

El mal antropológico en Hegel

PEDRO JOSÉ HERRÁIZ
Universidad de Valladolid

EN SU ARTÍCULO “EL MAL EN PERSONA”¹, Jean-Luc Marion caracterizaba al mal como la reducción de la persona a nada, a nadie, jugando con la expresión francesa *personne*. Esa disolución de la persona sigue la lógica del mal desde la venganza justificada como resolución del mal, como ajusticiamiento por el mal recibido. Pero, en la venganza, “lejos de haber rectificado la relación con el otro, se ha destruido la posibilidad misma de la menor relación”.² Marion considera que la lógica del mal se muestra en esto como una traición, cuya comprensión hace ver que “el infierno es la ausencia de todo otro”.³ El infierno, en cuanto consumación del mal, encierra el alma en sí.

“Más que cualquier otra alma, Satán padece el infierno, cuyo último círculo le encierra en una soledad tan absoluta, en una identidad tan acabada, en una conciencia tan lúcida, y en una sinceridad tan transparente consigo mismo, que de este modo deviene el negativo absoluto de la persona, el idiota total: 'ídios', aquel que ...se apropia hasta tal punto su propia identidad, que no quiere, y luego no puede, 'salir de sí’”.⁴

Este planteamiento del mal bebe de la fuente de Hegel y desde ella sitúa el tema en el terreno básico de la antropología.

Hegel titula “El bien y el mal” la última sección dedicada a la moralidad en la filosofía del espíritu objetivo dentro de su *Enciclopedia*. En tan solo seis párrafos caracteriza el bien y el mal en el sentido de la moralidad, que sería el de la consideración subjetiva de la acción humana en la objetividad de la acción. La subjetividad de la que habla no quiere decir en ningún momento singularidad como rechazo de la universalidad, si acaso, sólo en el sentido del antagonismo dialéctico, momento en el despliegue expresivo del espíritu. Precisamente, el mal aparece como la pérdida de este sentido de momento

1 Jean-Luc MARION, *Prolegómenos a la caridad*, Ed. Caparrós, Madrid, 1993 (edición original en francés, Ed. La Différence, 1986). El artículo es de 1979 .

2 Jean-Luc MARION, o.c., p.31.

3 Jean-Luc MARION, o.c., pp. 31-32,33.

4 Jean-Luc MARION, o.c., p. 39.

del despliegue dialéctico del espíritu, pérdida que se realiza por la fijación del momento subjetivo y ponerlo como referente definitivo de las manifestaciones del espíritu.

El espíritu objetivo como verdad del espíritu subjetivo, que culmina en el espíritu libre, se inicia con el momento del individuo libre como “persona” en el sentido del *Derecho*, es el sentido del personarse en una causa, identificarse objetivamente en ella. La exterioridad y la inmediatez de la libertad en este momento tienen que negarse y superarse por la mediación y la interiorización. Este es el momento de la *moralidad*, el de la libertad en la esfera subjetiva. Aquí lo que cuenta es la forma de la universalidad en la que se inspira la regla del actuar de mi voluntad. Ésta busca finalmente su realización concreta y externa en la *eticidad*. El individuo libre se caracteriza como “persona”, “sujeto” y “actor” en cada uno de estos momentos del espíritu objetivo.

Hegel incluye dos sentidos en *lo moral*. Uno es el de la distinción expresa entre el bien y el mal, cuyo conocimiento ha de poseer el ser humano, por el que las leyes exteriores han de merecer su aprobación, su reconocimiento y hasta su fundamentación en su corazón: han de ser interiorizadas. El otro sentido, que Hegel encuentra en el francés, pone más énfasis en la determinación interior de la voluntad y comprende “el propósito y la intención como también lo moralmente malo”.⁵

