



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
Unidad Iztapalapa

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

“EL CONCEPTO DE ACCIÓN EN LA *FILOSOFÍA DEL DERECHO*
DE G. F. W. HEGEL”

TESIS

PARA LA OBTENCIÓN DE GRADO: MAESTRÍA

AUTOR: LIC. EZEQUIEL BERNAL HERNÁNDEZ

ASESOR: DR. JORGE RENDÓN ALARCÓN

LECTORES:

DR. SERGIO PÉREZ CORTÉS

DR. GERARDO ÁVALOS TENORIO

CIUDAD DE MÉXICO, DICIEMBRE 2016

Índice

Introducción	3
Capítulo I. Concepto de acción y teoría de la acción en la esfera de la Moralidad	
1. La acción (<i>Handlung</i>).....	10
2. Sujeto moral y teoría general de la acción.....	16
3. De <i>persona</i> a <i>sujeto</i> : moralidad.....	18
4. Teoría de la acción (§§ 109-114).....	31
5. El propósito, la intención y el bien.....	49
5.1. El propósito y la responsabilidad.....	51
5.2. La intención y el bienestar.....	55
5.3. Bien y conciencia moral.....	61
6. Los límites de la acción de la voluntad en la esfera de la moralidad: el mal.....	68
6.1. Formas del mal moral.....	70
Capítulo II. La acción de la voluntad en la esfera del Derecho abstracto	
1. Consideraciones previas.....	77
2. La persona.....	83
2.1. La propiedad.....	92
2.2. El contrato.....	105
3. La injusticia en la <i>Filosofía del Derecho</i> : acción de la conciencia criminal.....	114
3.1. La injusticia.....	118
3.1.1. La injusticia de buena fe.....	123
3.1.2. El fraude.....	125
3.1.3. Violencia y delito.....	127
3.2. Violencia y delito. Parte I.....	128

3.3. Violencia y delito. Parte II.....	134
--	-----

Capítulo III. La acción en el sistema de las necesidades de la Sociedad Civil

1. Consideraciones previas.....	148
2. El paso a la Eticidad.....	150
3. La sociedad Civil.....	152
4. El sistema de las necesidades.....	157
4.1. Modo de necesidad y satisfacción.....	159
4.2. Modo del trabajo.....	166
4.3. El patrimonio.....	170
Conclusiones.....	175
Bibliografía.....	183

Introducción

El presente trabajo contiene una explicación del desarrollo de la libertad en el momento específico que le confiere la modernidad. El proyecto filosófico de Georg Wilhelm Friedrich Hegel nos ha heredado una noción de libertad que debe ser colocada en una tradición distinta a la habitual cuando hablamos de libertad individual. Efectivamente, es mucho más común concebir a ésta *sin ataduras*, es decir, sin determinaciones, pues una voluntad “determinada” para la *conciencia inmediata*, no puede concebirse como voluntad libre. De esta manera se puede entender a la *conciencia inmediata* de la *Fenomenología del Espíritu* que tiene a la realidad como *otro* (que no concibe como *su otro*) y que lamentará, precisamente como conciencia inmediata, el comienzo de su determinación.

En esta imposibilidad de conciliar la *determinación* con la *libertad* descansa el formalismo de las filosofías que entienden la libertad en su aspecto meramente formal. La crítica de Hegel a estas nociones se centra en el señalamiento de los límites de la doctrina liberal. En contraste con la obra hegeliana, el liberalismo explica la libertad moderna como una facultad o atributo dado a la condición humana. La consecuencia de esta concepción absolutiza la figura del individuo y centra en él su teoría política. Desde el liberalismo, la libertad se entiende como algo que es y luego entra en relación con la realidad de un mundo que la limitará y atentará contra su supuesta plenitud de disposición en el momento en que ella decida actuar de un modo o de otro. Pero la realización de la libertad, quiera o no, debe efectuarse en el mundo concreto.

