la necesidad que preside su movimiento. Esto sería centrar el interés sobre las estructuras de la evolución que, en el caso del escepticismo, lo convierten en una etapa de la conciencia hacia el saber absoluto.

Pero hay que ver si, una vez descubiertas las estructuras de la evolución, éstas son algo que queda simplemente atrás. Podría ser así, en principio. Aunque la evolución de la conciencia no sea arbitraria, sino presidida por una necesidad interna, su historia evolutiva bien podría tener dos etapas bien separadas o el antes y el después del saber absoluto. Es más, con toda seguridad existe este antes y después, ya que el saber absoluto tiene el valor de la verdad. Borrar la diferencia entre el antes y el después sería introducir en el pensamiento de Hegel un relativismo que le es completamente ajeno.

Pero si acudimos a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, —el escepticismo recoge un episodio de esta historia— encontraremos la indicación precisa para entender que, una vez situados en las figuras de conciencia de la *Fenomenología*, estamos situados ya en el saber absoluto. Como es sabido, las *Lecciones* se inician con una introducción dedicada a establecer el significado de la historia de la filosofía. Allí es donde Hegel afirma lo siguiente: «Ateniéndonos a esta idea, podemos afirmar que la sucesión de los sistemas de la filosofía en la historia es la misma que la sucesión de las diversas fases en la derivación lógica de las determinaciones conceptuales de la idea. Podemos afirmar que, si despojamos los conceptos fundamentales de los sistemas que desfilan por la historia de la filosofía simplemente de aquello que afecta a su forma externa, a su aplicación a lo particular y otras cosas por el estilo, obtendremos las diferentes fases de determinación de la idea misma, en su concepto lógico»<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> G.W.F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. castellana de W. Roces y E.C. Frost, México-

Esta afirmación de Hegel solamente nos autoriza a pensar, inmediatamente, que las figuras de conciencia de la *Fenomenología* que recogen episodios de la historia de la filosofía son elementos del saber absoluto mismo. Como indica en otro lugar, «la historia de la filosofía tiene por sí misma un carácter científico y se trueca, incluso, en cuanto a lo fundamental, en la ciencia filosófica misma»<sup>3</sup>. Pero la *Fenomenología* no se compone solamente de episodios filosóficos. Como decía antes, incluye otros de tipo religioso, cultural y político. Pero aun aquí es cierta la pertenencia de cada figura tanto al tránsito hacia el saber absoluto como al saber absoluto mismo. Se trata siempre de obras del pensamiento, y no puede ser de otra manera, pues «lo más esencial de todo es conocer que la verdad única no es solamente un pensamiento simple, vacuo, sino un pensamiento determinado de suyo»<sup>4</sup>. Verdad única equivale aquí a realidad única, «fuente de la que fluyen todas las demás cosas, todas las leyes de la naturaleza, todos los fenómenos de la vida y de la conciencia (...)»<sup>5</sup>.

Pero si Hegel puede contemplar la historia de la filosofía como un despliegue de la idea, es porque ya está en posesión del saber absoluto. Él mismo se expresa así: «claro está que para poder descubrir, a través de la forma y la manifestación empíricas bajo las cuales aparece históricamente la filosofía, sus avances como evolución de la idea, es necesario poseer de antemano el conocimiento de la idea misma»<sup>6</sup>. En el mismo sentido, algo después, Hegel escribe: «el observador debe, pues, estar ya pertrechado con el concepto de la cosa, para ver cómo se manifiesta y, así, poder interpretar verdaderamente el objeto; por esto no debe extrañarnos que hayan tantas vacuas historias de la filosofía en las que la serie de los sistemas filosóficos aparece expuesta como una serie de simples opiniones, errores y juegos del pensamiento (...)»<sup>7</sup>. Si cabe duda sobre que el saber absoluto es la óptica desde la cual Hegel se dispone a entender la historia de la filosofía, bastará citar todavía unas breves líneas ligeramente

Buenos Aires, F.C.E., 1955, vol. I, p. 34. En lo sucesivo citaré esta obra con las siglas LHF.

<sup>3</sup> LHF, vol. I, p. 24.

<sup>4</sup> LHF, vol. I, p. 25.

<sup>5</sup> *Id.*

<sup>6</sup> LHF, vol. I, p. 35.

<sup>7</sup> *Id.*

posteriores a las anteriores: «de lo que queda dicho acerca de la naturaleza formal de la idea se desprende que sólo merece el nombre de ciencia una historia de la filosofía concebida como un sistema de evolución de la idea; una colección de conocimientos no es una ciencia»<sup>8</sup>.

No cabe duda, por lo tanto, de la referencia de Hegel a la cosa como idea y saber absoluto. Y no cabe duda que en la introducción a las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* está haciendo una exposición «de la naturaleza formal de la idea», a saber, una exposición abstracta o que no pretende colocarse en el interior mismo del desenvolvimiento de la cosa y mostrar la necesidad de este desenvolvimiento, sino que se coloca en el exterior y muestra los rasgos generales de la cosa, mostración cuya posibilidad se basa en haber seguido, en otra parte, el desenvolvimiento. Es, dicho más brevemente, el carácter que Hegel atribuye sistemáticamente, como es sabido, a sus introducciones<sup>9</sup>. A efectos de clarificar las pautas generales para contemplar un fenómeno histórico desde el saber absoluto, el texto de la introducción es, por lo tanto, apto. Y desde aquí podremos acercarnos a las pautas para contemplar la realidad en general desde el saber absoluto y subsumirla en él, lo que será lo mismo que entender el significado de la afirmación de Hegel sobre la racionalidad de todo lo real.

### Razón y objetivación

Nada obtendremos si entendemos la afirmación de Hegel sobre la racionalidad de todo lo real a partir de la concepción de la razón como facultad y de la verdad como adecuación del pensamiento a la cosa pensada. Bajo esta luz, razón y realidad son cosas distintas y puestas una ante otra. La realidad afirma su independencia y la razón como facultad acierta más o menos en su tarea de interpretarla —razón teórica— y ordenarla —razón práctica. La no conformidad inicial entre razón y realidad estaría entonces en la base de su relación y a partir de ella se desplegaría el trabajo de la razón hacia la conformidad deseada.

La filosofía trascendental de Kant rompe en

<sup>8</sup> LHF, vol. I p. 35.

<sup>9</sup> En este aspecto es clásica la introducción a la *Ciencia de la lógica*.

parte la distinción y el estar puestas una ante otra la realidad y la razón. Solamente en parte, porque la distinción debe seguir manteniéndose en último término. En este sentido, la realidad permanece siempre como *cosa en sí*, que solamente nos es dada como *fenómeno* o apariencia que es pensada como objeto según la unidad de las categorías. Por esto el entendimiento tiene ante sí la tarea de explorar el campo empírico. Pero en este dárse nos la realidad como fenómeno está también la aproximación establecida por Kant entre realidad y entendimiento. El objeto es hijo de un dato externo, pero este dato bruto es propiamente algo perfectamente incognoscible para nosotros pues no nos alcanza en tal estado bruto, sino ya estructurado por las formas puras de la intuición y por las categorías del entendimiento. Así, puesto que lo real es para nosotros objeto, y puesto que el objeto es fruto de formas y categorías *a priori*, lo real es siempre algo primordial pero no totalmente racional.