El propósito y la intención se mueven en el terreno de lo particular, aunque la intención en su esencialidad es “en primer lugar la forma abstracta de la universalidad”.⁶ En cuanto momento dialéctico posterior, el bien y el mal es la verdad de esas particularidades, es “el contenido de la voluntad universal que está-siendo en y para sí”; siendo el bien en sí y para sí el fin absolutamente último del mundo y la obligación del sujeto, que, por ello, debe tener la mirada en el bien, hacerlo su intención y producirlo en su acción. En cuanto superación dialéctica de las particularidades del propósito y la intención, el bien “es precisamente lo universal de la voluntad en sí mismo determinado”.⁷

Pero aquí comienzan las contradicciones por mor de las determinaciones particulares del bien: hay “varias cosas buenas y muchas obligaciones cuya diversidad se encuentra dialécticamente enfrentada”.⁸ Esa variedad de cosas buenas y de obligaciones enfrentadas el sujeto debe ponerlas en conexión por su decisión, realizando unas y excluyendo otras, suprimiendo así su valor absoluto. Por otra parte, también hay contradicción entre el fin del bien, que es

5 G.W.F. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, Alianza Editorial, Madrid, 1997 (en adelante ECF); §503, p.534.

6 ECF, §506, p.535.

7 ECF, §508, p.535.

8 ECF, §508, p.536.

lo universal de la voluntad, y el interés particular, que deben armonizarse por la propia identidad única del sujeto. Pero, además, el sujeto es distinto de la razón de la voluntad y es capaz de convertir lo universal mismo en algo particular. El bien, según esto, ha sido puesto como algo contingente para el sujeto, que puede decidirse por algo opuesto al bien: puede ser *malo*.⁹ Este carácter de contingente en la determinación de la voluntad universal se refuerza por la oposición que a las determinaciones de la voluntad presenta el mundo, la objetividad exterior: es contingente que en el mundo se realice el bien y se anule el mal, como también que el sujeto encuentre su bienestar en el mundo o que el sujeto bueno sea feliz en él y el malo desgraciado. No obstante el mundo, dice Hegel, “debe permitir que la buena acción llegue a buen término en él”.¹⁰ La capacidad de decisión de la subjetividad aparece bajo dos formas contradictorias que “inmediatamente pasan de una a la otra”: la conciencia moral y la maldad. En tanto que “la conciencia moral es la voluntad de bien” –conciencia buena–, la maldad es el “mismo saber su singularidad como quien decide en tanto que... enfrentada al bien se da el contenido de un interés subjetivo”.¹¹ La malicia queda caracterizada como “la más íntima reflexión hacia sí de la subjetividad enfrentada a lo objetivo y universal que para esa subjetividad es sólo apariencia”, pero Hegel identifica esto con la buena disposición de ánimo hacia el bien abstracto, que sin embargo “retiene para la subjetividad la determinación de ese bien”.¹²

Bien y mal en este sentido de la moralidad surgen de la indeterminación previa de la acción, que ha de ser determinada por la voluntad en la situación y por el sujeto individual: el bien como fin último de la acción se ofrece a las múltiples posibilidades de determinación; hay muchas acciones que determinan ese fin último y se realiza en muchos sujetos particulares, hay una objetividad exterior, un mundo opuesto a las determinaciones internas de la voluntad. El *mal*, la *maldad* y la *malicia* están en el campo de posibilidades de decisión del sujeto. Se realiza en cuanto el sujeto atiende en su decisión sólo a su propia subjetividad particular, en cuanto particular; a su intención particular como opuesta al carácter universal de su ser sujeto; decide en función de su peculiaridad. La moralidad en su último paso requiere impedir esa realización del mal y con ello Hegel da paso a la eticidad.

Hegel había terminado su introducción a la filosofía del espíritu con la identificación del mal:

9 ECF, §509, p.536-7.

10 ECF, §510, p.537.

11 ECF, §511, p.537-8.

12 ECF, §512, p.538.

“La modestia mencionada es el retener firmemente, frente a lo verdadero, semejante vaciedad, lo finito, y es por tanto, ella misma, lo vano. Esta vanidad se mostrará, en el desarrollo del espíritu, como la inmersión máxima en su propia subjetividad y contradicción más íntima, y con ello punto de inflexión; se mostrará como el *mal*”.¹³

Si los desarrollos del espíritu absoluto son la verdad del espíritu finito, lo que marca el sentido del mal es la retención del espíritu finito en su finitud y, dentro de ella, “como la inmersión máxima en su propia subjetividad”; esto es, en las condiciones propias del espíritu subjetivo por la propia subjetividad. Este es el campo de la antropología en la clasificación hegeliana de los desarrollos del espíritu subjetivo. La identificación del mal se da, pues, en el terreno de la antropología, y por eso hablaremos del mal como “mal antropológico”.