La trágica contradicción de una voluntad libre al margen de la realidad es que se condena a una permanente ruptura con aquello de lo cual nunca podrá huir; su *desgarramiento* es condición necesaria mientras no conciba su libertad precisamente como su *realización*. Así pues, para el liberalismo el individuo es libre, pero gran parte de su reflexión consiste en eludir sus determinaciones reales (como ser parte de un Estado que le ha constituido, por ejemplo). Ante esto, Hegel sostiene que la *libertad formal* de la voluntad se encuentra anclada en un momento inmediato del *concepto* pues es parte de la *verdad* de la libertad moderna, pero es parcial. El liberalismo se recluye en ese momento formal, lo cual le obliga a dar una valoración excesiva del individuo y tratarlo de explicar desde su aislamiento.

Al mismo tiempo, es verdad que la exaltación de la razón como único criterio para comprender el mundo (aunque esta razón bajo el liberalismo sea puesta como la *cualidad*

del *individuo libre* en su aspecto formal) supuso una revolución intelectual que superó una clase de organicismo que obstaculizaba el nacimiento de una nueva concepción del espíritu en el que una diferente noción del hombre surgía y quedaba contrapuesta a las rancias relaciones sociales que aún se resistían al avance necesario del *concepto*. La libertad individual no se encontraba solamente en los tratados de los teóricos ilustrados y antes en los precursores de la *propiedad privada*, sino que resultaba ya de una exigencia de otra *forma* de producir y distribuir la riqueza. El desarrollo del capitalismo supone esencialmente el reconocimiento político de esta nueva forma de concebir al hombre: como sujeto. Ante esto, a Hegel se le puede considerar como entusiasta y definitivo partidario de la libertad de los regímenes modernos. Sin embargo, su filosofía entraña otro tipo de pensamiento sobre la libertad que, a nuestro juicio, responde a la comprensión limitada que el liberalismo tiene del *individuo libre*.

Pensando en esta nueva forma de hombre, con Hegel tenemos una exaltación y un reconocimiento del aspecto positivo que conlleva el logro del *espíritu* al entrañarse, desarrollarse y reconocerse en el *sujeto*: propiamente en la *voluntad particular* cuyo rasgo distintivo es autodeterminarse, es decir, de reflexionar sobre sí y, dado esto, de reconocerse como un momento necesario del *concepto de voluntad* (voluntad universal o en última instancia como un elemento esencial para la configuración del Estado moderno). Desde luego, esto constituye un logro y un ascenso de la libertad que Hegel nos explicará en su desarrollo y que también reconocerá como una conquista irrenunciable del espíritu dentro de la historia. Sin embargo, existen otros factores que deben tomarse en cuenta tales como los límites que esta *subjetividad* conlleva, el eventual formalismo en el que cae y la necesaria teoría de la acción que implicará la superación de esa mera formalidad¹.

Las líneas que plasmaremos en el desarrollo de este texto tienen como objetivo describir el desarrollo de la voluntad en la realización de su libertad, es decir, el trayecto que permite su irrupción con el movimiento conceptual que contiene en su interior para determinarse como voluntad libre aun siendo *sujeto*². Asimismo, en estas líneas

¹ La crítica de formalidad al sujeto moral no anula el lugar necesario de la moral como derecho en sí. Formalidad y abstracción no significa falsedad sino necesidad que tiende a ser transformada. Más adelante ahondaremos en ello. Sobre la abstracción hegeliana véase: Weil, Eric, *Hegel y el Estado*. Versión electrónica. México, 1999. p 72

² Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. §§ 104-108

abordaremos los *límites lógicos* que de aquí se desprenden con lo cual surgirá la necesidad de la mediación que nos lleva a la teoría general de la acción³.