Después de Kant, el idealismo alemán se caracterizará por dotar al trascendental de la virtud de producir o desplegarse, como es el caso en el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling<sup>10</sup>. Aquí Schelling pone todo el énfasis en la *deducción* de las categorías. El término *deducción* debe entenderse, si queremos captar el interés de Schelling, como autodesenvolvimiento del mundo categorial a partir de su necesidad interna. Es el mismo interés de Hegel en la *Lógica*. La capacidad productiva del trascendental nos situará, con Hegel, en el campo del idealismo absoluto. En Kant el mundo de los objetos resulta de la actividad sintetizante del sujeto a partir de los datos de la sensibilidad. En Hegel el mundo de los objetos es al mismo tiempo el despliegue del sujeto —productividad del trascendental— y su retorno a sí o actividad sintetizante.

En uno u otro caso —Kant y Hegel— la objetividad ocupa un lugar privilegiado. En Kant el destino del sujeto cognoscente es la exploración del campo empírico y la producción de objetividad. En Hegel la idea o sujeto absoluto se despliega y se hace presente a sí misma objetivándose. Este despliegue es la *evolución* a la que Hegel

<sup>10</sup> Sobre la capacidad productiva del trascendental que califica al idealismo alemán, véase J. MARISTANY, *Rito, imaginario teatral, trascendental (aumento focal de una categoría)*, Barcelona, 1981, inédito.

se refiere en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: «Por consiguiente, la idea es lo verdadero y solamente lo verdadero; la naturaleza de la idea consiste, esencialmente, en desenvolverse y en llegar a comprenderse solamente por obra de la evolución, en llegar a ser lo que es»<sup>11</sup>. Entendido este desenvolvimiento como productividad del trascendental, hay que entender lo real mismo solamente como este desenvolvimiento: «todo lo que acaece en el cielo y en la tierra —lo que acaece eternamente— la vida de Dios y todo lo que sucede en el tiempo, tiende solamente hacia un fin: que el espíritu se conozca a sí mismo, que se haga objeto para sí mismo (...)»<sup>12</sup>. Si en Kant el conocimiento requería la exploración del campo empírico y la actividad objetivante del pensamiento, en Hegel lo real mismo vive como objetivación y conocimiento de sí a través de ella. La realidad es espíritu y aquí ya es cierto que todo lo real es racional.

### *Infinito, finito y saber*

¿Puede ser pensada la idea con independencia de sus objetivaciones? El parentesco con Kant se mantiene también aquí. La *cosa en sí* solamente la podemos pensar en tanto que impensable. No hay acceso directo a ella, pues cualquier objeto está vertebrado por lo que la actividad del sujeto ha puesto en él. Pensar es, propiamente, moverse en el campo de los fenómenos o llevar a cabo el proceso de objetivación. Correlativamente, la idea de Hegel no es pensable con independencia de sus objetivaciones. Pero de la misma forma que la noción de *cosa en sí* de Kant invoca, en tanto que noción que indica inaccesibilidad, el reverso de ella misma o las nociones que vertebran un tipo de accesibilidad (fenómeno, formas y categorías, proceso de objetivación), lo mismo ocurre con la noción de *idea*. En efecto, la idea como tal es lo infinito que solamente existe en lo finito. Acceder a la idea, pensarla, es pensar lo finito como necesidad de la vida infinita, o la realidad como proceso de objetivación y despliegue de la idea infinita. Pero la idea, en tanto que infinita, está más allá de lo finito. Hay un salto entre la idea infinita y los trazos de su vida. Por

esto la presencia del infinito sólo se atisba por la inquietud de lo finito, incapaz siempre de contenerlo aquí y ahora. Por esto el saber será, en último término, la ciencia del no estar contenido lo infinito en lo finito, o el movimiento de lo finito. Y con este saber, para Hegel, el infinito se recupera a sí mismo. Puesto que lo propio del infinito es vivir en lo finito, su inaccesibilidad más allá de la inquietud de lo finito forma parte de su finitización. La *idea*, por lo tanto, es lo supremamente real que demuestra su potencia absoluta y su estar en sí con un modo de presencia que es realidad relativa y ausencia de sí.

Si la idea no puede pensarse directamente como lo infinito, sino indirectamente a través de lo finito, es, por otra parte, un acto de la idea misma. La idea, que es pensamiento, se piensa a sí misma en el pensar. Todo lo que acaece en el cielo y en la tierra no tiene más fin que el conocimiento de sí mismo del espíritu. Y este conocimiento se alcanza en el pensamiento: «Sólo así surge la verdadera propiedad, la convicción verdaderamente propia; en todo lo que no sea el pensamiento no conquista el espíritu esta libertad (...). Sólo en el plano del pensamiento desaparece, se evapora todo lo extraño, el espíritu, aquí, es absolutamente libre. Con lo cual queda proclamado, al mismo tiempo, el interés de la idea, de la filosofía»<sup>13</sup>.

Solamente en el pensamiento surge la convicción verdaderamente propia, ha dicho Hegel. La idea infinita, que se despliega en sus objetivaciones finitas, ha de retornar a sí misma sabiendo su pérdida en la finitud como exigencia de la infinitud misma. Ahora la idea puede estar simultáneamente en la pérdida de su infinitud y en su infinitud.

### *Conciencia e idea*

La *Fenomenología del espíritu* solamente podía tener una finalidad: mostrar la conciencia en tanto que una de las objetivaciones de la idea y una objetivación privilegiada, porque en ella la idea alcanza conciencia de sí. La conciencia, como parte que al mismo tiempo es todo, ha de desenvolverse para hacer exterior y objetivo lo que lleva dentro de sí como potencia. Como la

<sup>11</sup> LHF, vol. I, p. 25.

<sup>12</sup> LHF, vol. I, p. 28.

<sup>13</sup> *Íd.*

idea, la conciencia está sujeta a una evolución cuyo destino es su autodespliegue.

Pero la idea de evolución lleva consigo, implícitamente, la idea de un inicio y un término. La idea de objetivación, en cambio, comporta la exteriorización o realización de lo que es y más bien anula los implícitos de la idea de evolución. Si ambos conceptos, el de evolución y el de objetivación, se aplican a un saber que se sabe o a un *a priori* que se desenvuelve de acuerdo con su necesidad interna, entonces el concepto de evolución se concreta todavía más como concepto de despliegue por un camino previamente trazado: «este movimiento encierra, por ser concreto, una serie de evoluciones que debemos representarnos, no como una línea recta que se remonta hacia el infinito abstracto, sino como una circunferencia que tiende, como tal, a volver sobre sí misma y que tiene como periferia una multitud de circunferencias que forman, en conjunto, una gran sucesión de evoluciones que vuelven hacia sí mismas»<sup>14</sup>.

