

LA LÓGICA DE LA ACCIÓN MORAL EN LA FILOSOFÍA PRÁCTICA DE HEGEL¹

Miguel Giusti*

O texto se volta para o conceito de ‘ação’ em Hegel. Tal conceito tem sido relativamente ignorado por diversas razões, mas sua importância deve conduzi-lo a um plano mais destacado de reflexão, pois, como pretendemos mostrar, uma análise mais detalhada desse conceito deve destacar os aspectos relevantes da crítica radical de Hegel às doutrinas políticas e morais da modernidade, devendo captar então, em uma forma mais adequada, o sentido de uma integração do indivíduo nas estruturas éticas.

PALAVRAS-CHAVE: Hegel. Ação. Subjetividade. Modernidade.

Ante el amplio espectro de investigaciones sobre la filosofía práctica de Hegel, en las que se discuten múltiples aspectos del desarrollo immanente de su pensamiento, llama la atención que el concepto de “acción” (*Handlung*) no despierte mayormente el interés de los investigadores.² Ello no se debe, por cierto, a que se ignoren los pasajes correspondientes de la *Filosofía del derecho* o de la *Fenomenología del espíritu*, sino más bien a una cierta insatisfacción, aún hoy muy difundida, respecto del proceder sistemático de Hegel, dentro del cual la esfera de la libertad individual se hallaría en mayor o menor medida reprimida por las pretensiones universales del Estado o del sistema. A pesar de

que los tiempos en que se condenaba globalmente a Hegel como “filósofo del Estado prusiano” son ya bastante lejanos, la interpretación del rol del individuo dentro de la “eticidad” (*Sittlichkeit*) o del Estado sigue siendo un punto muy controvertido. Aún hoy se sostiene que la concepción hegeliana de la acción implicaría una desvalorización fundamental de la libertad del individuo, a la cual Hegel habría llegado “obligado” por la lógica de su propia teoría,³ o buscando acaso soluciones “sesgadas”.⁴ Debido a tales interpretaciones, la polémica central se orienta hacia la eventual legitimidad que podría tener aún una teoría que pretende abordar dialécticamente temas de filosofía real, pasando así asuntos como el del concepto de “acción” a un segundo plano.

La concepción de la “eticidad” es, sin duda, el tema más original y sugerente de la filosofía práctica de Hegel, de modo que la polémica re-

* Doutor em Filosofia. Professor da Pontifícia Universidad Católica del Perú.
Av. Universitaria 1801, San Miguel, Lima 32, Perú
mgiusti@pucp.edu.pe

¹ Una primera versión de este texto fue publicada en la revista *Hegel-Studien*, n. 22, p. 51-71, 1987, con el título “Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung”, y recogida posteriormente en mi libro *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*, Madrid: Dykinson, 2006.

² Entre los pocos trabajos que se ocupan específicamente del tema, pueden citarse: Derbolav, Josef (1965), aparecido también en: Riedel (1975, p.201-216, tomo 2.); Quante (1993, 2001); Cordua (1989, cap.3); Quelquejeu (1972).

³ “Aus theoretischer Pflicht”: tal es la interpretación de Dieter Henrich en la Introducción a su edición del cuaderno de apuntes de la lección de 1819/20. Cf. Hegel (1983, p. 31).

⁴ Así se expresa Jürgen Habermas (1989, p. 55).

lativa a su validez categorial es de primera importancia. Pero la idea de la “eticidad” reposa, a su vez, sobre una crítica radical de las doctrinas políticas y morales de la Edad Moderna (y del concepto de acción implícitamente contenido en ellas). Esta crítica resulta actualmente tanto más interesante cuanto que las nuevas objeciones formuladas en contra de Hegel recurren justamente a motivos propios de una ética de la motivación racional o de una ética de tipo contractual. Un análisis detallado del concepto de “acción” en Hegel debería poner de relieve los aspectos más importantes de esta crítica, a fin de captar, en forma más adecuada, el sentido de la integración del individuo en las estructuras éticas.

En la filosofía de Hegel, el concepto de “acción” no aparece, sin embargo, siempre de manera explícita. Es preciso, por eso, hacer una distinción previa. “Acción” (*Handlung*) es, para él, *stricto sensu*, “la exteriorización de la voluntad como *subjetiva o moral*”.⁵ Pero el concepto de “voluntad” (*Wille*) que allí aparece, a su vez, es definido por medio de criterios que pueden considerarse como propios de una estructura teórica de la *acción*. Más aún: sólo el concepto de “voluntad” así interpretado constituye la clave para entender la crítica de las contradicciones y deformaciones de la acción supuestamente moral, y permite caracterizar a esta última como *etapa* de la realización de la libertad en el marco de la reconstrucción sistemática de la eticidad. A continuación, analizaremos, por eso, 1) la reformulación hegeliana del concepto de “voluntad” en términos de una estructura de la acción, y 2) la caracterización más precisa de la “acción moral” en la *Filosofía del derecho*.

LA ESTRUCTURA PRÁCTICA DE LA VOLUNTAD

En su obra temprana *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* (1802-1803), Hegel se refiere a las teorías morales

y políticas desde Hobbes hasta Fichte bajo el común denominador de “derecho natural” (*Naturrecht*), e introduce una diferenciación de tipo sistemático con el fin de clasificar a aquellas teorías como dos “maneras” (*Arten*) de un único planteamiento de fondo. Ambas, las así llamadas “manera empírica” y “manera trascendental” de tratar el derecho natural, coinciden en sostener – de acuerdo a dicho criterio sistemático – que la ley moral debe imponerse *en contra* de la multiplicidad caótica de eventos (como en el caso de Hobbes) o *en contra* de las relaciones causales necesarias de las leyes de la naturaleza (como en el caso de Kant). La “manera trascendental”, sin embargo, “perfecciona” (*vervollständigt*) la tarea de la “manera empírica”, en la medida en que supera sus inconsecuencias, es decir, en la medida en que evita recurrir a datos empíricos en su argumentación. Lleva, por consiguiente, la oposición a la naturaleza hasta el extremo de excluir completamente a ésta última. El planteamiento de fondo común a ambas consiste, pues, en la contraposición de ley moral y naturaleza, de concepto e intuición empírica, o – como lo expresa Hegel en su obra *Crear y saber* – en la incapacidad de superar la contraposición entre infinitud y finitud. Veamos más en detalle lo que está en juego en esta forma de plantear el problema.

La crítica más importante de Hobbes a la ética tradicional consiste en que ésta no habría tenido un punto de partida (*principium*) adecuado ni un método correcto. La filosofía moral debería, por eso, en su opinión, proponerse proceder con la misma certeza (*pari certitudine*) que la geometría, ya que ésta sería la única disciplina que habría “administrado su propio terreno de manera egregia”.⁶ El interés en adoptar y aplicar el método de la geometría, que constituye una tendencia muy difundida en la filosofía moderna, va acompañado en Hobbes por la tesis de que el hombre sólo puede obtener certeza en

⁵ Hegel (1975, § 113, p. 144).

⁶ “Geometrae quidem provinciam suam egregie administraverunt”: de Cive, Epístola dedicatória, en: Hobbes (1839ss., v. 2, p. 137).

el conocimiento de las cosas que él mismo ha producido.⁷

Ahora bien, la filosofía política de Hobbes sólo puede satisfacer la exigencia de convertirse en una ciencia demostrativa y *a priori* en la medida en que interpreta el ámbito de la *praxis* humana por medio de una *teoría* orientada por el modelo de la *producción*. Anticipando, en cierto modo, la tesis de Kant, Hobbes atribuye la perfección de la actividad productora no al conocimiento de la naturaleza (pues la naturaleza no ha sido creada por el hombre), sino exclusivamente a la obra de la voluntad, ya que ésta representa la causa y el principio absolutos respecto de la constitución del Estado.

