

LA LOGICA DE LA ACCION Y LOS LIMITES DE LA VOLUNTAD.  
REFLEXIONES SOBRE EL CONCEPTO DE "ACCION" EN HEGEL\*

Miguel Giusti

---

El presente trabajo propone una interpretación de la lectura hegeliana del concepto moderno de *voluntad*. La idea central es que Hegel reformula la noción moderna de voluntad tratando de hacer surgir en ella la estructura de la *acción* propia de la ética aristotélica. Es la lógica de la acción la que permite poner de manifiesto los límites de la voluntad. El trabajo consta de dos partes. En la primera, se analiza el sentido y el contexto en que Hegel utiliza sistemáticamente la noción de voluntad. En la segunda, se estudia más detalladamente el concepto de *acción moral* en la Sección *Moralidad* de la *Filosofía del derecho*.

[“The logic of action and the limits of the Will. Reflections on the concept of action in Hegel”]. The A. proposes an interpretation of Hegel’s reading of the modern concept of *Will*. The central idea is that Hegel reformulates the modern notion of Will trying to introduce in it the structure of *action* belonging to aristotelian ethics. It is the logic of action which allows to reveal the limits of the Will. The paper has two parts. In the first, the sense and context of Hegel’s systematic use of the notion of Will is analyzed. In the second, the concept of *moral action* in the Section *Morality* of the *Philosophy of Right* is more closely examined. (Transl. by R. Rizo-Patrón)

---

\* Artículo publicado originalmente en la revista *Hegel-Studien*, tomo 22, 1987, pp. 53-72, con el título “Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung”.



Frente al amplio espectro de investigaciones recientes sobre la filosofía práctica de Hegel, en las que son analizados problemas muy específicos del desarrollo inmanente de su pensamiento, puede parecer sorprendente constatar que el concepto de “acción” (Handlung) no despierta el interés de los investigadores<sup>1</sup>. 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 el ámbito de lo individual o lo moral se hallaría en mayor o menor medida reprimido por las pretensiones universales del Estado. A pesar de que los tiempos en que se condenaba globalmente a Hegel como ‘filósofo del estado prusiano’ pueden ya ser considerados como tiempos pasados (al menos para los entendidos en la materia), 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 el análisis hegeliano de la acción subjetiva implicaría una desvalorización fundamental de la libertad del individuo, a la cual Hegel habría llegado “obligado” por la lógica de su propia teoría<sup>2</sup>

- 
1. Aparte del artículo de J. Derbolav (*Hegel-Studien*, tomo 3, 1985, pp. 209-223; aparecido también en: M. Riedel (Ed.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort del Meno 1975, tomo II, pp. 201-216), que se ocupa en términos bastante generales de la sección *La moralidad en la Filosofía del Derecho*, no hay otros trabajos específicos sobre este tema.
  2. “aus theoretischer Pflicht”: tal es la interpretación de D. Henrich en la Introducción a su edición del cuaderno de apuntes de la lección de 1819/20, publicado bajo el título: Hegel, *Philosophie des Rechts*, Francfort del Meno 1983; la cita se halla en la p. 31.

o por un propósito “tendencioso”<sup>3</sup>. Debido a tales interpretaciones, la polémica central se orienta a la discusión de la legitimidad teórica del tratamiento dialéctico de temas de filosofía real, pasando así problemas 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 relativa 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 elementos propios de una ética de 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 de lo individual en las estructuras éticas.

En la filosofía de Hegel, el concepto de “acción” no aparece, sin embargo, siempre en forma explícita. Es preciso, por eso, hacer una distinción previa. “Acción” es, para él, stricto sensu “la exteriorización de la voluntad como *subjetiva o moral*” (FD § 113)<sup>4</sup>. Pero el concepto de “voluntad” (Wille) a su vez es definido por medio de elementos propios de una estructura teórica de la acción. Más aún: sólo el concepto de “voluntad” así interpretado