La *antropología* es la primera parte de la filosofía del espíritu, el momento del espíritu en sí, que Hegel denomina espíritu natural o alma. Desde la universalidad planetaria del alma natural, el espíritu como alma se particulariza en “espíritus locales” y, finalmente, se singulariza como *sujeto individual*. Pero este desarrollo se produce desde el devenir del espíritu como verdad de la naturaleza: tiene como base sobre la que gravita no ya la materialidad –pues el alma es la materia de la determinación del espíritu–, sino la *corporeidad*. El cuerpo singular es expresivo del espíritu subjetivo como sujeto individual. El mal antropológico está ligado a la corporeidad no por ella, sino por la fijación en ella a expensas de la determinación universal del alma. El mal antropológico queda determinado como diverso de las que podríamos llamar “anomalías de la conciencia”, cuales son la enfermedad del alma o el mismo sueño.

Hegel presenta el *alma* como el primer momento del espíritu devenido verdad de la naturaleza, que se hace a sí misma como lo no verdadero, y que se presupone a sí mismo como universalidad ya no exterior a sí; el alma “es la inmaterialidad universal de la naturaleza”.¹⁴ La dialéctica de Hegel hace que en el alma el espíritu tenga toda la materia de su determinación, pero solamente es el sueño del espíritu, el entendimiento pasivo de Aristóteles. Inicialmente el alma es en su determinación natural –vida planetaria universal, espíritus naturales particulares, singularizada como sujeto individual–, entra en relación con su mismo ser inmediato en cuanto alma individual, es el alma que siente, y en ella se configura este mismo ser como su corporeidad: alma efectivamente real.

La dialéctica del alma –la antropología– se nos muestra como un proceso de apropiación de las condiciones de acción propias del alma, que se singulariza en ese proceso, realizado en el ámbito de lo natural, de lo corporal. Este proceso lleva a Hegel a caracterizar la vigilia frente al sueño, como la distinción del alma

13 ECF, §386, p.438.

14 ECF, § 389, p.441.

de sí misma respecto a su universalidad indistinta. El alma encuentra dentro de sí misma y para sí las determinaciones de contenido del sentir. El *alma que siente* encuentra dentro de sí lo inmediato natural convertido en algo ideal y propio, pero también lo que pertenece desde el origen al mismísimo ser-para-sí, que profundizado en sí mismo será el yo de la conciencia y el espíritu libre, pero que ahora es sentido como determinado a la *corporeidad* natural¹⁵.

“El alma en cuanto siente ya no es meramente natural, sino individualidad interior, ser-para-sí que ha de hacerse autosuficiente y liberarse”¹⁶.

Como individual el alma es excluyente en general y está poniendo la distinción dentro de sí. Comenta Hegel al respecto: “Este escalón del espíritu es de suyo el escalón de su oscuridad... Recibe un interés peculiar en sí mismo en tanto que siendo como forma, viene a aparecer como un estado en el que puede hundirse de nuevo el desarrollo del alma ya ulteriormente determinado a conciencia y entendimiento, ...una inadecuación que es la *enfermedad*.”¹⁷ Las manifestaciones de ésta pasan por: 1) la inmediatez en el sentir, que hace a la individualidad pasiva un sujeto distinto del mismo sujeto, del que depende en su inmediatez, porque deja prevalecer su individualidad sentimental inmediata, abandonado a su genio.¹⁸ 2) Vivir inmerso en el sentimiento como estado del ser humano autoconsciente, porque en ello el individuo se relaciona sin mediación con el contenido concreto de sí mismo; como sonámbulo, en la conciencia sólo entra el círculo del mundo individualmente determinado, de los intereses particulares y de las relaciones limitadas, mónada que sabe su realidad efectiva dentro de sí, por una autointuición inmanente, mientras que la conciencia sana necesita de la mediación intelectual, por lo que es absurdo considerar la intuición de este estado como una elevación del espíritu y tenerla como un estado verdaderamente capaz de conocimientos universales.¹⁹ El sujeto enfermo en este estado se pone y permanece bajo el poder de otro, aunque sea el interior de sí mismo en su singularidad.