Este despliegue esférico del saber, ¿cómo puede comportar el ascenso hacia un saber más alto que corrija y refute los saberes anteriores? Desde la óptica de la *Fenomenología*, que muestra el ascenso de la conciencia hasta el saber absoluto, es difícil no concebir éste como una corrección o refutación de los saberes anteriores. La *Fenomenología* hace prevalecer más bien, al menos aparentemente, el concepto de evolución lineal. Desde la óptica del desenvolvimiento de la idea, en cambio, parece quedar enteramente anulado el concepto de evolución. El movimiento quedaría mejor representado como una esfera, o el reposo total del movimiento mismo. En tal movimiento se expresaría y agotaría la capacidad productiva del trascendental, pero entonces ya no tendría sentido hablar de un término superior porque no existiría ningún saber superior, capaz de corregir o refutar a los otros saberes. Todos ellos estarían en posesión de la dignidad de ser objetivaciones de la idea.

La cuestión a resolver ahora es, pues, cómo concebir desde la óptica de la idea el concepto de evolución, ya no entendida como despliegue, sino como ascenso a un término superior. La res-

puesta ha de pasar por una aproximación de la conciencia a la idea, a saber, por un retener el parentesco de aquélla con ésta. La idea, en su potencia infinita, no es contenida en ninguna de sus objetivaciones, sino solamente en el movimiento de la totalidad de ellas. Igualmente, la conciencia encierra en sí una potencia infinita que no queda contenida en ninguna de sus objetivaciones. Y de aquí viene el acicate de su movimiento. Solamente recorriendo el ámbito total de sus objetivaciones estará la conciencia en su elemento, aunque en ninguna de ellas tomada separadamente pueda satisfacerse. ¿Qué relación puede tener el concepto de evolución con la vida de la conciencia así concebida? Aquí no habrá nunca una cima que consista en el hallazgo por la conciencia de una objetivación que recoja su potencia infinita. La cima estará más bien en aceptar y saber la inadecuación como su elemento propio. El destino de la conciencia es el destino de la idea o ser infinitud finitizada. Y en la conciencia la idea se hará consciente, sabrá explícitamente su destino y con este saber podrá lograr estar en la pérdida de su infinitud en cada una de sus objetivaciones y en la infinitud misma como presencia ante sí de esta pérdida como condición de su propia vida y como alma del todo.

Esta cima del saber, la finitud como condición de vida de la infinitud propiamente no es, sin embargo, una cima. Es más bien otra esfera que coexiste con el movimiento de la objetivación. Es un saber que constituye la condición de posibilidad de cualquier otro saber. Es, propiamente, la condición de posibilidad trascendental de la esfera desplegada por la productividad del trascendental. Por esto el saber absoluto es equiparable al *yo trascendental* de Kant. Éste acompañaba a todas las representaciones como última condición de la síntesis cognoscitiva. El saber absoluto acompaña cualquier objetivación del trascendental productivo como su condición de posibilidad; el infinito debe aceptar y saber la finitud en todas y cada una de sus finitizaciones.

Pero todavía hay que restarle más al saber absoluto toda connotación de cima, antes de volvérsela a dar. No es, primordialmente, el resultado y el hallazgo de la historia de la conciencia, tal como la muestra la *Fenomenología*. El saber

<sup>14</sup> LHF, vol. I, p. 32.

absoluto forma parte de la verdad y la verdad es eterna: «La historia expone lo mudable, lo que se ha hundido en la noche del pasado, lo que ya no existe; y el pensamiento, cuando es verdadero y necesario —el que no lo sea no nos interesa aquí—, no es susceptible de cambio»<sup>15</sup>. El saber absoluto existe, por lo tanto, desde siempre. No es primeramente un fenómeno de conciencia sino una estructura del ser, de un ser entendido como productividad del trascendental.

¿Qué puede significar todavía, por lo tanto, el saber absoluto como cima del proceso expuesto en la *Fenomenología*? Significa el empalme de antropología y sistema en el pensamiento de Hegel. El destino de la conciencia es la obediencia al ser. Y el ser encuentra en esta obediencia, por así decirlo, su glorificación o su libertad al hacerse consciente lo que hasta ahora era inconsciente. De aquí la importancia de la filosofía. Su misión es este paso de lo inconsciente a lo consciente. O mejor, toda obra de la conciencia teórica o práctica tiene este único destino, pero solamente la filosofía podrá poner la clave de bóveda como saber absoluto. Schelling ya expone la temática de consciente e inconsciente en su *Sistema del idealismo trascendental*<sup>16</sup>. En los *Principios de la filosofía del derecho* también Hegel se refiere explícitamente a ella, en un contexto histórico: «En este trabajo del espíritu del mundo, los Estados, los pueblos y los individuos aparecen cada uno con su principio particular determinado, que se explicita y se hace real en su constitución y en toda la extensión de sus situaciones. Aunque tienen conciencia de esta realidad particular y están absorbidos por sus intereses, son sin embargo los instrumentos y los órganos inconscientes de esta actividad interna del espíritu»<sup>17</sup>. La conciencia también está al servicio de la idea, también es un órgano inconsciente suyo, sometido a un proceso inconsciente hacia la consciencia. Pero en las eta-

pas sucesivas que recorre en la *Fenomenología*, el servicio que presta es ser el lugar de la autoconciencia de la idea. En esta autoconciencia no hay propiamente un nuevo saber, sino el saber eterno hecho consciente. Este es el que gobierna el proceso, por lo que hay que hablar de un completo primado del sistema sobre la antropología en el pensamiento de Hegel. La conciencia no es punto de referencia último. Solamente es punto de referencia en tanto que reproduce las estructuras del ser mismo o de la idea. Y en este sentido la antropología tiene un lugar verdaderamente central. En la conciencia y a través de un proceso histórico de la conciencia, la idea se revela a sí misma. La tendencia contemporánea a leer la *Fenomenología* independientemente del sistema, comporta ya, de entrada, un amputar esencialmente el pensamiento de Hegel, donde se juegan los problemas filosóficos últimos.

#### *Tránsito y pertenencia*

Una vez alcanzado el saber absoluto, término de la *Fenomenología*, ¿quedan atrás las diversas figuras de conciencia, como errores o puntos de vista parciales? En algún sentido sí, pues en el saber absoluto se alcanza algo que solamente en él está y hacia lo cual apuntaba todo el movimiento anterior. El problema es, por lo tanto, determinar qué relación tiene esta cosa nueva alcanzada en el saber absoluto, con las figuras de conciencia anteriores o, más exactamente, qué modificación les aporta. En ningún caso podrá ser una refutación entendida como refutación del error por la verdad, porque cualquiera de los movimientos de la conciencia significa un proceso en el que se objetiva y despliega, por lo que en ningún caso puede quedar como algo nulo.