La utilización del paradigma de la producción no constituye, sin embargo, una simple aplicación de la *póiesis* aristotélica al terreno político. La analogía subraya, por cierto, el momento del origen causal (en el sentido de *causa efficiens*) de la obra artificial del *Leviatán*. Pero esta producción lleva en sí, además, ciertos rasgos de la idea cristiana de la creación, aunque despojados de su contenido teológico. La acción política es, para Hobbes, una actividad productora, cuyo resultado (cuya “obra”) es el estado de derecho. Por ser explicada en términos causales, ella es una actividad creadora y fundamentadora. Aquí reside, según Hegel, la dignidad de la subjetividad moderna en relación con la política. Ni el orden natural ni la tradición, ni la religión ni la fuerza, constituyen la base de legitimación del derecho, sino sólo la voluntad; ella es la única instancia fundamentadora. Pero, entre la causa y el efecto, entre la voluntad humana y el estado de derecho, debe tener lugar un tránsito que, como lo exige el carácter demostrativo de la teoría, debe ser necesario y concluyente. Sabemos, sin embargo, que Hobbes sólo puede explicar dicho tránsito recurriendo a un doble postulado – el postulado del egoísmo natural y de la autoconservación –, a partir de los cuales se tratará de “deducir” la

necesidad del contrato social. Aquí ve Hegel, con razón, la “inconsecuencia” de Hobbes.

Si Hobbes, a pesar de (o quizás debido a) la “inconsecuencia” de su argumentación, logra aún hacer plausible el tránsito de la definición absoluta y negativa de la voluntad al ordenamiento positivo del estado de derecho, dicho tránsito se vuelve ya imposible cuando se separa radicalmente la esfera *política* de la esfera *moral*. Al establecerse dicha separación, se sigue manteniendo, por cierto, una explicación causal de la voluntad humana – es decir, se sigue remitiendo todo tipo de ordenamiento social a una subjetividad fundante –, pero ya no se incorpora a esta última en cuanto tal al Estado positivo. Moral y derecho civil se convierten en dos esferas separadas teóricamente una de la otra: el objeto de la primera es la voluntad pura o el fundamento absoluto; el objeto de la segunda es la exteriorización condicionada de la voluntad en una asociación contractual de derecho, en la cual se renuncia inclusive a algunas propiedades esenciales de la voluntad pura. La separación entre moral y derecho permite, es verdad, tematizar la voluntad o la subjetividad en su más absoluta autonomía, pero profundiza el abismo entre el *productor* y su *obra*.

Esto es justamente lo que ocurre en las filosofías del derecho de Kant y de Fichte. Y ello explica por qué Hegel las considera a ambas como una radicalización consecuente de la contraposición entre concepto y naturaleza presente en Hobbes. El propósito que persigue a través de esta crítica es *preservar*, por un lado, el principio fundante de la autonomía de la voluntad respecto de todo orden heterónimo, pero reformulándolo, por otro lado, de manera tal que dicho principio aparezca *no sólo* como una *prioridad* teórica, sino también como *resultado* histórico de un proceso de desarrollo de las instituciones sociales.

Para realizar este programa, Hegel se remonta al concepto fichteano del “yo” (*Ich*). Los filósofos sucesores de Kant habían tratado de “completar” el proyecto filosófico de este último

⁷ “[...] earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priore hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio”, De Homine, c. 10, 4, en: Hobbes, Opera philosophica, o.c., v. 2, p. 92.

– sin duda, en desacuerdo con su intención – remitiéndolo a un único principio que le sirviera de fundamento. Fichte había destacado el hecho de que el carácter absoluto en cuestión sólo podía ser satisfecho por un principio que se hallara en capacidad de ser fundamento de todo, sin ser, por ello, “puesto” o “establecido” por algo ajeno a él mismo. El principio debía contener dos cosas simultáneamente: ser punto de partida de un proceso de fundamentación y contener, en sí mismo, la razón de su propio movimiento; debía ser activo y llevar en sí el motor de su actividad. Aludiendo polémicamente a la noción de “hecho de conciencia” (*Tatsache des Bewusstseins*) de Reinhold, Fichte define la tarea de dicho principio como una “acción fáctica” (*Tathandlung*).⁸ El primer “principio absolutamente necesario” de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte es, en tal sentido: “el yo pone originaria y absolutamente su propio ser”.⁹ Este principio es resultado de una reflexión sobre un juicio de identidad cualquiera, pero tiene por función poner de manifiesto la estructura básica que subyace necesariamente como fundamento a toda conciencia. Todo juicio, así como toda operación de la conciencia, es una acción, cuya estructura presupuesta y fundante es el *ponerse-a-sí-mismo* del yo actuante.

Dicho concepto del yo había sido previamente criticado por Hegel debido, de un lado, a la desvalorización de la naturaleza en él implícita (la naturaleza es “puesta” por el yo mismo como “no-yo”) y, de otro lado, debido a la imposibilidad de construir conceptualmente, a partir de él, una comunidad política positiva. Si Hegel se remonta a este concepto, no es con la finalidad de retractarse de su crítica, sino más bien de reformular originalmente el planteamiento de fondo allí expuesto. Hegel interpreta el “poner” (*Setzen*) del yo como una relación *negativa* del yo consigo mismo,

relación que tiene por resultado una *particularización* (*Besonderung*), desde la cual (o en la cual) el yo vuelve a sí mismo (o se reconoce a sí mismo en ella). La “posición” del yo es analizada como una estructura reflexiva, en la que la *acción* del yo es descubierta no sólo desde la perspectiva del yo mismo, sino también desde la perspectiva de la particularización “puesta” por él. *Esta estructura en cuanto tal* constituye la novedad y la originalidad de la interpretación de Hegel. De acuerdo a ella, el sentido de la pregunta por el yo y su “posición” no se resuelve en la tematización de un yo absoluto y originario, sino sólo en el desenvolvimiento de la estructura por él establecida a través de su acción. Lo que el yo es – afirma Hegel, aludiendo explícitamente a la distinción aristotélica – sólo puede decirse *al final* de este proceso; la voluntad “no es mera posibilidad, disposición, *facultad* (*potentia*), sino lo *realmente infinito* (*infinitem actu*)”.¹⁰ Esta estructura reflexiva del yo corresponde a la definición hegeliana del “concepto” (*Begriff*).

Las características *lógicas* de la estructura conceptual de la voluntad son analizadas por Hegel en su *Filosofía del derecho*. “El sistema del derecho – escribe en el § 4 – es el reino de la libertad realizada, el mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza.” La “libertad” de la que aquí se habla es la libertad de la voluntad, caracterizada de acuerdo a la siguiente estructura: la voluntad es: a) *universalidad* (*Allgemeinheit*), abstracción absoluta o pura indeterminación, vale decir, es la “*posibilidad absoluta de abstraerme* de toda determinación en la que me encuentre o que yo haya puesto en mí” (§ 5, Obs.); b) la voluntad es, simultáneamente, *particularización* (*Besonderung*), es decir, contiene en sí el momento de la negatividad, a través del cual ella pasa de la indeterminación a la determinación y a la posición de una diferencia; c) la voluntad es, en fin, la unidad de los momentos anteriores, “la particularidad reflejada en sí misma y por ello

⁸ Cf. Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, en: Fichte (1971, tomo I, p. 8).

⁹ “Das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eigenes Sein”, Grundlage der Wissenschaftslehre, en: Fichte. Werke, o.c., tomo I, p. 98.

¹⁰ Hegel. Principios de la filosofía del derecho, o.c., 22, p. 57.

reconducida a la universalidad” (FD § 7), unidad que Hegel designa con el nombre de *singularidad* (*Einzelheit*). Estos tres momentos de la voluntad corresponden a la división triádica del movimiento dialéctico del concepto, que Hegel caracteriza igualmente con los términos “infinitud”, “finitud” y “verdadera infinitud” (*Unendlichkeit, Endlichkeit* y *wahrhafte Unendlichkeit*) o “identidad”, “diferencia” y “fundamento” (*Identität, Unterschied* y *Grund*).¹¹ Como ya se ha dicho, esta forma de estructurar el concepto de voluntad tiene por finalidad explicar el proceso necesario que lleva a cabo el yo hasta alcanzar la plenitud de su determinación. Pero tratemos de descifrar un poco más esta estructura.