En el entramado de esta descripción también relejamos un aspecto más que nos preocupa: cuando hablamos del sujeto que puede entrañar en sí mismo el concepto de voluntad, hablamos del sujeto racional en el sentido de la filosofía especulativa. Con este señalamiento está en juego la concepción de la *razón* en Hegel. Con respecto a su teoría de la acción, la razón entra como un concepto que lidiará con el *punto de diferencia* que el sujeto, como voluntad particular, pone con respecto a la *objetividad exterior*. Y algo de esto abordaremos previamente a la parte que describe la deducción del concepto de acción y veremos cómo algunos comentaristas explican la acción en la *Moralidad* de la *Filosofía del Derecho* como una teoría que debe diferenciarse con otras nociones de acción con base a argumentos inclusive ontológicos⁴. En este sentido, la razón como actividad y no como facultad (según la visión de nuestro autor), está en juego.

Para Hegel, la razón se muestra en su desarrollo y no es bajo la forma de una cualidad *dada*. En todo caso la razón es su propio desenvolvimiento que se autocomprende si se dota de las categorías necesarias que le ofrezcan dicha demostración. Por tanto, y para adelantar algún aspecto de por qué este tema se vincula con la *acción*, recordemos que el sujeto es libre en tanto es autodeterminado, y justo por ello tiene la necesidad de mostrar por qué es *concepto* (en cuanto reflexión infinita de sí) de la voluntad universal en su forma de subjetividad. La posibilidad de que el sujeto sea eso, en *lo inmediato*, es su libertad, pero aunque lógicamente ésta aparezca como premisa, supone para su *existencia* a la voluntad universal y, por tanto, su libertad subjetiva la requiere para probarse objetivamente.

De la misma manera en que la razón es su propio proceso de constitución reflejado en la obra espiritual, el sujeto moral es en su acción reflejada en las instituciones y el Estado del espíritu concreto; de otra forma no podría superar su carácter formal. En otras palabras, el sujeto es libre por la acción que fundamenta su injerencia en el mundo y no a la inversa que sostiene la ilusión de un sujeto ya constituido que es libre y luego actúa poniendo a su libertad como aquella que no requiere de identidad sino que es mera posibilidad con el espíritu. En efecto si en lo inmediato la libertad aparece como algo dado

³*Ibíd.* §§ 109-114

⁴ Taylor Charles, "Hegel and the philosophy of action", en Arto Laitinen, Constantine Sandis (editores); *Hegel on Action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010.

parece no necesitar de su ulterior fundamento en la esfera de la *eticidad*; sin embargo, el formalismo en el que cae le obliga a buscarlo y ello se realiza mediante la acción.

Por tanto, el sujeto libre debe ser inscrito en su movimiento que trasladará el formalismo a un contenido concreto. Tanto la razón como la libertad requieren entonces, de esa fundamentación en su actualización⁵, de manera que la identidad se muestre en el terreno del espíritu concreto o el Estado y se supere la *diferencia* que constituye la moralidad y la *certeza* de la consciencia de ser realidad para que pase a ser *verdad*⁶.

Veremos entonces al sujeto y la forma en que adquiere ese estatus en la *Moralidad*. Describiremos su desarrollo lógico, su momento de plenitud en cuanto forma y sus consiguientes límites en cuanto contenido. La exposición de ambos extremos de la subjetividad nos conduce a la teoría de la acción explicitada en *Moralidad* por el mismo Hegel con la finalidad de trasladar el contenido de la voluntad particular a la voluntad universal. Este traslado nos conectará a la *Eticidad*.

En la medida en que la moralidad en la *Filosofía del derecho* exige la acción, de cierta manera Hegel sigue a Aristóteles y, sin embargo, la diferencia es aún más notable. Con éste podemos encontrar un concepto similar de acción al inicio de su filosofía práctica y algunos teóricos le han emulado en ese sentido. Pero con Hegel la situación es distinta: la acción que mediará el traslado del sujeto a la *Eticidad*, está ya, aunque con objetivos distintos, desde el espíritu subjetivo en el sentido de que ya desde la voluntad menos determinada se requiere del acto⁷. Esto nos perfila a ampliar nuestro propósito de investigación, con respecto a la teoría de la acción.