La cosa nueva aportada por el saber absoluto queda adecuadamente calificada desde el nexo establecido por Hegel entre el pensamiento y la libertad. En las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* se expresa al respecto en estos términos: «La única diferencia que se aprecia entre los pueblos de África y el Asia, de una parte, y de otra los griegos, los romanos y el mundo moderno, consiste en que estos saben por qué son libres, mientras que aquellos lo *son* sin *saber* que lo son y, por tanto, sin existir como pueblos libres»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> LHF, vol. I, p. 11.

<sup>16</sup> F. W. J. SCHELLING, *Le système de l'idéalisme transcendantal*, Louvain-La-Neuve, Editions Peeters, 1978, p. 89. Ver también p. 108: «Pero el yo, en tanto que es intuyente, está igualmente completamente encadenado y ligado en la producción, y no puede ser el mismo tiempo intuyente e intuido. Solamente por esta razón, la producción es completamente ciega e inconsciente».

<sup>17</sup> G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit ou droit naturel et science de l'Etat den abrégé*. Trad. francesa de R. Derathé, Paris, Vrin, 1975, p. 335. En lo sucesivo citaré esta obra con las siglas FD.

<sup>18</sup> LHF, vol. I, p. 27.

Correlativamente, podríamos decir que la única diferencia entre las figuras de conciencia antes y después del saber absoluto es la adquisición de libertad. Otro texto, más próximo a los fenómenos de conciencia, nos indica el mismo camino: «Así, por ejemplo, cuando intuimos, cuando sentimos, estamos determinados, no somos libres; sólo los *somos* cuando adquirimos la conciencia de estas sensaciones. Incluso la voluntad persigue determinados fines, se mueve por un determinado interés; somos libres, evidentemente cuando este interés es el nuestro; pero estos fines entrañan siempre, además, algo distinto, algo que es para nosotros otra cosa que lo nuestro, instintos, inclinaciones, etc. Sólo en el plano del pensamiento desaparece, se evapora todo lo extraño, el espíritu, aquí, es absolutamente libre»<sup>19</sup>.

En el saber absoluto la conciencia alcanza su plena libertad, porque en él se sabe igual a la idea. Alcanza la deliberada obediencia al ser, porque reconoce y acepta su ser como infinitud finitizada. Lo que antes se le aparecía como algo ajeno que se le imponía, ahora lo entiende como una parte y una exigencia de su propia naturaleza. La absoluta libertad se ha alcanzado en la necesidad absoluta: «Por donde la idea es el centro, un centro que es, a la vez, periferia, un foco luminoso que, en todas sus expansiones, no sale fuera de sí; es, en suma, el sistema de la necesidad y de su propia necesidad, que es, al mismo tiempo, por ello mismo, su libertad»<sup>20</sup>. Una vez alcanzado el saber absoluto, la conciencia está deliberadamente en sí misma, espejeando, como parte, la idea o el todo. Está plena y deliberadamente en su propia naturaleza, que es la naturaleza del todo.

Y de aquí se obtiene la frontera que el saber absoluto abre. Antes de él la conciencia estaba en la idea, realidad única que no admite alternativas, pero no deliberadamente. Se resistía a la naturaleza de la idea y a su propia naturaleza. La abolición de este resistirse es la cosa nueva que el saber absoluto aporta y, con ella, la libertad plena, idéntica a la necesidad. De aquí la importancia de la *confesión*, por ser el momento en que la conciencia cesa en su pretensión de adecuar sus

objetivaciones a su potencia infinita y acepta, en cambio, que su elemento son las objetivaciones finitas. Es el primer paso para adecuarse deliberadamente a su propia naturaleza. Pero la conciencia no puede detenerse en el acto y en el saber que ninguna objetivación se adecua a su potencia infinita. Debe seguir su camino, debe continuar viviendo su destino, que es moverse en la inquietud de la diferencia entre su potencia infinita y la finitud de sus objetivaciones. Debe, por lo tanto, hundirse en la finitud y vivirla plenamente rebelándose contra ella. A otro nivel, debe mantenerse en el saber y en la aceptación de la necesidad de la finitud y de su propia rebeldía. Ahora estará en la pérdida de la infinitud en cada una de sus objetivaciones, pero en la infinitud misma en tanto que tal pérdida es condición de su propia vida y alma del todo.

El retorno, ahora deliberado, de la conciencia a la tensión finitud-infinitud, es el retorno desde el saber absoluto a las figuras de conciencia que han constituido el recorrido de la *Fenomenología*. Al final de la sección *Conciencia* queda establecida la noción de infinitud: «Esta infinitud simple o el concepto absoluto debe llamarse la esencia simple de la vida, el alma del mundo, la sangre universal, omnipresente, que no se ve acompañada ni interrumpida por ninguna diferencia, sino que más bien es ella misma todas las diferencias así como su ser superado y que, por tanto, palpita en sí sin moverse, tiembla en sí sin ser inquieta»<sup>21</sup>. Pero al final de la sección *Conciencia*, la infinitud está ante la conciencia. Es la infinitud como la verdad de aquello que la conciencia piensa, pero que no es ella misma. Por esto, el resto de la *Fenomenología* ha de ocuparse de la infinitud de la conciencia misma. Al final, en el saber absoluto, la conciencia encontrará su propia infinitud como infinitud sacrificada, que es la vida y la verdad del todo. Aquella situación contra la que se rebelaba a lo largo de la *Fenomenología*, se le aparece ahora tan necesaria como la rebelión misma. Por esto en las últimas líneas de la *Fenomenología*, Hegel puede expresarse así: «La *meta*, el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu tiene como su camino el recuerdo de los espíritus como son

<sup>19</sup> LHF, vol. I, p. 28.

<sup>20</sup> LHF, vol. I, p. 33.

<sup>21</sup> G.W.F. HEGEL, *Fenomenología del espíritu*. Trad. castellana de W. Roces, Mexico-Buenos Aires, F.C.E., 1966, p. 101. En lo sucesivo citaré esta obra con las siglas FeE.

en ellos mismos y como llevan a cabo la organización de su reino. Su conservación vista por el lado de su ser allí libre, que se manifiesta en la forma de lo contingente, es la historia, pero vista por el lado de su organización conceptual es la ciencia del saber que se manifiesta, uno y otro juntos, la historia concebida, forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono, sin el cual el espíritu absoluto sería la soledad sin vida»<sup>22</sup>. El espíritu absoluto no prescinde de los espíritus que le han precedido. Los lleva constantemente consigo, como «la realidad, la verdad y la certeza de su trono». Por esto, una vez alcanzado el espíritu absoluto hay que empezar de nuevo, pues el espíritu no es sino el saber que se manifiesta y el saber que se manifiesta pasa por el movimiento del espíritu o por diversas figuras de conciencia que en su necesidad expresan la ciencia del saber que se manifiesta. Por esto «el espíritu tiene que comenzar de nuevo desde el principio, despreocupadamente y en su inmediatez y crecer nuevamente desde ella, como si todo lo anterior se hubiese perdido para él y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que le han precedido»<sup>23</sup>.