Con el momento de la universalidad indeterminada, Hegel se refiere a aquella voluntad cuya definición implica la abstracción de toda particularidad, es decir, a una voluntad que, a fin de mantenerse pura, debe negar cualquier particularidad por considerarla “positiva” e impropia de sí misma. Éste es uno de los aspectos más importantes de la crítica hegeliana de la Ilustración, que conocemos sobre todo a través de sus escritos juveniles y de la *Fenomenología del espíritu*. No debe extrañar, por eso, que, como ejemplo más cercano de dicha concepción de la voluntad, se nombre a “la furia de la destrucción” (FD § 5, Obs.) o, con una expresión de la *Fenomenología del espíritu*, a “la libertad y el terror”.

Las concepciones de la voluntad de Kant y Fichte son consideradas por Hegel como interpretaciones inadecuadas de la necesaria particularización de la voluntad universal. Cabe destacar que es justamente a través de la especificación de esta relación entre “universalidad” y “particularización” que Hegel adopta y cuestiona el concepto moderno de libertad. La crítica podría resumirse, en líneas generales, de la siguiente manera: ni Kant ni Fichte – los filósofos que, en su opinión, han ofrecido la definición más penetrante de la naturaleza del yo – habrían comprendido

realmente la necesidad de la exteriorización o de la autonegación de la universalidad, de modo que su concepto de yo, obtenido sólo por exclusión de toda diferencia, no puede entenderse, en su relación con el mundo empírico, más que como “deber” o como “limitación”. En otras palabras, en su definición del yo, ambos habrían ignorado que la relación del yo a la alteridad por él excluida es necesaria y consustancial al yo mismo. El resultado al que llegan es, por ello, el establecimiento de un dualismo irreconciliable y de una contraposición abstracta entre infinitud y finitud, entre libertad y naturaleza, y entre forma y contenido – de lo cual Hegel hace responsable al método de la reflexión.¹²

Si, en el marco de semejante caracterización inadecuada de la relación entre universalidad y particularización, se plantea la pregunta por el tránsito a una realidad determinada y concreta, entonces – piensa Hegel – va a ser preciso diferenciar entre una “forma” y un “contenido” de la voluntad. La voluntad es “formal” en la medida en que es universal y abstracta; es una “posibilidad”, una “facultad” que debe realizarse en el mundo exterior dado de antemano y sólo “hallado” por ella. El “contenido” de esta voluntad está constituido, en cambio, por los fines subjetivos que ella se traza y que se ven, al mismo tiempo, influenciados por su propia, presupuesta, naturaleza empírica. La definición inmediata de esta voluntad es, pues, la de ser *simultáneamente* forma universal y contenido determinado; Hegel la nombra voluntad sólo “en sí” libre (FD § 10).

Ahora bien, ya sea que se juzgue positivamente (como en el caso de Rousseau) la inmediatez de estas determinaciones naturales “halladas” – los instintos, las tendencias, los deseos –, o ya sea que se las juzgue negativamente (como en el caso de Hobbes o Kant), en ambos casos se mantiene una diferencia irreconciliable entre forma y contenido; la voluntad, considerada como absoluta, no tiene por qué (ni puede tampoco) reconocerse a sí misma en los contenidos empíricos presupuestos

¹¹ Véase ibídem, § 6, Obs., p.43 Hegel (2005, § 164.) Obs., en: *Werke*, o.c., 1971.

¹² Véase, por ejemplo, Hegel (1975, § 8, p. 46; § 15, Obs., p. 51ss).

o establecidos por ella. Al dar el paso hacia el mundo exterior, la voluntad “se decide” por un contenido determinado; pero, para preservar su carácter absoluto, debe afirmar su superioridad respecto de todo contenido. No es el contenido que ella “pone” lo que hace de ella una voluntad absoluta, sino la posibilidad que ella preserva de elegir (o de “poner”) en general. Esta libertad es interpretada por Hegel como “arbitrariedad” (*Willkür*), pues su realización en el mundo exterior está siempre abandonada al azar, o no es más que una posibilidad predeterminada por circunstancias exteriores casuales (*FD* §§ 8-20).

Para escapar del dilema de esta concepción de la voluntad, es indispensable replantear la relación entre universalidad y particularización. Esto es lo que se propone Hegel al mostrar que la voluntad reconoce como “suya” la realidad supuestamente limitante producida por ella, es decir, que la voluntad otorga a dicha realidad la misma “infinitud” que ella, en cuanto universalidad, posee en sí misma. Cuando la voluntad (en cuanto universalidad) reconoce la universalidad (es decir, a sí misma en el conjunto realizado de contenidos, objetos y fines), entonces es una voluntad no sólo “en sí”, sino igualmente “para sí” (*FD* § 21). Esta estructura reflexiva de la voluntad encierra el movimiento triádico del yo en el sentido en que sólo desde ella (en su totalidad) se determina el lugar de sus diferentes momentos, mas no porque en ella sean eliminados dichos momentos. Vale decir, la voluntad sigue siendo concebida como “universal” y debe, asimismo, “limitarse”; su limitación es, sin embargo, en sentido estricto, sólo su realización o su autorreconocimiento en la estructura “subjetivamente” constituida de la realidad. El término “singularidad” (*Einzelheit*) designa esta totalidad dialéctica y conclusiva, que lleva en sí el “fundamento” (*Grund*) de los momentos precedentes de la “identidad” (la universalidad) y la “diferencia” (la particularización). A la luz de esta reflexión, adquiere mayor sentido la afirmación de Hegel, según la cual la voluntad no es mera posibilidad,

facultad (*potentia*), sino lo realmente-infinito (*infinitum actu*).

LA DIALÉCTICA DE LA ACCIÓN MORAL EN LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

De acuerdo al programa lógico-sistemático de la *Filosofía del derecho*, las diferentes estacaciones de la obra son interpretadas como “formas de ser ahí del derecho” (*Daseinsformen des Rechts*), que habrán de ser desarrolladas siguiendo el orden y la estructura de las “determinaciones de la voluntad” (*Bestimmungen des Willens*) que acabamos de analizar. En tal proceder, lo prioritario es el criterio sistemático explícito, de modo que no deben esperarse tránsitos genéticos en sentido estricto. Como es sabido, Hegel mismo subraya repetidas veces que la sucesión conceptual de las determinaciones no coincide con la aparición histórica de las figuras que a ellas corresponden. No obstante, debemos tener siempre presente – como se ha visto en el punto anterior – que esta estructura de la voluntad, así como su desenvolvimiento sistemático, reflejan, en modo privilegiado, la polémica de Hegel con la filosofía práctica de la modernidad. Este trasfondo histórico-filosófico permite apreciar mejor por qué Hegel ha mantenido siempre, en todas las versiones de sus lecciones sobre Filosofía del derecho, la misma sucesión de momentos del concepto. Veamos cuál es, en dicho contexto, la función que le es atribuida a la “moralidad” y, en ella, al concepto de “acción”.

Entre la primera forma del ser-ahí del derecho – el *derecho abstracto* – y su forma más compleja – la *eticidad* – se desenvuelve un largo proceso de mediaciones. La reconstrucción *lógica* de este proceso tiene por finalidad poner de manifiesto, mediante el análisis inmanente de una figura aparentemente bien articulada de la voluntad, la deficiencia que le es inherente. Ello equivale, en la perspectiva histórico-sistemática, a cuestionar las distintas versiones de la filosofía práctica moderna de manera tal que sea

posible captar la necesidad de su concatenación sistemática. Pues bien, Hegel trata de mostrar *lógicamente* que, entre la forma abstracta del derecho universal de la personalidad, de un lado, y, de otro lado, la forma de vida sociopolítica que debe ser presupuesta por ella para existir como “derecho vigente”, es decir, que, entre el “derecho abstracto” y la “eticidad”, debe efectuarse una mediación a través de un término de enlace que sería la “moralidad”. Debemos exponer esta argumentación con más detenimiento.