---

3. Así se expresa J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Francfort del Meno 1985, p. 52.

4. La *Filosofía del Derecho* publicada por Hegel en 1821 será citada en el presente trabajo bajo las siglas “FD”, indicándose el número del o de los párrafos respectivos. Gracias a la obra editorial de Karl-Heinz Ilting, del Archivo de Hegel en Bochum y de otros especialistas, se han venido descubriendo y publicando en los últimos años los cuadernos de apuntes de clase (redactados por sus alumnos) de las siete lecciones sobre filosofía del derecho dictadas por Hegel entre 1817/18 y 1831. Dichos cuadernos son sumamente confiables, pues son, en la mayoría de los casos, reproducción literal de las clases que Hegel dictaba; poseen, además, un gran valor documental respecto de la evolución de la filosofía práctica de Hegel. De acuerdo a una convención que se va difundiendo entre los especialistas, dichos cuadernos se citarán aquí de la siguiente forma (el nombre indicado después de la fecha es, en caso de conocerse, el del alumno que redactó la lección):

constituye la verdadera clave para entender la crítica de las contradicciones y deformaciones de la acción supuestamente moral y permite caracterizar a ésta última como etapa de la realización de la libertad en el marco de la reconstrucción sistemática de la eticidad.

A continuación se discutirá, por ello, I) la reformulación hegeliana del concepto de “voluntad” en términos de una estructura de la acción y II) la caracterización más precisa de la acción moral en la *Filosofía del Derecho*.

## I

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 “derecho natural” (Naturanrecht), introduciendo una diferenciación de tipo sistemático que haga posible 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 —de acuerdo a dicho criterio sistemático— en sostener que la ley moral debe imponerse *contra* la multiplicidad caótica (como en el caso de Hobbes) o *contra* las relaciones causales necesarias de la naturaleza (como en el caso de Kant). La “manera trascendental”, sin embargo, “perfecciona” (vervollständigt) la intención de la “manera empírica”, en la medida en que supera sus inconsecuencias (el recurso aún presente a datos empíricos en su argumentación), llevando la oposición frente a la naturaleza hasta la completa exclusión de la misma. El planteamiento de fondo común a ambas consiste pues en la contraposición de ley moral y naturaleza, de concepto e intuición empírica o —como Hegel se expresa en su obra *Creer y saber*— en la incapacidad de superar la contraposición de infinitud y finitud. Veamos más en detalle qué es lo que está en juego en esta forma de plantear el problema.

---

FD I: 1817/18 (Wannenmann)

FD II: 1818/19 (Homeyer)

FD III: 1819/20

FD IV: 1821/22

FD V: 1822/23 (Hotho)

FD VI: 1824/25 (v. Griesheim)

FD VII: 1831 (Strauss)

(paginación: edición Ilting, Stuttgart 1983)

(edición Ilting, Stuttgart 1983)

(edición Henrich, Francfort/M. 1983)

(cuaderno aún no publicado)

(edición Ilting de las Lecciones, tomo III)

(edición Ilting de las Lecciones, tomo IV)

(edición Ilting de las Lecciones, tomo IV, Stuttgart-Bad Cannstatt 1973ss.)

La crítica más importante de Hobbes a la ética tradicional es que ésta no habría tenido un punto de partida (*principium*) adecuado ni un método correcto. La filosofía moral debería por eso, en su opinión, proceder con la misma certeza (*pari certitudine*) que la geometría, pues ésta sería la única disciplina que habría “administrado su propio terreno en forma egregia”<sup>5</sup>. Este 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 una certeza en el conocimiento de aquellas cosas que él mismo ha producido<sup>6</sup>.

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 a través de una *teoría* guiada por el modelo del “producir”. 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 voluntad, ya que ésta representa la causa y el principio absolutos respecto de la fundación del estado.

La utilización del modelo del “producir” no constituye, sin embargo, una simple aplicación de la *poiesis* aristotélica al terreno político. La analogía se limita a destacar el momento del origen causal (en el sentido de *causa efficiens*) de la obra artificial del Leviathan, mas este “producir” lleva en sí, además, ciertas características de la idea cristiana de la creación, aunque despojadas 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, es ella 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

---

5. “geometrae quidem provinciam suam egregie administraverunt”: *De Cive*, Epistola dedicatoria, en: Hobbes, *Opera philosophica quae latine scripsit*, ed. William Molesworth, Londres 1839-1845, vol. II, p. 137.

6. “... earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a *priore* hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio”, *De Homine*, c. 10, 4 (*Op. lat.*, vol. II, p. 92).

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 egoísmo natural y la autoconservación—, a partir del cual se “deduciría” la necesidad del contrato social. Aquí ve Hegel, con razón, la “inconsecuencia” de Hobbes.