Después del saber absoluto, por lo tanto, ¿no queda más que repetir indefinidamente el periplo de la conciencia expuesto en la *Fenomenología*? Nada más queda, pero aunque ahora el recorrido será idéntico, será el mismo tiempo diferente. Lo que la conciencia tenía antes por encierro y destierro, lo sabrá y vivirá ahora como algo propio y será, por lo tanto, libre: «Pero sí ha conservado el recuerdo, que es lo interior y de hecho la forma superior de la substancia. Por tanto, si este espíritu reinicia desde el comienzo su formación, pareciendo solamente partir de sí mismo, comienza al mismo tiempo por una etapa más alta»<sup>24</sup>. Es el saber absoluto hecho consciente el que define la altura de la nueva etapa. Ella es la que dota de una nueva libertad al nuevo periplo de la conciencia. ¿Dónde se advertirá, en el recorrido mismo, esta nueva altura, esta nueva libertad?

Con las figuras de conciencia recorridas en la *Fenomenología* ha de ocurrir lo mismo que con

las diversas filosofías aparecidas a lo largo de la historia: «Toda filosofía ha sido necesaria y lo sigue siendo, por tanto; ninguna desaparece por completo, sino que todas se conservan afirmativamente en la filosofía como momentos de un gran todo. Pero es necesario que sepamos distinguir entre el principio especial de esta filosofía, como tal principio especial, y la aplicación de este principio a través de toda la concepción del mundo. Los principios se mantienen; la novísima filosofía no es sino el resultado de todos los principios precedentes; en este sentido, puede decirse que ninguna filosofía ha sido refutada. Lo refutado no es el principio de esta filosofía, sino solamente la pretensión de que este principio sea la determinación última y absoluta»<sup>25</sup>. Después del saber absoluto ha de ocurrir que todas las figuras de conciencia anteriores se conserven, sólo que sin convertir su propio principio en la determinación última y absoluta. En esto consiste la presencia del saber absoluto: en que cada figura se sepa a sí misma como un momento del todo, como una fase del despliegue de las objetivaciones de la conciencia que solamente alcanza su significación en su engarce con el conjunto.

El saber absoluto no viene, pues, a refutar, sino a justificar. Lo único que pide es que cada momento no se absolutice. Y lo puede pedir, pues en él alcanza la conciencia su satisfacción y por esto queda abolida la sobredeterminación de sus actos. Antes de él, antes de saberse infinitud finitizada, la conciencia pretendía la infinitud inmediata. Después de él, sigue pretendiéndola, pero sabiéndola como la cualidad del todo que no queda absorbida en ninguna de las partes. La conciencia se sabe ahora infinita en el sacrificio de su propia infinitud. Aquí, en este saber, halla su satisfacción y en el fracaso de absorber la infinitud en sus objetivaciones, su propio destino. Por esto, su fracaso ya no es tal, sino que es sacrificio e infinitud. Como fracaso, era sacrificio sobredeterminado por la no aceptación de la finitización. Como puro sacrificio, es la libertad o conformidad con la necesidad, u obediencia al ser o igualdad con la idea.

<sup>22</sup> FeE, p. 473.

<sup>23</sup> *Íd.*

<sup>24</sup> *Íd.*

<sup>25</sup> LHF, vol. I, p. 40.

### *La necesidad del escepticismo*

Hegel trata el problema del escepticismo en varias de sus obras, muy separadas entre sí a lo largo del tiempo; en el artículo de 1802, sobre la *Relación del escepticismo con la filosofía*, en la *Fenomenología del espíritu*, en la *Ciencia de la lógica*, en la *Enciclopedia* y en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*.

Una primera aproximación al tratamiento dado por Hegel al escepticismo pone de relieve inmediatamente dos cosas: en primer lugar que lo valora muy alto desde el principio y sin variaciones en las obras posteriores; en segundo lugar, que esta valoración está conectada al núcleo mismo de su filosofía, a su concepción de la idea y de la especulación.

Es esta proximidad la que hace que el escepticismo, como figura por la que la conciencia pasa, sea especialmente apto para ser mostrado como incluido en el saber absoluto, además de ser una fase por la que la conciencia pasa en su recorrido hacia él. Por lo tanto, la inclusión de las figuras de conciencia en general en el saber absoluto, no quedará suficientemente probada una vez tratado el escepticismo desde este ángulo. Este trabajo, sin embargo, tiene como objeto el escepticismo y es necesario que quede para otro lugar el llevar otras figuras de conciencia al saber absoluto, como pertenecientes a él.

En la *Fenomenología*, Hegel afirma del escepticismo lo siguiente: «Pero, mientras que la apatencia y el trabajo no podían llevar a término la negación para la autoconciencia, esta tendencia polémica contra la múltiple independencia de las cosas alcanzará, en cambio, su resultado, porque se vuelve en contra de ellas como autoconciencia libre ya previamente lograda; de un modo más preciso, porque esta tendencia lleva en sí misma *el pensamiento* o la infinitud, por lo cual las independencias, en cuanto a sus diferencias, no son para ella sino magnitudes que tienden a desaparecer»<sup>26</sup>. El escéptico destruye la certidumbre de lo dado en la certeza sensible y en las afirmaciones de la conciencia común. A la afirmación de cualquier determinación como real, el escéptico arguye la validez de la determinación contraria. Nada, entonces, puede ser afirmado con certidumbre. Todo lo real pierde su carácter

substancial e independiente. Lo único que queda después de los argumentos escépticos es la apariencia, o el sujeto completamente desvinculado del objeto. Se desentiende de él y debe desentenderse, porque ha mostrado su vacuidad, su mezcla de ser y no ser, su falta de solidez o substancialidad.