La relación entre “persona” y “cosa”, correspondiente al *derecho abstracto*, es llamada “formal” porque ella no permite explicar, respecto del sujeto, por qué éste habría de querer una cosa en lugar de otra ni, menos aún, por qué habría de respetar la propiedad ajena. Tampoco puede dar cuenta, respecto del objeto, de una vasta gama de relaciones más complejas que no se agotan en una definición que reduce la realidad a su dimensión reificada. Si lo que define a la “persona” es su capacidad de disponer de todo contenido, entonces todo contenido adquiere para ella el carácter de la exterioridad de las “cosas” destinadas sólo a su “apropiación”. El sentido del proceso lógico a recorrer es llegar a concebir una voluntad que entienda la exterioridad no sólo como conjunto de cosas, sino también como forma racional de vida (es decir, que entienda a la exterioridad como idéntica a sí) y, en consecuencia, que se comprenda a sí misma no sólo como yo universal, sino también como un yo particular. Esta operación se lleva a cabo a través de la ruptura de la relación inmediata entre la “persona” y la “cosa”, es decir, a través del repliegue del yo en sí mismo (por el lado del sujeto) y a través del cuestionamiento de la racionalidad del mundo exterior (por el lado del objeto). Pues bien, ésta es justamente la definición de la “moralidad”. Por cierto, la “moralidad”, como figura de la voluntad, representa – para Hegel – la oposición más extrema entre singularidad y universalidad, lo que hace teóricamente imposible su reconciliación. Pero, al mismo tiempo, sólo en ella se hallan presentes,

en su debida complejidad, los elementos que pueden permitir la superación de la oposición. A tal superación llega Hegel, como hemos visto, partiendo de la idea de la determinación racional de la voluntad, pero reinterpretándola en el sentido de la ejecución de una acción.

La función mediadora de la moralidad puede entenderse mejor si se analiza la naturaleza de la “forma del ser-ahí” que esta sección representa en el conjunto de la obra. “Ser ahí” del concepto de voluntad es, en esta esfera, la subjetividad vuelta sobre sí misma, una vez que ha abandonado su identidad inmediata con la exterioridad. Esta relación del yo consigo mismo constituye propiamente la “figura” y, por ende, el “derecho” respectivo de la moralidad. Es el “derecho de la *subjetividad* – del *saber*, de (mi) querer, de mis necesidades y mi bienestar”,¹³ sobre el cual un “derecho abstracto” no tiene nada que decir. A través de la reflexividad mencionada, establece Hegel una conexión con la definición kantiana de la autodeterminación de la voluntad, haciendo de ella – en concordancia con la intención de Kant mismo – el fundamento del derecho de la persona. Ahora se trata de una voluntad que, siendo “particular”, se quiere (o debe querer) a sí misma como “universal”.

Este momento del ser-para-sí se alcanza sólo en la medida en que el anterior mundo de la exterioridad (del derecho abstracto) pasa a ser considerado como abandonado por la razón. De dicho mundo, la voluntad sólo reconoce aquello que ella misma ha querido personalmente o, en una etapa más avanzada de su desarrollo, sólo aquel orden – el bien – que corresponda a su autodeterminación racional. Ahora bien, esta forma de caracterizar teóricamente a la voluntad se apoya en una contradicción que Hegel va a tratar de hacer fructífera. El bien es, en efecto, un bien *por realizar*, y el deber es un deber de *hacer algo*. Entre la voluntad particular y la voluntad universal, se ubica sistemáticamente

¹³ Hegel (1975, § 33, p. 66-68). Anotación de propia mano de Hegel. Cf. también Hegel (1973, tomo 2, p. 181).

el lugar de la *acción*. Sólo cuando la naturaleza abstracta de la persona se ha convertido en un sujeto que se determina a sí mismo, y cuando el orden universal del derecho se ha convertido en un bien por realizar en el mundo, resulta posible plantear la pregunta por la relación, es decir por la mediación, entre ambos.

Es interesante advertir que este “derecho” de la voluntad subjetiva, que hace su aparición en la “Moralidad”, es llamado por Hegel “el lado de la existencia de la idea” o “el lado real del concepto de la libertad”.¹⁴ La subjetividad de la voluntad es designada así como la fuerza motriz y determinante en la reconstrucción global del derecho. Pese a todas sus contradicciones iniciales, debe verse, en ella, “el terreno más elevado” de la libertad,¹⁵ cuyo consecuente desenvolvimiento habrá de brindar el fundamento lógico de las figuras más complejas de la eticidad. A la subjetividad se le atribuye “existencia” o “realidad” en el sentido en que, en ella, es “la actividad determinante de la razón”,¹⁶ a partir de la cual debe comprenderse también la objetividad de lo ético. Esta concepción de la subjetividad es de suma importancia, pues, aun cuando es evidente que Hegel orienta todo el desarrollo de la voluntad hacia la naturaleza sustancial de la eticidad, esta sustancialidad misma aparece animada por la subjetividad racional. La subjetividad es el “momento de la *realidad* de lo ético”.¹⁷

Al plantearse de este modo la relación entre la subjetividad y el bien, la conclusión será que la subjetividad constituye precisamente la “realidad” del bien. La mediación a que se aspira se obtiene como resultado del análisis riguroso de los polos supuestamente irreconciliables: a través de la acción, la subjetividad penetra en la realidad, es decir, ella es la realización de aquella

racionalidad considerada por ella misma sólo como un “deber ser”; la realidad, por otro lado, no es meramente objetividad irracional, sino, a su vez, producto de la acción. Esta definición relacionante constituye el “ser-ahí” del concepto de voluntad en la eticidad; sólo aquí obtiene la estructura del concepto una figura que le es adecuada. Por tal razón, nombra Hegel a esta fase “el bien viviente” (*FD* § 142). Es preciso que nos preguntemos, sin embargo, cómo se concretiza semejante intención sistemática en la estructura de la sección “Moralidad” en la *Filosofía del derecho*.

La distinción entre “derecho abstracto” y “moralidad” corresponde, a primera vista, a la distinción kantiana entre legalidad y moralidad. Pero la correspondencia es sólo superficial porque la “eticidad” contiene la pretensión de conciliar los ámbitos aquí separados, y por otras dos razones adicionales: porque la sección sobre el “Derecho abstracto” prescinde de una serie de temas pertenecientes al ámbito de la legalidad, y por la forma en que está estructurada la sección misma sobre la “Moralidad”. En efecto, la división de esta última sección parece ser una extraña composición de temas legales, temas morales y otros temas un tanto extraños en este contexto. El punto I – “El propósito y la culpa” (“Der Vorsatz und die Schuld”) – contiene un tema propio de la legalidad: el problema del “dolus” y de la “imputatio”. El punto III – “El bien y la buena conciencia” (“Das Gute und das Gewissen”) – se refiere a un tema moral en sentido estricto, construido de acuerdo al modelo kantiano. Y, entre ambos, el punto II – “La intención y el bienestar” (“Die Absicht und das Wohl”) – nos propone el tema de la ética eudaimonista como etapa previa a la moralidad (contradiendo abiertamente la intención de Kant).

La división señalada es precedida por un análisis del concepto de “acción”. Este concepto se sitúa sistemáticamente en la escisión interior de la voluntad subjetiva, que ahora se contrapone, por un lado, a sí misma como absoluta y, por el otro, al mundo exterior. A este concepto de voluntad subyace, por cierto, la división trazada por Kant entre la voluntad, entendida como una

¹⁴ Hegel (1975, § 106, p. 139). La subjetividad es llamada igualmente “lo determinante” (das Bestimmende) y “el momento de la realidad de lo ético” (§ 141, p. 190), la “actividad determinante de la razón” (anotación al § 141, cf. Hegel (1973, tomo 2, p. 537).

¹⁵ Hegel (1973, § 106, p. 139).

¹⁶ *Ibidem*, § 141 y Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-1831, tomo 2, p. 537: anotación de propia mano de Hegel.