Si Hobbes, a pesar de (o quizá 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 conservando, por cierto, la explicación causal de la voluntad humana —es decir se sigue remitiendo todo tipo de ordenamiento a una subjetividad fundante—, pero ya no se incorpora a ésta última en cuanto tal al estado político positivo. Moral y derecho civil se convierten así 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 la filosofía del derecho y de la moral de Kant y Fichte. Y ello explica por qué Hegel las considera como una radicalización consecuente de la contraposición entre concepto y naturaleza presente en Hobbes. El propósito que Hegel persigue a través de esta crítica es *preservar*, por un lado, el principio fundante de la autonomía de la voluntad respecto de todo orden heterónomo, 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 instituciones sociales.

A tal fin, Hegel se remonta al concepto fichteano del “yo” (Ich). Los filósofos sucesores de Kant habían tratado de “completar” el proyecto filosófico de éste último —sin duda, en desacuerdo con su intención— remitiéndolo a un único principio que le sirviera de fundamento. Fichte había destacado el hecho 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 debe contener dos cosas en una; debe ser punto de partida de un proceso de fundamentación y debe contener en sí la razón de su propio movimiento; debe ser activo y llevar en sí el motor de su actividad. Aludiendo polémicamente al concepto de “hecho de la conciencia” (Tatsache des Bewusstseins) de Reinhold, Fichte define la tarea de dicho principio como una “acción fáctica” (Tathandlung)<sup>7</sup>. El primer “principio absolutamente necesario” de la *Doctrina de la Ciencia* es: “el yo pone originaria y absolutamente su propio ser”<sup>8</sup>. 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 de 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 ya criticado por Hegel debido, por un lado, a la desvalorización de la naturaleza en él implícita (la naturaleza es “puesta” por el yo mismo como “no-yo”) y, por otro lado, debido a la imposibilidad teórica de constituir, 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 relación *negativa* del yo a sí mismo, relación que tiene por consecuencia 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 la cual el sentido de la pregunta por el yo y su

---

7. Cf. *Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*, en: J.G. Fichte, *Werke*, editadas por I.H. Fichte, Berlín 1971 (reproducción fotomecánica de la edición de 1845/46), tomo I, p. 8.

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



“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)” (FD § 22). 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 la *Filosofía del Derecho*. “El sistema del derecho —escribe en FD § 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*” (FD § 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 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 “indentidad”, “diferencia” y “fundamento” (Identität, Unterschied y Grund)<sup>9</sup>. Como ya se ha dicho, esta forma de estructurar el concepto de la 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

---

9. Véase FD § 6, Obs.; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830) § 164, Obs.

cualquier particularidad por considerarla “positiva” e impropia de sí misma. Este 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 se nombre como ejemplo más cercano a dicha concepción de la voluntad “la furia de la destrucción” (FD § 5, Obs.) o, con una expresión de la *Fenomenología del Espíritu*, “la libertad y el terror”.

Las concepciones de la voluntad de Kant y Fichte son consideradas por Hegel como interpretaciones inadecuadas de la particularización necesaria de la voluntad universal. Cabe destacar que es justamente a través de la especificación de esta relación entre “universalidad” y “particularización” que se efectúan la adopción y la crítica hegelianas del concepto moderno de libertad. La crítica podría resumirse en líneas generales de la siguiente manera: ni Kant ni Fichte —los filósofos que, según Hegel, han penetrado especulativamente de forma más profunda en la naturaleza del yo— habrían comprendido realmente la necesidad de la exteriorización o de la autonegación de la universalidad, de modo que su concepto del 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 una contraposición abstracta de infinitud y finitud, de libertad y naturaleza y de forma y contenido —de lo cual Hegel hace responsable el método de la reflexión<sup>10</sup>.

Si se plantea, dentro de esta caracterización inadecuada de la relación entre universalidad y particularización, la pregunta por el tránsito a una realidad determinada y concreta, entonces —piensa Hegel— es 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

---

10. Véase por ejemplo FD § 8; FD § 15, Obs.

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 la inmediatez de las determinaciones naturales “halladas” —los instintos, tendencias, deseos, etc.— sea juzgada positivamente (como en el caso de Rousseau) o 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 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 conserva 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; no es más que una posibilidad, prede-terminada por circunstancias exteriores casuales (FD §§ 8-20).

Para escapar al dilema de semejante 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 “subjétivamente” 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).

## II

De acuerdo a la disposición lógica de la *Filosofía del Derecho*, las diferentes estaciones de la obra son interpretadas como “formas del 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 los 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 la 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, por una lado, y la forma de vida político-social que debe ser presupuesta por ella para existir como “derecho vigente”, por el otro, que entre el “derecho abstracto” y la “eticidad”, debe efectuarse una mediación a través de un término de enlace, a saber: la “moralidad”. Debemos seguir esta argumentación con más detenimiento.