Simultáneamente, en el ejercicio escéptico emerge la infinitud del pensamiento. En él se realiza el no quedar absorbida la idea en ninguna de sus objetivaciones. Correlativamente, el pensamiento escéptico no puede vincularse a ningún contenido de conciencia. En ninguno de ellos reconoce un contenido que le sea adecuado, con lo que simultáneamente afirma la finitud de lo real y su propia infinitud. Por esto, Hegel señala que el escepticismo ni es el ejercicio de la duda<sup>27</sup>, ni nada tiene que ver con el escepticismo moderno<sup>28</sup>, que pretende encontrar suelo firme en los hechos de conciencia. Justamente contra esta pretensión, encarnada en Schulze, escribe Hegel su artículo. A su entender, el escepticismo de Schulze, que ahora llamaríamos positivismo, viene a destruir, justamente, la obra del escepticismo antiguo. Este, que activamente negaba la posibilidad de cualquier verdad, era la afirmación del derecho absoluto del pensamiento, en tanto que infinito, y la disolución de todo lo substancial para la conciencia común, o la disolución del ser como cosa o como diferencia determinada. El escepticismo moderno, en cambio, restablece el ser como cosa de la forma más burda, tomando los hechos de conciencia como la verdad. Por esto Hegel dice del escepticismo moderno que «no es ni siquiera una filosofía de campesinos, ya que estos saben que todas las cosas terrenales son precedoras y que su ser, por tanto, vale tanto como su no ser»<sup>29</sup>.

La necesidad del escepticismo radica, en primer lugar, en que se corresponde con la naturaleza de la idea o del absoluto. La idea es potencia infinita, trascendental productivo que despliega diferencias por desarrollo necesario de su vida in-

<sup>27</sup> LHF, vol. II, p. 424.

<sup>28</sup> G. W. F. HEGEL, *Rapporto dello scetticismo con la filosofia*. Trad. italiana de N. Merker, Roma-Bari, Laterza, 1977, p. 70. En lo sucesivo citaré esta obra con las siglas REF. Ver también la carta de Hegel a Mehmel de 26.8.1801, en: G. W. F. HEGEL, *Lettere*. Trad. italiana de E. Garin, Bari, Laterza, 1972, p. 47.

<sup>29</sup> LHF, vol. II, p. 423.

terna. Pero en ninguna de las diferencias como tales queda absorbida la potencia infinita de la idea. Cada una de ellas considerada aisladamente es enteramente nula ante ella. Es esta nulidad, que pertenece a la naturaleza misma de la idea, la que el escepticismo recoge, expresa y ejercita. Si el escepticismo es una filosofía, es justamente porque empalma con esta verdad eterna, con esta estructura de la idea o del ser. Por ello merece que Hegel diga de él que «constituye un momento de la filosofía misma»<sup>30</sup> o «el lado libre de cualquier filosofía, en todo genuino sistema filosófico»<sup>31</sup>.

La necesidad del escepticismo radica, en segundo lugar, en que es imprescindible para llevar lo inconsciente o estructura de la idea, a nivel consciente. En tanto que filosofía escéptica, es formadora de la conciencia y le aporta un fragmento ya insuperable de la verdad, o la nulidad de las diferencias determinadas, aisladamente consideradas. Es más, la esencia de la verdad escéptica está en todo el progreso de la conciencia hacia el saber absoluto, en tanto que tal verdad es la disconformidad con la finitud y en tanto que tal disconformidad se expresa cada vez, en el progreso fenomenológico, por el derrumbamiento de lo anteriormente tenido por auténticamente universal y absoluto. En este sentido la presencia del escepticismo en toda la *Fenomenología* es un hecho: «El concepto lógico es de suyo esta dialéctica del escepticismo, pues esta negatividad inherente al escepticismo forma parte también del verdadero conocimiento de la idea»<sup>32</sup>.

¿Cómo lleva a cabo el escepticismo la formación de la conciencia? En términos del mismo Hegel, invalidando las distinciones del intelecto y haciendo pasar al pensamiento a la razón. Aquel es para Hegel como una fotografía que fija y absolutiza un momento del movimiento de la idea, convirtiéndolo en cosa o asignándole falsamente una substancia: «El pensar, a título de *entendimiento*, se mantiene en la firma determinabilidad y considera una tal abstracción limitada como subsistente y como existiendo por sí misma»<sup>33-34</sup>. Pero lo absoluto está sólo en la

idea misma, no en ninguna de las determinaciones finitas. La conciencia, para ser consciente de la verdad, ha de llegar a saber que «el carácter de todo lo finito es suprimirse», de forma que «las determinaciones finitas se suprimen a sí mismas y pasan a sus contrarios»<sup>35</sup>.

Pero el escepticismo no proporciona enteramente este saber, que ya sería el momento dialéctico. Se mantiene, en realidad, en un momento dialéctico separado: «Lo dialéctico, si el entendimiento lo toma separado por sí mismo, constituye, sobre todo cuando es sacado a la luz en conceptos científicos, el *escepticismo*; este contiene la pura negación como resultado de lo dialéctico»<sup>36</sup>.

#### *La ética de la separación*

El escepticismo, como escuela filosófica o escepticismo antiguo, se mantiene en la demostración de la nulidad de las diferencias o de lo finito. A este fin sirven los llamados *tropos*, o argumentos destinados a demostrar la nulidad de toda afirmación. Hegel los expone detalladamente en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* y también en el artículo sobre la *Relación entre el escepticismo y la filosofía*. Todos los argumentos escépticos los resume finalmente en torno al más general de la relación: «Esta relatividad de todo lo que es y de todo lo pensado representa una determinabilidad más bien interior y esencial, hacia la que tienden ya, en rigor, todos los tropos anteriores»<sup>37</sup>. En efecto, a través de la relación, el ser queda erosionado porque se hace en la misma medida no ser: «La relación entrafía la contraposición: lo que guarda relación con otra cosa es, de una parte, algo independiente para sí; de otra parte, al hallarse en relación con otra cosa, carece de independencia. Si algo existe solamente en relación con otra cosa, esta otra cosa forma parte de ello; por tanto, no tiene existencia propia, para sí. Pero el hecho de que la otra cosa forme parte de ello quiere decir que también forma parte de ello su no ser y que se

<sup>30</sup> LHF, vol. II, p. 434.

<sup>31</sup> REF, p. 79.

<sup>32</sup> LHF, vol. II, p. 422.

<sup>33</sup> Ver la introducción N. Merker a REF, p. 27.

<sup>34</sup> G.W.F. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophi-*

*ques en abrégé*. Trad. francesa de M. de Gandillac, Paris, Gallimard, 1970, p. 140.

<sup>35</sup> *Íd.*

<sup>36</sup> *Íd.*

<sup>37</sup> LHF, vol. II, p. 442.

torna en algo contradictorio tan pronto como no sea sin lo otro»<sup>38</sup>.

Pero el único resultado de la argumentación escéptica es puramente negativo en cuanto a la cosa y la suspensión del juicio por lo que hace a la conciencia. En ella se preserva de lo relativo y quiere permanecer en su propia infinitud. Aquí está el límite de la conciencia escéptica. Si bien ha llevado hasta el extremo su independencia, disolviendo todas las diferencias finitas, está encadenada a esta misma independencia e infinitud que no quiere abandonar. Su naturaleza exigiría el sacrificio de su infinitud y el paso a lo finito. Así sería plenamente idéntica a la idea y acorde con su propia naturaleza. En la figura escéptica, es la infinitud misma la que está sobre-determinada, porque la conciencia no ha aprendido todavía que la infinitud pasa por la finitud. La consecuencia es una doble limitación, práctica y teórica.