El “sentimiento de sí” es el segundo momento del alma individual que siente: el sujeto pone sus determinaciones dentro de él mismo como sentimientos que son suyos. Aquí sigue estando presente la capacidad de enfermedad por el empeño en una particularidad de su sentimiento de sí que no es capaz de elaborar hasta la idealidad y sobrepasarla, “permaneciendo cautivo de una determinidad particular, el sujeto no asigna a ese contenido la posición razonable ni la subordinación que le corresponde dentro del sistema individual del

15 ECF, § 401, p.451.

16 ECF, § 403, p.453.

17 ECF, § 404, p.455.

18 ECF, §405, p.457.

19 ECF, §406, p.459.

mundo en que consiste un individuo”. En esto consiste la locura, en tanto que siendo sano

“el sujeto tiene conciencia presente de la totalidad ordenada de su mundo individual, en cuyo sistema subsume él cada contenido emergente particular de la sensación, representación, deseo, inclinación, etc, y lo ordena en su lugar razonable; el sujeto es el genio dominador sobre estas particularidades.”

Hegel habla de esto como una malicia en el corazón “porque éste como inmediato es natural y egoísta. Es el genio maligno del ser humano que se hace dominante en la locura”.²⁰ El alma rompe con su ser particular en el momento de la corporeidad y se hace ser abstracto universal, haciendo que lo particular de los sentimientos se reduzca a una determinación que solamente está siendo en ella; esto es el hábito. Por supuesto que hay “hábitos malos”, que están caracterizados por la falta de libertad, mientras que el hábito de lo justo, de lo ético, tiene el contenido de la libertad, el ser humano obtiene liberación por medio del hábito, liberación de las condiciones inmediatas que impone la corporeidad; es “la ruptura más determinada del alma como simple ser-para-sí en sí misma contra su primera naturalidad e inmediatez”.²¹ En la habilidad del hábito la corporeidad se ha hecho *universalmente* válida.

En el “alma efectivamente real” la corporeidad se manifiesta como “obra de arte del alma”, es su expresión, expresión humana patognómica y fisiognómica. Es el paso hacia la superación de la inmediatez del espíritu, hacia la conciencia, con la que comienza la etapa de la fenomenología del espíritu.

FIGURAS DEL MAL ANTROPOLÓGICO HEGELIANO.

En un momento de su primer encuentro con Mefistófeles Fausto se sorprende por la sujeción a leyes en el infierno, y Mefistófeles entonces despliega su oferta: “Lo que te sea prometido habrás de gozarlo enteramente; nada te será de ello escatimado”, y poco después concreta:

“Para tus sentidos, querido amigo,
tendrás en esta hora más ganancia
que en la monotonía de un año entero.
Lo que te cantarán los sutiles espíritus,
las bellas imágenes que ante ti traerán,
no son en vano juego de encantamiento.
También tu olfato se deleitará,
luego le darás gusto al paladar,