¹⁷ Hegel (1975, § 141, p. 190).

facultad, y el mundo empírico o la multiplicidad de sus motivaciones posibles. Pero, a diferencia de Kant, Hegel se propone aquí tematizar la escisión misma, es decir, justamente este desacuerdo entre la voluntad en cuanto singular y la voluntad en cuanto universal, o entre la voluntad y el mundo, sin perder de vista, por ello, la problemática del principio de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad. Para Hegel, es muy importante sostener que la acción es, en sentido estricto, “la exteriorización de la voluntad como *subjetiva o moral*” (FD § 113), pues, así definida, la “acción” mantiene unidas dos nociones desde un punto de vista categorial: de un lado, la facultad subjetiva de realización y reconocimiento de los fines; de otro lado, la posibilidad de superar la contradicción allí implícita entre interioridad y exterioridad, entre subjetividad y objetividad. Las tres partes en que se divide la “Moralidad” son así interpretadas como formas distintas de la acción moral, a través de las cuales se va acen- tuando la oposición básica mencionada.

Pero, ¿por qué empezar la “Moralidad” con el tema del “propósito” (*Vorsatz*) y de la “culpa” o la “responsabilidad” (*Schuld*)? Esta problemática era conocida en la tradición jurídica bajo los conceptos de “dolus” (a saber: una acción ilegal ejecutada deliberadamente) y de la correspondiente “imputatio” (imputación), y había sido tratada, entre otros, también por Kant en la *Metafísica de las costumbres*.¹⁸ Hegel subsume este problema proveniente del derecho privado bajo la concepción kantiana de la relación de la voluntad a sus fines respectivos, de modo que pueda aparecer, en el conjunto de esta sección, como la primera forma de la acción moral. Lo que Kant, por razones inmanentes a su propio sistema, no podía o no quería hacer, es efectuado por Hegel sin violentar la terminología

¹⁸ En su obra *System des Pandekten-Rechts*, Jena: Mauke, 1803ss., Anton F. Justus Thibaut establece una distinción entre “culpa” – una acción ilegal sin propósito doloso – y “dolus” – una acción ilegal deliberada (tomo I, § 250, p. 185s.). Esta distinción es asumida por Kant, quien llama “culpa” (sic) o “culpabilidad” (*Verschuldung*) a la acción ilegal no deliberada y “dolus” (sic) o “delito” (*Verbrechen*) a la acción ilegal deliberada (cf. Kant; Weischedel (1977, tomo 8, p. 330-331; Introducción IV, AB 23).

kantiana. Hegel vincula el concepto de “propósito” – concepto, para Kant, del todo irrelevante en el ámbito de las acciones externas del derecho – al concepto de “máxima” de la voluntad – concepto sistemático esencial a la ética kantiana.

“Máxima” se llama, en efecto, al “principio subjetivo del actuar que el sujeto mismo se impone como regla”.¹⁹ La máxima forma parte de aquellos principios cuya “condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad”.²⁰ A ello se refiere precisamente el derecho que reclama la voluntad subjetiva a no querer reconocer como suyo sino aquello, o a no querer tener “culpa” (“responsabilidad”) sino de aquello, que ella “sabía en sus fines, aquello que estaba en su *propósito*”.²¹ Lo que vemos en acción, en esta primera figura de la “Moralidad”, es la voluntad subjetiva de un individuo particular que se traza determinados fines en el mundo exterior preexistente y los pone además en práctica; en tal situación, el individuo se atiene sólo a su propio propósito y juzga las acciones ya realizadas de acuerdo a él. Un aspecto decisivo de la vinculación de la “máxima” al “propósito” es que aquí una voluntad finita actúa de acuerdo a la representación de un principio válido sólo para ella; sobre tal representación reposa su supuesto “derecho de saber”. Una prueba de que Hegel tiene en mente la vinculación de los conceptos que estamos mencionando nos la da su referencia explícita al concepto de “máxima” en el cuaderno de apuntes de Wannemann. El “propósito” de la voluntad subjetiva es allí interpretado como “aplicación de sus máximas a las circunstancias condicionantes”;²² respecto del enjuiciamiento de un delito se lee, además, que es preciso demostrar que “la máxima [,] era un fin

¹⁹ Kant; Weischedel (1977, tomo 8, p.332; Introducción IV, AB 27).

²⁰ Kant (1975, p. 103; A 35).

²¹ Hegel (1975, § 117, p. 148).

²² Hegel *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer Berlin 818-1819*, edición, introducción y comentario de Karl-Heinz Ilting, Stuttgart: Klett-Cotta, 1983, § 54, p. 77. Si se compara este pasaje con el § 115 de la FD editada por Hegel – el primer párrafo de “El propósito y la culpa” – se constatará que este último reproduce casi literalmente el texto de la primera lección (§ 54), con la única excepción de que ha desaparecido la referencia a las máximas.

del sujeto... La acción debe haber sido propósito”.²³ Ya en la segunda de las lecciones (1818/1819), desaparece la referencia explícita a este concepto, más no la intención sistemática ligada a la vinculación expuesta.

Según Kant, la legalidad consiste en la coincidencia de una *acción* con la ley; la moralidad, en cambio, en la coincidencia de la *máxima* de la acción con la ley.²⁴ La máxima es, pues, irrelevante para la legalidad, y la acción lo es para la moralidad. Si bien es cierto que la separación entre legalidad y máxima es asumida por Hegel en la exposición del “derecho abstracto”, la separación entre moralidad y acción constituye, por el contrario, el núcleo de su crítica a Kant, puesta de manifiesto aquí en la subsunción del concepto de “máxima” bajo el de “acción”. Éste es el sentido de la vinculación sistemática de “dolus” y “máxima”: lo que se debe aquí poner a prueba es si la sola máxima subjetiva basta para determinar un hecho, o si la acción misma no instaura una realidad más universal que rebasa el marco de las propias intenciones. Por tal razón, la deficiencia de esta figura es descubierta por medio de una reflexión sobre las “consecuencias” de la acción. Éstas son no sólo objetivas, sino además tan variadas que la voluntad particular se ve obligada a renunciar a su ingenuidad y a tener en consideración ahora el entrelazamiento de consecuencias posibles, cada vez que se traza nuevos fines subjetivos. A partir de esta reflexión se lleva a cabo el tránsito a la nueva figura de la acción moral, la “intención” (*Absicht*).

La introducción del concepto de “dolus” permite establecer, además, una conexión más estrecha entre la última parte de “El derecho abstracto” y el inicio de la “Moralidad”. “El derecho abstracto” termina con la tematización del “delito” (*Verbrechen*). El “delito” hace visibles los límites de la legalidad en la medida en que cuestiona radicalmente la validez del derecho, pero por razones que son irrelevantes para el sistema legal mismo. Tales razones o, mejor dicho,

la estructura a ellas subyacente de persecución y realización de fines, es la que ahora pasa al primer plano. Ésta es una forma adicional de franquear el abismo entre legalidad y moralidad desde una perspectiva teórica.

En el segundo punto de la “Moralidad” – “La intención y el bienestar” (“Die Absicht und das Wohl”) –, Hegel se refiere a la doctrina prekantiana de la felicidad. También, en este caso, debemos preguntarnos cuál es exactamente el lugar sistemático que se asigna a esta doctrina y cuál es el significado del concepto de “intención”. Desde el punto de vista del desarrollo temático, es claro que Hegel quiere ubicar a la ética eudaimonista como una forma de moralidad que, al igual que la ética kantiana, no habría sabido dar cuenta de la lógica de la acción por ella presupuesta. Así pues, la ética eudaimonista aparece aquí como una figura más compleja de la voluntad actuante, que sigue ahondando la escisión entre singularidad y universalidad. Ella es presentada, por cierto, con todas las características distintivas que Kant mismo le atribuye, incluyendo la heteronomía, pero es puesta a prueba simultáneamente bajo la perspectiva de las circunstancias concretas y necesarias a que conduce el planteamiento que la sostiene. Sólo a partir de su fracaso, es decir, a partir del reconocimiento de su deficiencia teórica, habrá de surgir la nueva figura de la acción moral.