En lo práctico, la conciencia escéptica tiene que fiar su vida a lo que previamente ha considerado y sigue considerando como privado de esencialidad. El mundo empírico, los usos y costumbres de la sociedad, todo esto que ha quedado como evanescente en lo especulativo, ahora debe ser guía práctica. Así, la absoluta independencia de la conciencia teórica se trueca en la sumisión de la conciencia práctica: «Por eso confiesa que es esto, que es una conciencia totalmente *contingente y singular*, una conciencia que es *empírica*, que se orienta hacia lo que no tiene para ella ninguna realidad, que obedece a lo que no es para ella esencia alguna, que hace y convierte en realidad lo que no tiene para ella ninguna verdad»<sup>39</sup>. El escéptico mantiene y proclama la independencia de la conciencia, como ejercicio negativo y teórico, donde sólo ella es substancial y lo otro evanescente. Pero al pasar a la práctica, la necesidad de actuar le lleva a someterse a lo empírico. Los contemporáneos de Pirrón contaban, para hacerle burla, que en la calle no se retiraba para dejar pasar a los carruajes y que «marchaba directamente contra las paredes, perfectamente convencido de la falta de realidad de las percepciones sensibles»<sup>40</sup>. En realidad los escépticos se atenían a la realidad sensible, con lo que la burla de que era objeto Pirrón no es sino una forma de

decir el desnivel entre la disolución pensada del ser determinado y su aceptación práctica. Así, Sexto Empírico aconsejaba atenerse a los fenómenos sensibles y organizar la vida conforme a las costumbres y leyes de la patria, las instituciones y las afecciones particulares.

La conciencia escéptica, en tanto que conciencia teórica, también sufre el límite que le impone el querer perseverar en su infinitud incontaminada. Separada ya de lo finito en lo práctico y, en consecuencia, sometida a ello, en lo teórico la separación respecto a lo finito condenará a la conciencia escéptica a la mera tarea de disolución de todo lo determinado, es decir, a una tarea meramente negativa. No alcanza lo positivo porque es incapaz de operar la negación de su propia negación o el paso a lo finito. En consecuencia, es incapaz de entender lo real como idea o como trascendental productivo. Esto requeriría la no separación de lo infinito respecto a lo finito, pero el escepticismo no sale de esta separación. La conciencia escéptica es incapaz de alcanzar el pensamiento especulativo porque es incapaz de operar en sí misma el sacrificio de la infinitud. En último término, teoría y práctica están determinadas por una misma raíz y son una misma cosa, como siempre ocurre en la *Fenomenología del espíritu*. La conciencia escéptica, en su mantenerse separada, tiene simultáneamente su límite teórico y práctico.

Por esto la conciencia escéptica es ya conciencia *desventurada*: «Esta nueva figura es, de este modo, una figura tal, que es *para sí* la conciencia duplicada de sí como conciencia que, de una parte, se libera y es inmutable e idéntica a sí misma y que, de otra parte, es la conciencia de una confusión y una inversión absolutas —y que es así la conciencia de su propia contradicción»<sup>41</sup>. La conciencia desventurada nace propiamente cuando la conciencia escéptica ve ante sí lo que realmente es, o la infinitud preservada y separada por una parte y por otra el sometimiento a lo finito, donde la infinitud se pierde completamente.

#### *Escepticismo y eticidad*

La *Fenomenología del espíritu* es una introducción al sistema porque la conciencia nunca

<sup>38</sup> LHF, vol. II, p. 443.

<sup>39</sup> FeE, p. 126.

<sup>40</sup> LHF, vol. II, pág. 427.

<sup>41</sup> FeE, p. 127.

podría acceder a la verdad si ella misma no se hiciera verdad, en el sentido de aceptar la estructura del ser, y por esto, hacerla consciente. La distancia del escepticismo respecto a la verdad es la incapacidad de la conciencia para sacrificar su propia infinitud. Las determinaciones finitas le siguen pareciendo algo ajeno y de aquí que desemboque en conciencia desventurada, como consciente al mismo tiempo de su infinitud y de su encadenamiento a lo finito. Pero lo que la conciencia es en tanto que conciencia, o sea, aquello que acepta y de lo que es consciente, determina su visión del mundo. Mientras la conciencia se resista a lo finito no podrá entenderse ni a sí misma ni la realidad en general como infinitud finitizada. Por esto el acceso al saber absoluto es al mismo tiempo el acceso a la eticidad absoluta. De una sola vez se alcanzará la adecuación a lo que es y la verdad de lo que es.

En la *Fenomenología* el acceso al saber absoluto se lleva a cabo de una forma brusca, repentina. La frontera está situada en la *confesión*, justamente cuando una conciencia detiene su enfrentamiento con las otras para decirles que la pretensión de universalidad que a todas guía, no tiene fundamento objetivo o que es el vano intento de hacer infinito lo que es meramente finito. Aquí hay simultáneamente un acto de libertad y un saber. Es, al fin, aceptarse y saberse la conciencia como infinitud finitizada.

Pero ahora, consumado el autosacrificio, la conciencia tiene que estar simultáneamente en la vacuidad y en la necesidad de lo finito. Ha de saber, por una parte, que lo infinito no está contenido en ninguna determinación finita, lo que la condena a desaparecer, en tanto que infinita, en el proceso de objetivación de la idea. Ha de saber, en segundo lugar, que su ser consiste en ejercer la vacuidad de lo finito y por lo tanto el proceso de objetivación de la idea. Aquí la conciencia escéptica es esencialmente conservada. En el saber absoluto hay que saber que a infinitud de la conciencia no es absorbida en ninguna objetivación, lo que recoge la distancia puesta por el escepticismo entre la conciencia y las determinaciones finitas. También hay que saber que las determinaciones finitas son nulas, o que no tienen un valor por sí mismas, sino solamente como negación de la negación o autosacrificio de la idea. Es aquí donde el saber absoluto se separa del escepticismo, en el saber la negación de la

negación como el alma del todo. Y en saber, por lo tanto, que el despliegue de las determinaciones finitas es vida de la idea. Pero en este saber la negación de la negación como alma del todo, queda conservada esencialmente la distancia puesta por el escepticismo entre la conciencia y las determinaciones finitas. Queda conservada porque tales determinaciones solamente pueden ser aceptadas por la conciencia bajo la óptica del sacrificio. Pero para sacrificarse, cualquier determinación es buena. Las determinaciones quedan asumidas, por lo tanto, en tanto que determinaciones en general, sin discriminar entre esta o aquella determinación. Dicho de otra manera, la conciencia, desde el nivel el saber absoluto, no tiene una vinculación determinada con las determinaciones, sino solamente una vinculación por la exigencia de sacrificio. Entonces, lo que le ha tocado vivir no tiene más significación que lo contingente como lugar del sacrificio.