La relación entre “persona” y “cosa”, propia de *El derecho abstracto*, es llamada “formal” porque ella no permite explicar, respecto del sujeto, por qué éste habría de querer una determinada 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 todo a su carácter de cosa. Una vez caracterizada la “persona” haciendo abstracción de todo contenido, a ella deberá corresponder, en efecto, una exterioridad de “cosas” destinadas sólo a su “apropiación”. El sentido del proceso lógico a recorrer es llegar a tematizar una voluntad que conciba la exterioridad no sólo como conjunto de cosas, sino también como forma racional de vida (es decir, idéntica a sí), y que a su vez se comprenda a sí misma no sólo como un yo universal, sino también como un yo particular. La tematización de una voluntad que se reconoce a sí misma en la exterioridad del mundo como en su propio producto se lleva a cabo a través de la ruptura de la relación inmediata entre “persona” y “cosa”, es decir, a través del repliegue del yo en sí mismo (por el lado del sujeto) y 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, en cuanto figura de la voluntad, representa —para Hegel— la contraposición más extrema entre singularidad y universalidad, la cual 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 contraposición. 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.

Esta 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 a 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 bienestar”<sup>11</sup>, 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 realidad, de acuerdo a 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 quererse) a sí misma como “universal”. Pero este momento del ser-para-sí se alcanza sólo en la medida en que el anterior mundo de la exterioridad (del derecho abstracto) pasa

---

11. Anotación de propia mano de Hegel en FD § 33.

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 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 de 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” (FD § 106)<sup>12</sup>. 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 (FD § 106), cuyo consecuente desenvolvimiento habrá de brindar el fundamento lógico de las figuras más complejas de la eticidad. A la subjetividad se atribuye “existencia” o “realidad” en el sentido en que ella es “la actividad determinante de la razón”<sup>13</sup>, 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” (FD § 141).

---

12. La subjetividad es llamada igualmente “lo determinante” (das Bestimmende) y “el momento de la realidad de lo ético” (FD § 141), la “actividad determinante de la razón” (anotación en FD § 141), el “lado de la realidad” (FD III, p. 91), “el material de la realización de la libertad” (FD V, p. 332). También en la *Lógica* afirma Hegel, respecto de la idea de la voluntad, que el ser-para-sí es “la forma de la existencia de la idea” (cf. la traducción española de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires 1968<sup>2</sup>, p. 720).

13. Anotación de propia mano de Hegel en FD § 141.

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 aspiraba 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 relacional constituye el “ser-ahí” del concepto de la voluntad en la eticidad; sólo aquí obtiene la estructura del concepto una figura que le es adecuada. Por tal razón nombra Hegel esta fase “el bien viviente” (FD § 142). Es preciso que nos preguntemos, sin embargo, cómo se concretiza esta intención sistemática en la disposición de la sección *La moralidad* en la *Filosofía del Derecho*.

La distinción entre “derecho abstracto” y “moralidad” corresponde sólo superficialmente a la distinción kantiana entre legalidad y moralidad, no sólo porque la “eticidad” contiene la pretensión de conciliar los ámbitos aquí separados, sino sobre todo por otras dos razones: 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”. La división de esta última sección parece ser, a primera vista, una extraña composición de un tema propio de la legalidad —el problema del “dolus” y la “imputatio” en el punto I: *El propósito y la culpa* (*Der Vorsatz und die Schuld*)— y del tema moral en sentido estricto, construido de acuerdo al modelo kantiano —en el punto III: *El bien y la buena conciencia* (*Das Gute und das Gewissen*)—. Es más, entre ambos temas se introduce la ética eudemonista como etapa previa a la moralidad (contradiciendo pues abiertamente la intención de Kant) bajo el título II: *La intención y el bienestar* (*Die Absicht und das Wohl*).

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 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 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 acentuando la oposición básica mencionada.