⁵ La actualización puede ser entendida como la forma de superar el dualismo cartesiano y empirista. Ella tiene sus raíces en la tesis aristotélica de inseparabilidad de la forma y la materia que tendrá consecuencias relevantes para una teoría de la acción en donde no hay separación entre el propósito y la acción del sujeto. En todo caso, se prevé un argumento ontológico que postula la *diferencia* como una oposición a ser superada por la acción y se logre la identidad. La separación que se pueda postular entre materia y forma "son meras abstracciones, porque cada una presupone a la otra y no se realiza sino en su otra". Véase Taylor Charles, "Hegel and the philosophy of action", en Arto Laitinen, Constantine Sandis (editores); *Hegel on Action*, Palgrave Macmillan, Gran Bretaña, 2010. p. 24 y Pérez Cortés, Sergio, "Lógica y filosofía del derecho. La metafísica militante de Hegel" en *El telos de la modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 222

⁶ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*. Ed. FCE. México, 2009. pp. 143-144

⁷ Perpezak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 2001. p. 334

Las líneas anteriores comprenden el objetivo particular de un proyecto que, como acabamos de escribir, pretende extender el análisis del concepto de acción no sólo en su lugar sistemático (la *Moralidad*) sino en el conjunto de la *Filosofía del Derecho*.

Existe un acuerdo generalizado entre los comentaristas de Hegel al ubicar en la *Moralidad* de la *Filosofía del Derecho*, el lugar sistemático de su teoría de la acción. Así, en los trabajos dedicados al análisis minucioso de la obra política de nuestro autor, encontramos siempre el concepto de acción explicitado en los §§ 109-140 de la *Filosofía del Derecho* que se ubican en la esfera de la moralidad. Ahí nos encontramos con la necesidad de la acción como única posibilidad de superar la contradicción entre la moralidad como *deber ser* y la *realización* del propósito en el mundo concreto antes opuesto a la pureza formal del contenido interno como mera intención. La moralidad define el estatus del sujeto libre, pero es en cuanto efectividad mediante la acción del agente racional. Por tanto, y dada la exigencia del concepto que permita realizar el *querer* de la voluntad subjetiva que se sabe concepto de la voluntad para realizarse, la acción tiene aquí su lugar sistemático.

De manera muy escueta ésa es la labor del concepto de acción en el pasaje de la moralidad: unificar la intención concentrada en el deber ser con el mundo concreto en el que se realiza la intención moral que ha superado su carácter formal. La moral en Hegel necesita del acto, es una teoría de la acción⁸.

Desde luego, nosotros compartimos la idea generalizada del lugar particular en el que se ubica a la acción. Cuando Hegel introduce el término de *actividad* en el sentido de la acción que media entre la voluntad particular y la voluntad universal, lo hace en la esfera de la moralidad⁹. La acción se explicita en este pasaje, pero en algunos autores se menciona de manera muy breve que aunque el lugar sistemático de la acción se encuentra en la moralidad, “no significa que ese sea el único lugar en que se trata de la acción. De hecho, de la acción se ha tratado antes y se tratará también después”¹⁰. De igual forma “es improbable que estos aspectos de la filosofía de Hegel [la crítica de la

⁸ En todo caso, el lugar sistemático de la acción se halla entre la voluntad subjetiva particular y la voluntad objetiva universal, como paso o mediación entre ellas. Este lugar sistemático de la acción coincide exactamente con el de la moralidad. “La teoría de la acción es una dimensión del todo de la moralidad.” AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 191.

⁹ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 109

¹⁰AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 191

moralidad ciertamente, pero también la ética y su filosofía social desde el *Derecho abstracto*] sean independientes de su concepto de acción”¹¹. Algo relevante nos indican: que la acción constituye el núcleo constante de las figuras expuestas de la *Filosofía del Derecho*; con esto, trataremos de hacer igualmente explícito el concepto de acción en esas otras esferas marcando la forma particular que adquiere en esas otras figuras.