20 ECF, 408, p.462.

21 ECF, §410, p.465, 466.

y después quedará cautivado tu sentir.”²²

No sólo interesa la obra de Goethe por su configuración genérica de la imagen romántica presente en el pensamiento idealista. El Fausto de la primera parte de la obra proporciona la figura de ese mal antropológico conceptualizado por Hegel. Fausto es ese sujeto que se encuentra con la posibilidad mefistofélica de elegir como absoluta su autorrealización singular, por lo que toda relación que entabla termina en reducción y consumo del otro hasta su aniquilación; posesión radical, como se puede entender que ocurre con Margarita. La segunda parte del Fausto desarrollaría la superación de esa autosatisfacción singular por medio de la acción transformadora, creadora de una realidad que, si bien es obra del sujeto, posee su propio dinamismo que agota la autosatisfacción: “Detente, eres tan bello” exclama Fausto ante ese instante. Es el final de su contrato con Mefistófeles, la muerte del deseo y con él del propio Fausto –al tiempo que mueren Hegel y Goethe-; su condenación. Pero Fausto es arrebatado de las garras de los lémures auxiliares de Mefistófeles, ante la sorpresa de éste. Los ángeles proclaman:

“Hemos arrancado del mal
a un digno miembro de los espíritus:
“Quien siempre aspira y se afana,
a ése podemos salvar””²³

La dedicación esforzada salva del mal definitivo, pero en este final el papel de Margarita, alma penitente, hace preciso el sentido de la salvación. Justo después de esa proclamación de los ángeles, los ángeles jóvenes continúan:

“Esas rosas de las manos
de sagradas penitentes
nos ayudaron a triunfar,
a culminar la gran obra,
a rescatar el tesoro de esa alma.”²⁴
Su amante Margarita, entre las penitentes, exclama:
“¡Oh, vuelve, vuelve,
Purísima
Inmaculada,
tu faz misericordiosa sobre mi dicha!
El antes amado,
ya no ofuscado,
viene otra vez.

22 Johann W. GOETHE, Fausto, Unidad Editorial, Madrid, 1999, pp. 63 y 64.

23 Johann W. GOETHE, o.c., p. 466.

24 Ibidem.

...

¡Ved! cómo se despoja de todos
los lazos terrenales de la vieja envoltura,
y en etéreas vestiduras
surge con su primera fuerza juvenil.

Concededme el adoctrinarlo,
aún le ofusca el nuevo día.”

La Mater Gloriosa contesta a la penitente:

“¡Ven! Sube a más altas esferas;
si te intuye, te seguiré.”²⁵

El esfuerzo transformador y el amor señalan en común la salida de sí mismo y la referencia al otro como la dinámica de la espiritualización, el camino salvador, la superación del mal.

Encontramos puntos de convergencia con el tema del mal radical en Kant, en tanto que el significado de esa incapacidad de la voluntad para determinarse por la racionalidad, implicaría la determinación por los intereses singulares sin consideración de la universalidad intersubjetiva de la razón. Una derivación de esto sería el enclaustramiento solipsista del sujeto singular en su propia auto-realización, que hemos encontrado en la identificación del mal antropológico, presente en la disolución por implosión del sujeto en el mundo postmoderno. Tal vez la imagen irónica puede encontrarse en *El idiota* de Dostoievsky, que no es capaz de autosatisfacción por estar volcado en el otro.

La realización directa de esta singularización corporeizada llena los gimnasios conforme se acerca el verano; “el cuerpo se convierte en persona” decía Lipovetsky en *La era del vacío*²⁶. Pero tiene otras expresiones menos inocentes: Peer Gynt, el protagonista del drama de Ibsen, manifiesta lo grotesco de esa singularización como meta, que en modo alguno es inocente. La conciencia culpable se pone de manifiesto cuando se pretende dotar de universalidad a ese singular. Esto se hace por vía de la legalidad, convirtiendo en derecho esa intención subjetiva singular, lo que no es sino una ilusión dialéctica que suplanta la eticidad por la legalidad sin superarla; por tanto, sin realizar su verdad.

25 Johann W. GOETHE, o.c., pp. 470 y 471.

26 Gilles LIPOVETSKY, *La era del vacío*, Ed. Anagrama, Barcelona, 1986 (original francés 1983), p. 30. Lipovetsky habla de un proceso de “personalización” narcisista que se caracteriza por una retracción de los objetivos universales y por “el deseo de encontrarse en confianza con seres que compartan las mismas preocupaciones inmediatas y circunscritas. Narcisismo colectivo.” (o.c., pp. 13-14).