Pero, ¿por qué empezar *La moralidad* con el tema del “propósito” (Vorsatz) y de la “culpa” (Schuld)? Esta problemática era conocida dentro de 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*<sup>14</sup>. 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 kantiana: Hegel vincula el concepto de “*propósito*” —concepto, para Kant, del todo irrelevante en el ámbito de acciones externas del derecho— al concepto de “*máxima*” de la voluntad —concepto sistemático esencial de la ética kantiana. “Máxima” es, en efecto, el “principio subjetivo del actuar que el sujeto mismo se impone como regla”<sup>15</sup>; la máxima forma parte de aquellos principios, cuya “condición es considerada por el sujeto como valedera sólo para su voluntad”<sup>16</sup>. 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” sino

---

14. En su obra *System des Pandekten-Rechts* (Jena 1809), A.F.J. 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. *Metafísica de las costumbres*, Introducción IV, AB 23).

15. *Metafísica de las costumbres*, Introducción IV, AB 27.

16. *Crítica de la razón práctica*, A 35.



de aquello que ella “sabía en sus fines, aquello que estaba en su *propósito*” (FD § 117). 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 esta 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 mencionados puede hallarse en sus referencias explícitas al concepto de “máxima” en el cuaderno de apuntes de clase de Wannenmann. El “propósito” de la voluntad subjetiva es allí interpretado como “aplicación de sus máximas a las circunstancias condicionantes”<sup>17</sup>; respecto del enjuiciamiento de un delito se lee, además, que es preciso demostrar que “la máxima (.) era un fin del sujeto... La acción debe haber sido propósito”<sup>18</sup>. Ya en la segunda de las lecciones (1818/1819) desaparece la referencia explícita a este concepto, mas 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<sup>19</sup>. 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”. Este es el sentido de la vinculación sistemática de “dolos” y “máxima”: lo que se debe aquí poner a prueba es si la sola máxima subjetiva basta para determinar el 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

---

17. FD I, p. 77 (§ 54). Si se compara este pasaje con el § 115 de la FD editada por Hegel —el primer párrafo del punto *El propósito y la culpa*—, se constatará que éste último reproduce casi literalmente el texto de FD I (§ 54), con la única excepción que ha desaparecido la referencia a las máximas.

18. FD I, p. 78.

19. Cf. *Metafísica de las costumbres*, Introducción IV, AB 26.

por medio de una reflexión sobre las “consecuencias” de la acción. Estas 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 pasa ahora al primer plano. Esta 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 clasificar la ética eudemonista 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 eudemonista aparece aquí como una figura más compleja de la voluntad actuante, que sigue profundizando 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 consecuencias 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 por el término “intención” (*Absicht*) es una voluntad individual que ya no se atiene ciegamente a la inmediatez de su saber en las acciones a ejecutar, sino que admite la multiplicidad de consecuencias (la “universalidad”) de dichas acciones, ordenándolas en un conjunto de relaciones de medios a fines. Consciente de la virtual com-

plejidad 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 “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 entonces 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 trata directamente 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*”<sup>20</sup>. Por esta vía de la coincidencia de la máxima con la ley parece pues garantizarse en principio la autodeterminación puramente racional de la voluntad. No obstante, el desplazamiento del criterio de juicio

---

20. *Crítica de la razón práctica*, A 109.

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; ella es la base sobre la que reposa el análisis y la crítica que Hegel efectúa de esta figura y que ya en sus escritos de Jena, en especial en la *Fenomenología del Espíritu*, había efectuado en forma aún más polémica.

La crítica de Hegel está dirigida, en este contexto, 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 a 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 (ni aquél que se examina ni los que por él se excluyen) a otro, y como es siempre 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 manera tal que ya no es posible extraer de ella ningún contenido positivo. Por ello 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 sí contenidos concretos, y que la conciencia moral subjetiva es la única instancia examinadora; existe, en consecuencia, el peligro permanente de llegar en la práctica a lo contrario de lo que se aspiraba en la ética, a saber, a elevar la arbitrariedad subjetiva más extrema e inclusive autocomplaciente a principio de 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 en sí 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 convicción subjetiva y adopta

seguramente de ellas el concepto de “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”<sup>21</sup>. 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 obra de la ley moral misma, ya que ésta 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 evidencia inmediata de que no sólo ahora, sino también en el futuro se habrá de actuar de ésta y de ninguna otra manera. 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”<sup>22</sup>. 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)”<sup>23</sup>.

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, designa la ley moral de Kant y Fichte “la voluntad que nada quiere, esta hueca nuez de la auto-

---

21. *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (1798), en: *Werke*, o.c., tomo IV, p. 234. En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel 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” (cf. la traducción española de W. Roces, México-Buenos Aires 1966, p. 372).

22. *System der Sittenlehre ...*, o.c., pp. 163-170.