Como hemos dicho, el propósito del conjunto de nuestro trabajo es abordar el concepto de acción en la *Filosofía del Derecho*, no limitándonos a la descripción de la *teoría general de la acción*. Por supuesto que dicho objetivo queda justificado si pensamos en el proyecto hegeliano como una filosofía que da prioridad al *proceso* evitando los *presupuestos*, pero ese proceso no puede ser concebido como un móvil que trasciende a la voluntad (al pensamiento) sino como una unidad dinámica en la que el acto viene del trabajo teórico y práctico del pensamiento sobre el mundo y sobre sí mismo. En este sentido, la acción es lo esencial no sólo en la filosofía política de nuestro pensador sino inclusive en su reflexión en torno a la propia concepción de la *naturaleza humana*¹². En este sentido, antes de comenzar con la exposición del *sujeto moral* y la consecuente teoría de la acción en esa esfera específica nos detendremos unos momentos para abordar el concepto de acción desde un horizonte más elaborado que involucra, tal como anunciamos, la esencia misma del hombre.

¹¹Quante, Michael, *El concepto de acción en Hegel*. Ed. Anthropos-UAM. Barcelona, 2010. pp. 13-14

¹² Una naturaleza ciertamente inscrita en lo político como *hábitodeloético*: una segunda naturaleza que ha suplido a una voluntad concebida como meramente natural, y en este sentido, una naturaleza más bien espiritual. Naturaleza humana debe ser entendida en su más amplio sentido como una esencia del hombre que, en cuanto segunda naturaleza (en lo espiritual) no es y no puede ser en realidad más que en su acción. Antes de ésta estaríamos colocados en la mera abstracción. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 151

CAPÍTULO I
CONCEPTO DE ACCIÓN Y TEORÍA DE LA ACCIÓN EN LA ESFERA DE LA
MORALIDAD

1. La acción (*Handlung*)

La *acción* es el núcleo de la *Filosofía del Derecho* porque las esferas que componen a ésta siempre son un momento de la acción de la voluntad que realiza y vive su libertad; tanto la voluntad del *derecho abstracto*, de la *moralidad*, como la de la *eticidad* (*sittlichkeit*), deben ser entendidas como una forma de obrar del sujeto del derecho. Pero *handlung* en el proyecto hegeliano se puede situar desde sus raíces más profundas en la propia concepción o "naturaleza" del ser humano. En este sentido, es necesario abordarla de manera más detallada para entender cómo es que el movimiento de la *voluntad* en sus diferentes configuraciones ya es acción.

Una sustancialidad se mantiene cuando la voluntad emplea una forma de concebir el mundo, de plantear sus fines, de formularse una intención y de adoptar determinada concepción del bien: dicha sustancialidad es una constante forma del pensamiento. La voluntad es el querer o no querer de una autoconciencia y en esa operación nunca falta la acción del pensar. Por tanto, la voluntad que es pensamiento es acción (*handlung*) humana o meramente *acción*¹³. Entonces, ¿qué otra cosa es el ser humano sino la acción de *hacer-se para ser*? Veamos.

Es verdad que el lugar sistemático de la acción en la *filosofía del derecho* se halla en la *moralidad* que ésta es propiamente una teoría de la acción, lo cual tiene sentido dado que más que en otras figuras, en la moralidad se acentúa la *realidad* de la voluntad (por ser la única forma en que puede existir el *concepto de voluntad*) y la formalidad del sujeto moderno. Por un lado, esto representa un logro del espíritu que Hegel pretende conservar, pero en el marco que le confiere su realidad efectiva: la *eticidad*. Por otro lado, precisamente dada la carencia de determinación que posee el sujeto en este estadio, se hace presente la necesidad de la acción (hecho propio del pensar en su aspecto teórico y práctico) como el concepto que vendrá a resolver las contradicciones de la moralidad. Así pues, resulta comprensible el acento de la acción en ese momento en específico.