La voluntad designada con el término “intención” (*Absicht*) es una voluntad individual que ya no se atiene ciegamente a la inmediatez de su saber en las acciones que ejecuta, sino que admite la multiplicidad de consecuencias (la “universalidad”) de dichas acciones, ordenándolas en un conjunto de relaciones de medios afines. Consciente de la virtual complejidad de su acción, la voluntad orienta su “intención” hacia un fin concreto, persuadida de que éste le será un medio para alcanzar, a través de una serie de otras estaciones, el fin de su propia satisfacción (su propio “bienestar”). Dentro de esta estructura, se hace posible tematizar la valoración subjetiva de los propios fines (lo que Hegel llama el “valor” o el

²³ Hegel (1983, p. 78).

²⁴ Cf. Kant (1977, p. 332, Introducción IV, AB 26).

“interés” de la acción para la voluntad); como el sujeto es guiado, además, por su particularidad, dichos fines se presentan como satisfacción de necesidades o impulsos *naturales*. Como es sabido, estas características volverán a aparecer más adelante, en el tratamiento de la “sociedad civil”, pero presuponiendo ya una forma de vida social universalmente reconocida y en conexión con las normas (ya no “abstractas”) de la legalidad. No debe llamar la atención, por eso, que Hegel se refiera, justamente en este contexto, al significado histórico del principio de la libertad subjetiva. Si recordamos, en fin, que la autodeterminación de la voluntad se explica sólo en virtud de su carácter puramente racional, podría establecerse una analogía entre, por un lado, la relación de la doctrina de la felicidad con la moralidad y, por el otro, la relación de la “sociedad civil” con el “Estado”.

En la última figura de la “Moralidad” – “El bien y la buena conciencia” (“Das Gute und das Gewissen”) –, Hegel se ocupa directamente de la concepción kantiana de la autodeterminación de la voluntad. Pero, si se examina más detenidamente esta última forma de la acción moral, puede detectarse, además, una crítica indirecta a otras formas de abordar el mismo problema, crítica a la que Hegel se ve motivado en virtud de la lógica misma de la argumentación. De acuerdo a la determinación lógica que caracteriza a esta esfera – la determinación de la “diferencia”, propia de la lógica de la esencia –, la etapa aquí alcanzada sigue siendo una “relación”, pero entre la voluntad en cuanto subjetiva y la voluntad en cuanto absoluta y objetiva. A diferencia del “propósito” meramente individual, y del “bienestar” (aun el de todos) entendido en términos sólo subjetivos, la voluntad particular “debe” ahora adecuarse a la ley moral universal.

Sólo una voluntad – escribe Kant – “cuya máxima es, en todo momento, conforme a esta ley, es *absolutamente y en todo sentido buena y es la condición suprema de todo bien*”.²⁵ Por esta vía de la coincidencia de la máxima con la ley,

²⁵ Kant (1975, p. 134, [A 109]).

parece, pues, garantizarse, en principio, la autodeterminación puramente racional de la voluntad. No obstante, el desplazamiento del criterio de juicio al ámbito de la motivación interior equivale a apoyarse en un terreno movedizo, pues sólo el individuo particular estará entonces autorizado a ser juez sobre la coincidencia en cuestión. En la lógica misma de la moralidad kantiana, se hace visible la posibilidad de una contradicción inmanente, y esta contradicción es la base sobre la que reposa el análisis y la crítica que Hegel hace de esta figura. También en sus escritos de Jena, como recordamos, en especial en la *Fenomenología del espíritu*, había aparecido esta crítica en una forma aún más severa.

La crítica de Hegel está dirigida principalmente en contra de la oposición lógica entre singularidad y universalidad, en virtud de la cual el bien sólo puede tener la forma de un “deber”. A ella se añade una objeción inmanente respecto del carácter formal y tautológico del imperativo categórico, que encerraría permanentemente el peligro de una inversión del “bien” en “mal”. La relación de la máxima con la ley es llamada “tautológica” por la siguiente razón: lo que se debe examinar, en cada caso concreto, es si la voluntad preserva o no su carácter universal; pero como no está permitido *preferir* un determinado contenido concreto a otro (ni aquél que se examina ni los que por él se excluyen), y como siempre es posible pensar en buenos argumentos que permitan la universalización de un contenido de tal abstracción, el supuesto examen de la máxima resulta ser una simple reiteración de la identidad de la voluntad para consigo misma. La pureza de la ley moral ha sido asegurada de tal manera que ya no es posible extraer de ella ningún contenido positivo. Por eso, dice Hegel, que hablar de contradicción o de coincidencia sólo tiene sentido si se presupone un principio firme que haga las veces de referencia (por ejemplo, que sea bueno respetar la vida humana o que sea deseable la existencia de la propiedad). Ahora bien, ocurre que los

contenidos por examinar en cada ocasión, bajo la forma de máximas, son contenidos concretos, y que la buena conciencia subjetiva es la única instancia examinadora. Existe, en consecuencia, el peligro permanente de llegar, en la práctica, a lo contrario de lo que teóricamente se aspiraba, es decir, el peligro de elevar la arbitrariedad subjetiva más extrema e inclusive autocomplaciente a principio de la moralidad.

En la discusión postkantiana misma, Hegel cree encontrar concepciones de la moralidad que van en tal dirección. Una de ellas sería la filosofía moral de Jacobi, que radicaliza los argumentos del “moral sense” en contra de la ley moral; la otra, la doctrina ética de Fichte, que contiene la pretensión de ofrecer una fundamentación última de la moral kantiana. Hegel entiende ambas concepciones como formas distintas de desplazar el peso de la contraposición hacia el polo de la concepción subjetiva y adopta seguramente de ellas el concepto de “conciencia moral” o “buena conciencia” (*Gewissen*). Interpretando de manera muy peculiar la fórmula del imperativo categórico, escribe, por ejemplo, Fichte: “La relación no es: porque algo puede ser principio de una legislación universal, debe ser máxima de mi voluntad; sino a la inversa: porque algo debe ser máxima de mi voluntad, puede ser también principio de una legislación universal. El enjuiciamiento parte puramente de mí, pues, ¿quién habría luego de juzgar si algo puede ser principio de una legislación universal? Ningún otro sino yo mismo.”²⁶

Lo que Fichte echa de menos en Kant es, pues, una certeza absoluta de la coincidencia del yo empírico con la ley moral. Comprende, al igual que Kant, que dicha certeza no puede ser otra que la ley moral misma, ya que ésta no es una facultad de conocimiento. Piensa, sin embargo, que la actividad de la facultad de juzgar reflexionante, libre, ofrece la posibilidad de experimentar un “sentimiento de verdad y certeza”, a saber, la eviden-

cia inmediata de que no sólo ahora, sino también en el futuro, se habrá de actuar de esta manera, y no de otra. Una tal convicción, obtenida “no por medio de la argumentación”, sino exclusivamente por medio “de un sentimiento inmediato”, tendría un carácter “inquebrantable”, pues, a través de ella, se pondría de manifiesto la igualmente “inmediata coincidencia de nuestra conciencia con nuestro yo originario; como no podría ser de otro modo en una filosofía que tiene su punto de partida en el yo”.²⁷ Es por ello del todo consecuente que Fichte dé la siguiente versión de la fórmula del imperativo categórico: “Actúa siempre de acuerdo a la mejor convicción de tu deber; o: actúa de acuerdo a tu mejor conciencia (*nach deinem besten Gewissen*).”²⁸

Semejante certeza es, en opinión de Jacobi, aún demasiado dependiente de una razón humana desmesurada, que pretende determinar, por sí sola, la verdad y el bien. En su *Carta a Fichte* de 1799, llama a la ley moral de Kant y Fichte una “voluntad que nada quiere, esa hueca nuez de la autonomía y la libertad en lo indeterminado absoluto”,²⁹ la cual trata de sojuzgar a la “buena conciencia” y a su raíz viviente, “el corazón del hombre”. A diferencia de ellos, piensa Jacobi que la “buena conciencia” – esta “certeza más sagrada que tengo yo de mí” y que sería, al mismo tiempo, “el verdadero *derecho majestuoso* del hombre, el sello de su dignidad y su naturaleza divina”³⁰ – constituye el único criterio para juzgar moralmente las acciones concretas, acciones que la pura letra de la ley universal y absoluta de la razón sólo puede clasificar y subsumir como casos de una regla abstracta. El parentesco de esta argumentación con la filosofía del “moral sense” es evidente no sólo por su contenido; el mismo Jacobi cita además a Ferguson como autoridad en este contexto.³¹ Ahora bien, esta *Carta a Fichte* es importante porque Hegel la menciona expresamente al

²⁷ Fichte (1971 tomo 4, p. 163-170).