23. *Ib.* p. 156.

mía y la libertad en lo indeterminado absoluto”<sup>24</sup>, 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 en mí” y que sería al mismo tiempo “el verdadero *derecho majestuoso* del hombre, el sello de su dignidad y su naturaleza divina”<sup>25</sup>, 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<sup>26</sup>. Ahora bien, esta *Carta de Fichte* es importante porque Hegel la menciona expresamente al 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)”<sup>27</sup>.

Jacobi y Fichte han dado pues, desde perspectivas teóricas distintas, el paso que, si bien se hallaba como posibilidad en la concepción kantiana de la ley moral, aún era en cierta medida un paso 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<sup>28</sup>. Al ocuparse de este modo de 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

---

24. Fr. H. Jacobi, *Werke*, Darmstadt 1968 (repr. de la edición de Leipzig de 1816), tomo III, p. 37.

25. *Ib.* p. 38.

26. *Ib.* pp. 38-39.

27. FD III, p. 113.

28. Esta delimitación de 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. traducción citada, p. 368ss.).

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” (FD § 129). 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 el “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 un fin “que no necesita de ningún otro como condición de su posibilidad”<sup>29</sup>; 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 fin último de la creación, mientras que el bienestar o la felicidad constituyen únicamente un fin subjetivo y condicionado por factores naturales. Por cierto, la ley moral misma, que ordena sin tener en cuenta la representación de 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 de 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”<sup>30</sup>. Un uso similar de esta expresión puede hallarse

---

29. *Crítica del Juicio* § 84, A 391.

30. *Über den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, A 210-211. Kant se refiere a la obra de Garve: *Versuche über verschiedene*

también en Fichte, quien, siguiendo las huellas de Kant, cree encontrar en 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”<sup>31</sup>, 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<sup>32</sup>, 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<sup>33</sup>. 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”<sup>34</sup>.

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

---

*Gegenstände aus der Moral, der Literatur und dem gesellschaftlichen Leben*, 1a. parte, Breslau 1792, pp. 111-116. Otros pasajes en los que Kant identifica el “fin último” y el “bien sumo”: *Die Religion innerhalb der Grenzen...*, Prefacio, BA VIIss.; *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?*, A 103; *Crítica del Juicio* § 91, A 454ss.

31. *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, en: *Werke*, o.c., tomo V, p. 41.

32. *Crítica de la razón práctica*, A 110.

33. Cf. por ejemplo: *Die Religion innerhalb der Grenzen...*, BA IXss. (Nota); *Crítica del Juicio*, A 455s. (Nota).

34. *Crítica de la razón práctica*, A 113.



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”<sup>35</sup>. 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 (i.e. como “fin último”) se lleva a cabo algo. Un tal “bien” no es concebido, sin embargo, bajo la forma de una pura *dynamis* ni de una tarea equivalente a un postulado, sino como *energeia* en el contexto concreto de acciones de la polis. Hablar de un “fin último” (ἄπλῶς τέλειον) o de un “bien sumo” (ἄκρότατον ἀγαθόν, ἄριστον) tiene sentido en Aristóteles sólo en virtud de la jerarquía y la subordinación de los fines (τέλη), las cuales se basan a su vez en la estructura del “aquello en vista de lo cual” (τὸ οὗ ἕνεκα) 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”<sup>36</sup>. Con tal expresión se designa a la “felicidad” (εὐδαιμονία)<sup>37</sup>, mas no en el sentido que Kant le atribuye —como la representación de la satisfacción de fines subjetivos, 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 todos los demás fines<sup>38</sup> o los fines de todas las demás formas de comunidad<sup>39</sup>; 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.

---

35. FD I, p. 81. Este es también el sentido de la interpretación de la idea del bien en la *Lógica* como “ejecución” (Ausführung) del fin absoluto (cf. la traducción citada, pp. 718-723). De la “eticidad” dice Hegel, además, que es “lo inmóvil que mueve” (FD III, p. 127); cf. también FD § 125, § 258.

36. *Eth. Nic.* I 1, 1094a18-19.

37. *Eth. Nic.* I 5, 1097b20-21.

38. *Eth. Nic.* I.

39. *Pol.* I.

Naturalmente podría mostrarse que el concepto kantiano de “fin” ha sido formulado haciendo abstracción tanto de un ordenamiento ontológico de la naturaleza como de todo contexto de acciones concretas, y que dicho concepto 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 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 penetración 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.

*Pontificia Universidad Católica del Perú*  
Apartado 1761. Lima, Perú.