En otro sentido, es probable que podamos encontrar en la filosofía de nuestro autor diversos puntos sujetos a debate, pero si en algo fue persistente fue en el señalamiento del carácter ilimitado del pensamiento en el ejercicio de su autocomprensión y la comprensión de *sumundo*. De esta manera, la filosofía especulativa se erige como un

¹³*Ibid.* § 5

acto de autocomprensión del pensamiento en su propio desarrollo y ello no depende de algo ajeno a su propia actividad: con este esfuerzo (exclusivo del pensamiento) por comprender-se damos cuenta de su *trabajo* como el fundamento de su libertad pues al ser su obra todo aquello que es deviene también susceptible de absoluta comprensión. En otras palabras, Hegel nos está legando una filosofía que ha retirado la exterioridad que el pensamiento mismo se ponía y con ello cambia nuestra concepción de una *razón* limitada extraña al orden de las cosas por una *razón* de este mundo en tanto que sabe las cosas no como ajenas sino como constituidas por su propia acción.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, publicada en Heidelberg en el año 1817¹⁴, encontramos la célebre afirmación que Hegel incluirá años más tarde en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*: “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”¹⁵. Alejándonos del debate que ha generado esta controversial fórmula, creemos que uno de sus sentidos se halla precisamente en la concepción de un pensamiento constante que necesariamente media nuestra producción y encuentro con el mundo. A partir de esto, el pensamiento no sería otra cosa sino ese propio quehacer de *mediar* y por ende se alejaría de ser una mera facultad para concebirse esencialmente como actividad siempre presente, ya sea en lo jurídico, en lo religioso o en lo ético¹⁶.

Semejante concepción nos permite ir más lejos respecto al lugar que ocupa el pensamiento en toda práctica humana (desde la más simple acción de nombrar o expresar un deseo hasta la de reflexionar filosóficamente) y situarlo como la actividad que constituye la realidad, sin por ello entenderlo como el *hacedor* de la misma. Entonces el pensamiento no sería la cualidad ordenadora con fines normativos que tiene ante sí un mundo irreductible, así como tampoco sería el productor de toda la existencia. Sería más bien el interventor constante y necesario de lo *efectivo* y lo racional. En otras palabras, el pensamiento tiene que ser entendido como la actividad que constituye la realidad, que le imprime sentido y que permite al pensamiento mismo saberse en un mundo completamente humanizado, es decir, en un mundo que no es sino su propia obra.

¹⁴ Nosotros consideramos la siguiente versión editada por Ramón Valls Plana: Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999

¹⁵ Prefacio en Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona, 1999. p. 59

¹⁶ Si el pensamiento es actividad de la voluntad y ésta se presenta precisamente en el momento jurídico (*Derecho abstracto*), moral (en la *Moralidad*) o ético (la *Eticidad*), podemos vislumbrar la presencia de la acción en toda práctica propiamente humana y, para nuestro caso específico, en las tres esferas de la *Filosofía del Derecho*. Véase Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 2

El mundo nunca es lo inmediato para el hombre. En forma estricta siempre lo media el pensamiento. Cobrar conciencia de esto, nos coloca ante la congruencia entre lo efectivo y lo racional, es decir, en la *completa unidad*, pero en ella no sólo existe armonía sino que está, a su vez, constituida por la tensión. Lo “inmediatamente presente” aparece como lo diverso, pero lo importante de ello está en resaltar el papel que tiene la acción (*handlung*) ante la aparente escisión.

En el caso de la *Filosofía del Derecho*, se trata de una tensión permanente entre la particularidad y su universalidad. Pero lo particular y lo universal son en unidad y diferencia. Aunque este vaivén de identidad y diferencia se efectúan siempre desde la unidad, resulta crucial comprender que en ésta es la acción la que resuelve la tensión entre esos dos extremos de la misma unidad. *De tal manera, la acción juega el papel más importante del trayecto de la voluntad en camino de su constitución como voluntad efectivamente libre.* A partir de esto se hace evidente la pertinencia de localizar la teoría de la acción en los tres grandes momentos que Hegel identifica en la *Filosofía del Derecho*.