²⁸ Fichte (1971, tomo 4, p. 156).

²⁹ Jacobi (1968, tomo 3, p. 37).

³⁰ Íbidem, tomo 3, p. 38.

³¹ Íbidem, tomo 3, p. 38-39.

²⁶ Fichte (1971, tomo 4, p. 234). Hegel, en la *Fenomenología del espíritu*, comenta la certeza de la “buena conciencia” de la siguiente manera: “[...] es ahora la ley en virtud del sí mismo, y no el sí mismo en virtud de la ley”: Hegel (1985, p. 372).

introducir y caracterizar el concepto de “buena conciencia”: “El saber de la voluntad en general, la buena conciencia, esta fuerza universal, es expresada en primer lugar en la afirmación de Jacobi según la cual el hombre se sabe a sí mismo como fuerza absoluta en su buena conciencia.” (Carta a Fichte).³²

Jacobi y Fichte han dado, pues, desde perspectivas teóricas distintas, el paso que, siendo una posibilidad en la concepción kantiana de la ley moral, aún se hallaba, en cierta medida, vedado debido a la prioridad que allí tiene la objetividad de la voluntad: ambos han elevado la “buena conciencia” subjetiva a principio y criterio último de discernimiento en el ámbito de la ética.³³ Al explicitar de este modo la relación entre la “buena conciencia” y el “bien”, Hegel corrobora el diagnóstico sobre la filosofía de los tiempos modernos que él mismo había planteado en *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural* y, sobre todo, en *Creer y saber*. Las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte son consideradas allí como tres formas de una “filosofía reflexiva de la subjetividad” que habrían sido incapaces de comprender la unilateralidad del principio que las anima.

Pese a todo ello, la subjetividad racional y actuante no sólo es esencial, sino tiene además una función constitutiva en la estructura global de la *Filosofía del derecho*. Esto puede apreciarse especialmente en la forma por medio de la cual Hegel define el “bien” en la esfera de la moralidad. El bien es llamado allí “la libertad realizada, el fin último absoluto del mundo”.³⁴ Esta expresión – “fin último” (*Endzweck*) – tiene una larga tradición en la historia de la filosofía y, tal como aparece formulada en este contexto, permite dar cuenta, en forma excepcional, de la intención sistemática de Hegel. Considerar al “bien” como

“fin último” dentro de una figura en la que se debe exponer la moralidad kantiana tiene, en primer lugar, una cierta justificación. Kant mismo define el “fin último” – retomando la tradición teológico-aristotélica de la doctrina de las causas – como el fin “que no necesita de ningún otro como condición de posibilidad.”³⁵ Se refiere, así, al último fin de una serie, respecto del cual y en virtud de cuya incondicionalidad intrínseca todos los demás fines pueden convertirse respectivamente en medios. Ahora bien, debido a la incondicionalidad absoluta de la ley moral, que constituye el principio de determinación de toda proposición de fines, sólo el hombre puede considerarse como el fin último de la creación, mientras que el bienestar o la felicidad constituyen únicamente fines subjetivos y condicionados por factores naturales. Por cierto, la ley moral misma, que ordena sin tener en cuenta la representación de las consecuencias posibles, no es un fin en sentido estricto, pero dicha ley obliga a *actuar* de acuerdo a ella con la finalidad de alcanzar una correspondencia entre la totalidad de los elementos naturales (incluida la felicidad misma) y el primado de la voluntad moral. El “fin último” del hombre no es la ley moral por sí sola – sostiene Kant, corrigiendo la interpretación errónea de su obra de parte de Christian Garve –, sino el “bien sumo” (“das höchste Gut”), a saber, la coincidencia entre moralidad y felicidad: “el fin último de todas las cosas” no es “ni la moralidad del hombre por sí sola, ni la felicidad por sí sola, sino el bien sumo posible en el mundo, que consiste en la unión y conciliación de ambas”.³⁶ Un uso similar de esta expresión puede hallarse también en Fichte, quien, siguiendo las huellas de Kant, cree encontrar, en

³⁵ Kant (1991, p. 358 [§ 84, A 391]).

³⁶ Immanuel, Kant. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, En: Kant (1977, tomo 11, p.132, [A 210-211]). Kant se refiere a la obra de Christian Garve, *Versuche über verschiedene Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, primera parte, Breslau 1792, p.111-116. Otros pasajes en los que Kant identifica el “fin último” y el “bien sumo”: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. En: Kant (1977, tomo 8, p. 651ss, Prefacio, BA VIIss.); *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*. En: Kant (1977, tomo 6, p. 631, A 103; 1991, p. 391ss, § 91, [A 454ss]).

³² Hegel (1983b, p. 113).

³³ Esta diferenciación entre la concepción kantiana y la concepción postkantiana es formulada de manera aún más clara en la *Fenomenología del espíritu* a través de la distinción entre la “conciencia moral” (*moralisches Bewusstsein*) y la “buena conciencia” (*Gewissen*) (cf. Hegel. *Fenomenología del espíritu*, o. c., p. 368ss.).

³⁴ Hegel (1975, 129, p. 161).

el concepto y en la problemática del “bien sumo”, una vía para efectuar una “deducción de la religión en general”. El “fin último” del mundo es, para él, igualmente la “plena congruencia de la felicidad con la moral”,³⁷ congruencia prescrita por la ley moral, mas sólo susceptible de ser pensada por medio de la representación de un ser divino.

Kant utiliza la expresión “fin último del mundo” para referirse al “bien sumo”, pero no para referirse simplemente al “bien”. En efecto, el “bien”, en cuanto objeto de la razón pura práctica, encierra la “paradoja” de no poder ser definido “antes”, sino sólo “después” y “por medio” de la ley moral,³⁸ de modo que ambos conceptos – “bien” y “ley moral” – pueden identificarse semánticamente. En consecuencia, Kant advierte que el “bien sumo”, si bien es prescrito por la ley moral, no debe ser interpretado, en modo alguno, como principio de determinación (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad.³⁹ Haber ignorado esta diferencia sustancial – afirma – constituye el “error” de los “antiguos”, error puesto “abiertamente” de manifiesto por ellos en la medida en que concentraron sus investigaciones morales “por completo en la determinación del bien sumo”.⁴⁰

Pues bien, es precisamente este manifiesto “error” el que Hegel, remitiéndose sin duda a la tradición de los “antiguos”, *decide* cometer en la *Filosofía del derecho* al atribuir deliberadamente al “bien” las características del bien sumo, es decir, del “fin último del mundo”. Desde el punto de vista sistemático, se apoya, para ello, en su interpretación de la subjetividad en general y, más específicamente, en su concepción de la estructura de la acción, cuyo análisis consecuente le permite afirmar: “que llegue a producirse el fin último absoluto en cuanto tal, es algo que ocurre sólo a través de la acción”.⁴¹ Mas, desde el punto

de vista de la historia de la filosofía, Hegel retoma aquí la concepción antigua, aristotélica, de la filosofía práctica, para la cual el punto de partida es el “bien” entendido justamente como la última razón en vista de la cual se lleva a cabo algo (esto es, como “fin último”). Un tal “bien” no es concebido, sin embargo, bajo la forma de la pura *dynamis*, ni en forma de un postulado, sino como *energeia* en el contexto concreto de acciones de la polis.