Claro está que la conciencia se toma completamente en serio su juego entre las determinaciones finitas. Actúa con la máxima seriedad, como *buena conciencia* que toma lo propio, la propia singularidad empírica, en el contexto empírico que le ha tocado vivir, como merecedor de un valor absoluto. Sabe, sin embargo, que no existe tal valor absoluto, pero también sabe que su sacrificio pasa por absolutizar lo que no es absoluto. Aquí, todavía, el parentesco con el escepticismo es muy estrecho. La buena conciencia es como un escepticismo radicalizado. Es un escepticismo que se decide a apostar por aquello en lo que no cree, manteniéndose consciente de que no cree. Por lo mismo, es la misma figura ética que el escepticismo, sólo que deliberadamente asumida. El escéptico se veía entregado a lo empírico como regla práctica, porque no tenía otra salida. La buena conciencia asume deliberadamente lo empírico contingente para su propia guía.

Pero en la seriedad con que la conciencia asume ahora, de una forma deliberada, su ser empírico contingente, está el sacrificarse y el pasar de la potencialidad infinita a lo finito. La conciencia sabe que su destino es quedar confinada en la singularidad. Este confinamiento se expresa en la imposibilidad de reconciliación entre singular y universal. Tal reconciliación no es más que una ilusión de la finitud que ha de quedar abolida por el saber que la reconciliación última pasa por

la no reconciliación efectiva o por el sacrificio. En la eticidad suprema el singular queda completamente confinado en sus determinaciones o en la tristeza de su propia soledad. Pero contra ello no podrá menos que rebelarse, en un forcejeo inútil para romper su propio límite y alcanzar lo otro como diferente e idéntico a sí. Con ello no logrará sino colonizar lo otro y ser colonizado, o agredir y ser agredido. Pero es aquí, en este desgarramiento, donde las conciencias podrán reconocerse justamente como idénticas y unidas. Idénticas porque comparten su estar en su irreconciliable diferencia o singularidad y unidas en el juego de agredir y ser agredidas. Con este reconocimiento las conciencias acceden a un nuevo nivel, esencial para la eticidad suprema: el saber el confinamiento en su singularidad como la forma de existencia de la finitud en lo contrario de sí misma, en lo limitado. En este saber alcanza la conciencia la eticidad suprema, porque es saber la unidad absoluta de la parte y del todo. Y al estar en la eticidad suprema halla plena satisfacción o plena reconciliación consigo misma y con lo otro. Pero al mismo tiempo, la conciencia es necesariamente *desventurada* porque ha de vivir sacrificando los rasgos de su singularidad. Estos no valen inmediatamente como universales, sino en tanto que singularidad en general. El tener rasgos es conservado en el saber y elevado a la dignidad de lo finito que es exigido por la vida misma del infinito, pero el tener estos rasgos concretos es completamente indiferente. La apetencia del singular por sus peculiares determinaciones queda así como mera vacuidad o como mera ilusión de la finitud. Esto, a nivel antropológico. A nivel metafísico hay que dejar atrás lo antropológico para considerarlo la propedéutica de lo lógico, donde lo singular no tiene más significado que ser uno de tantos, o representante de la singularidad como categoría.

### *Lo singular anónimo*

La singularidad no vale por sí misma, sino como ocasión del sacrificio, como lugar de confinamiento o de pérdida de la infinitud. Vale, por lo tanto, justamente por lo mismo que la conciencia escéptica rechazaba su valor. Pero en el mantenerse idéntico este elemento, está la pervivencia del escepticismo en el saber absoluto. La con-

ciencia escéptica se ejercitaba activamente para sustraer toda legitimidad —tropos o argumentos escépticos— a todo ser determinado. Ahora queda intacta la falta de legitimidad de todo singular, en tanto que singular concreto. La legitimidad solamente alcanza a lo singular en tanto que representante de la singularidad en general. Por esto, la singularidad concreta es lo que está meramente a disposición de otra cosa. Está a disposición de la idea como potencia infinita. Y ella no cuida de sus hijos. La estirpe no pasa por cada uno de ellos concretamente, sino por la necesidad, en general, de la existencia de hijos. A saber, no hay estirpe, sino población. La idea no se complace en la singularidad de cada hijo, más bien impera con indiferencia infinita frente a la singularidad concreta. Por esto la guerra es el momento supremo del estado: «Ella es el momento propio, el más elevado de la vida del Estado —su infinitud efectiva en tanto que idealidad de todo lo que es finito en él— el lado en el cual la substancia en tanto que potencia infinita, contra todo lo que es singular y particular, contra la vida, la propiedad y sus derechos, contra todos los otros círculos, hace aparecer en la existencia y en la conciencia misma su nulidad»<sup>42</sup>.

La guerra como momento supremo del estado es lo mismo que la cúspide de la racionalidad. Lo finito sólo vale aquí como lugar de despliegue de lo infinito, que se niega a sí mismo y se finitiza. Pero con esta finitización se entra en el elemento de lo relativo que pugna por ser absoluto. La guerra pone la pugna en primer plano, arrancando a la conciencia de sus eventuales adherencias a determinaciones estables. El destino de todo lo finito, Hegel ha dicho, es suprimirse. De aquí la verdad de la guerra. Es la manifestación exterior y espectacular de la verdad interna y cotidiana del estado. La guerra, por lo tanto, no hace sino poner en primer plano, prácticamente, lo que la conciencia escéptica revelaba a nivel teórico: la insubstancialidad de las diferencias determinadas.

Hacia donde conduzca la pugna es algo que no debe importar. Ya estamos en el autodespliegue de la idea, en la verdad que ha sido siempre y que siempre será. La misión de la conciencia es hundirse en la finitud sabiendo que se hunde. Así se sabrá hija de una divinidad feroz, a la que

<sup>42</sup> FD, p. 323.

poco importa su destino concreto. Pero se sabrá, al fin, hija de la divinidad. Sabrá que todo lo real es racional y sabrá que esto no la exime de luchar cotidianamente por la racionalidad concreta que a ella se le aparece como tal a partir de su contingente singularidad y situación. Conciencia crítica así, es tal para saber que todo ha ocurrido ya y seguirá ocurriendo, en la eterna permanen-

cia de la verdad. La futilidad de sus gestos, la indiferencia suprema con que son recibidos, en su hogar propio, o la realización decidida y libre de la necesidad de su propia naturaleza. Sobre la tierra, la conciencia luchará para sostener su nombre propio, para sostener así su único nombre verdadero, que es la idea, o el anonimato de las categorías lógicas.