Hablar de un “fin último” (*haplós téleion*) o de un “bien sumo” (*acróton agathón* o *áriston*) tiene sentido en Aristóteles sólo en virtud de la jerarquía y la subordinación de los fines (*tele*), las cuales se basan, a su vez, en la estructura del “aquello en vista de lo cual” (*to hou héneka*) respecto de las artes, las investigaciones y las acciones. El “bien sumo” es un “fin último” en la medida en que es perseguido “por sí mismo”, mientras que los demás fines son perseguidos “en vista de él”.⁴² Con tal expresión se designa a la “felicidad” (*eudaimonía*),⁴³ mas no en el sentido que Kant le atribuye – como la representación subjetiva de un conjunto de fines, establecidos de forma completamente arbitraria –, sino en el sentido de un cumplimiento permanente de los fines propios de las actividades singulares en el marco institucional de la acción política. La comunidad política misma es considerada igualmente como “bien sumo”, pues ella comprende a todos los demás fines,⁴⁴ o a los fines de todas las demás formas de comunidad.⁴⁵ Por ser “fin último” (tanto en el sentido de “finalidad” como en el de “acabamiento”), ella constituye el punto de partida adecuado de la filosofía práctica.

Naturalmente, podría mostrarse que el concepto kantiano de “fin” ha sido formulado haciendo abstracción tanto de un orden ontológico de la naturaleza como de un ethos concreto, y

³⁷ Versuch einer Kritik aller Offenbarung. En: Fichte (1971, tomo 5, p. 41).

³⁸ Kant (1975, p. 134-135, A 110).

³⁹ Cf. por ejemplo: Die Religion innerhalb der Grenzen..., En: Kant; Weischedel (1977, tomo 8, p. 669, nota BA IX-X; 1991, p. 395, nota A 455-456).

⁴⁰ Kant (1975, p. 136, A 113).

⁴¹ Hegel (1983a, p. 81). Éste es también el sentido de la interpretación de la idea del bien en la Ciencia de la lógica

como “ejecución” (Ausführung) del fin absoluto, cf. Hegel (1968, p. 718-723). De la “eticidad” dice Hegel, además, que es “lo inmóvil que mueve” (Hegel, 1983b, p. 127).

⁴² Ética nicomáquea, I 1, 1094a18-19.

⁴³ Íbidem, I 5, 1097b20-21.

⁴⁴ Íbidem, I.

⁴⁵ Aristóteles, Política I.

que se ha obtenido más bien recurriendo a una facultad subjetiva esencialmente aislada. Pero éste es precisamente el precio que, en opinión de Hegel, debe pagar la filosofía moderna de la reflexión por su concepción de la subjetividad, y es para poner de relieve esta deficiencia que él asocia deliberadamente el planteamiento moderno al antiguo. La separación entre subjetividad y mundo empírico o entre subjetividad y universalidad es, en la modernidad, tan consustancial a la teoría, que ésta debe, al mismo tiempo, aspirar a la conciliación y resistirse a alcanzarla. La imposibilidad de la coincidencia y la pureza de la autodeterminación no son más que las dos caras de una misma moneda. La definición aristotélica del “bien sumo” y del “fin último” tiene como punto de partida la compenetración de los ámbitos de la acción cuya coincidencia Kant sólo puede imaginar con la ayuda de un postulado teológico. Al reinterpretar el concepto kantiano de “fin último del mundo”, Hegel se apropia, pues, del planteamiento aristotélico, pero tratando de otorgarle, a través del rol de la subjetividad actuante, una fundamentación moderna.

Recebido para publicação em 26 de agosto de 2012
Aceito em 04 de fevereiro de 2012

REFERENCIAS

- CORDUA, Carla, *El mundo ético. Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel*. Barcelona: Anthropos, 1989.
- DERBOLAV, Josef. Hegels Theorie der Handlung. *Hegel-Studien*, Bonn, n.3, p.209-223, 1965.
- FICHTE, Johann Gottlieb. *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798). En: FICHTE, Johann Gottlieb. *Werke*. Berlín: Walter de Gruyter, 1971.
- _____. *Werke*. Berlín: Walter de Gruyter, 1971.
- GIUSTI, Miguel. Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung. *Hegel-Studien*, n.22, p.51-71, 1987.
- _____. *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia*. Madrid: Dykinson, 2006.
- HABERMAS, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Madrid: Taurus, 1989.
- HEGEL, G.W.F. *Ciencia de la lógica*. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.
- _____. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires: Sudamericana, 1975.

_____. *Die Philosophie des Rechts. Die Mitschriften Wannemann (Heidelberg 1817/1818) und Homeyer (Berlin 1818/19)*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1983a. (Edición, introducción y comentario de Karl-Heinz Ilting.)

_____. *Philosophie des Rechts. Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983b. (Edición de Dieter Henrich).

_____. *Fenomenología del espíritu*. 6.ed. Trad. Wenceslao Roces. Madrid: F.C.E., 1985.

_____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. 2.ed. Madrid: Alianza Editorial, 2005.

_____; ILTING, Karl-Heinz. *Vorlesungen über Rechtsphilosophie (1818-1831)*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1973. 4 tomos.

HOBBS, Thomas, *Opera philosophica quae latine scripsit*. Londres: Joannes Bohn, 1839ss. v.2, p.137. (Edición de William Molesworth).

JACOBI, Friedrich Heinrich, *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968. (Edición de F. Roth y F. Köppen).

KANT, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*. Trad. Francisco Larroyo. México: Porrúa, 1975.

_____; WEISCHEDEL, Wilhelm (Ed.) *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

_____. *Metaphysik der Sitten*. En: KANT, I.; WEISCHEDEL, Wilhelm (Ed.) *Werkausgabe*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

_____. *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1991.

QUANTE, Michael. *Hegels Begriff der Handlung*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1993.

_____. *El concepto de acción en Hegel*. Madrid: Anthropos, 2001.

QUELQUEJEU, Bernard. *La volonté dans la philosophie de Hegel*. París: Seuil, 1972.

RIEDEL, Manfred (Ed.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1975.

**THE LOGIC OF MORAL ACTION IN
HEGEL'S PRACTICAL PHILOSOPHY**

Miguel Giusti

The text addresses the concept of 'action' in Hegel, which for many reasons has been relatively ignored, but whose importance should bring it to a more distinctive plane of reflection. For, as we intend to show, a more detailed analysis of this concept should outline the relevant aspects of Hegel's radical criticism to political and moral doctrines of modernity. It should then capture, in a more adequate fashion, the meaning of the individual's integration within ethical structures.

KEY-WORDS: Hegel. Action. Subjectivity. Modernity.

**LA LOGIQUE DE L'ACTION MORALE DANS
LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE HEGEL**

Miguel Giusti

Le texte en question étudie le concept de "l'action" chez Hegel, concept relativement ignoré pour diverses raisons mais dont l'importance doit le conduire à un niveau de réflexion plus en évidence. En effet, comme nous avons l'intention de le montrer, une analyse plus détaillée de ce concept doit permettre de montrer les aspects importants de la critique radicale de Hegel concernant les doctrines politiques et morales de la modernité. Ceci devrait nous permettre de saisir de manière plus appropriée le sens d'une intégration de l'individu dans les structures éthiques.

MOTS-CLÉS: Hegel. Action. Subjectivité. Modernité.

Miguel Giusti - Doutor em filosofia. Professor e Chefe do Departamento Acadêmico de Ciências Humanas da Pontifícia Universidade Católica do Peru. Diretor do Centro de Estudos Filosóficos. Foi presidente da Sociedade Interamericana de Filosofia entre 2004 e 2009. Especialista em história da ética, ética contemporânea e filosofia do idealismo alemão, tendo realizado pós-doutorado na Universidade de Frankfurt sob a orientação de Jürgen Habermas. Publicações recentes: *Tras el consenso. Entre la utopía y la nostalgia* (2006); *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética* (2008).