Insistimos, como el pensamiento, desde la filosofía hegeliana, es un pensamiento del mundo en tanto lo configura y le da sentido, el terreno de lo moral y lo político no es ajeno a dicha labor. La acción del pensamiento y con ello la acción práctica es lo sustancial que se presenta cuando la voluntad quiere realizarse, y constituye el móvil infinito desde la *persona* (el derecho abstracto), pasando por el *sujeto* (la moralidad), hasta el ciudadano que es miembro de una familia, que trabaja para satisfacer sus necesidades y que se sabe libre como miembro de un *estado* (la eticidad). Sin importar la forma que adopten, las figuras de la *Filosofía del Derecho* siempre son un momento de la libre acción. Y recordemos que si hablamos de la libertad y el camino de su configuración, no nos referimos a un *más allá* o a un ideal que meramente regulativo y por ello irrealizable, sino a un proceso mediante el cual el hombre va adquiriendo distintas formas en su unidad con el mundo. Considerando que en la labor humana subyacen siempre formas distintas del mismo pensar, la acción prevalece en esas distintas configuraciones de la libertad.

En resumen, la filosofía de Hegel nos lleva a concebir al mundo como nuestra obra y a la convicción de que la muestra viviente de nuestra libertad no consiste en la mera posibilidad que se conforme con el puro *deber ser*, sino en su encuentro con el mundo tal y como es en el sentido de que no es algo dado sino resultado justamente de nuestra acción. En otras palabras: *si existe la acción como lo central en la filosofía de Hegel es*

precisamente porque el hombre no tiene nada de antemano; su misma razón (que parecería lo natural) se hace y se logra por su acción y el fundamento que justifica semejante injerencia del pensamiento sobre la realidad descansa en concebirlo (en tanto razón) esencialmente como acción.

Como veníamos mencionando, ya desde los primeros párrafos de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* Hegel asocia al pensamiento, concebido como lo más sustancial, con una forma de acción o como la permanente sustancia activa en los asuntos humanos. En efecto, Hegel va a insistir en la idea de que el hombre es esencialmente *pensamiento* y que toda clase de cualidad que pueda poseer es una forma de esa misma sustancia. Si el pensamiento adquiere una u otra forma es porque no es una cualidad fija o una mera facultad, sino pura actividad que en sí misma puede dotarse del mecanismo para comprender-se pero que, aunque esté potenciado por su infinita autorreflexión, es actividad que se piensa *realmente* como pensamiento del mundo. En tanto que concibe esa constante unidad, el pensamiento es libre pues no tiene nada frente a sí que lo haga dependiente. Reiteremos: el pensamiento no es el *hacedor* del mundo, pues el mundo *existe*, pero como mundo *real* por la acción humana práctica y teórica, es decir, sólo por el pensamiento cobra sentido.

Yendo más allá, ¿Qué otra cosa ha sido el ser humano sino acción? En ella, el hombre tiene su esencia y la misma esencia del mundo, ya que, ante el espíritu, la naturaleza no hace sino transformarse por dicho acto y el hombre actúa sólo en lo natural haciéndolo espiritual. En este mecanismo, el hombre tampoco es ya pura naturalidad sino un ser espiritual justamente por su acto o tiene, como sostiene nuestro autor, una segunda naturaleza en el sentido de que es un *ser*, sólo que ya espiritualizado. En este sentido, si el pensamiento le imprime sentido al ser y se determina a sí mismo en esa operación, la verdad está en la unidad aun con sus momentos de tensión. En todo caso, *no hay procesos separados en la constitución del ser y del pensar; en esa unidad lo efectivo es la acción y como ésta es lo característico del pensamiento y del trabajo estamos ante una verdadera libertad.*

Si algo nos permite concluir la filosofía especulativa es que cualquier clase de esencia que se le desee atribuir al hombre, es *resultado* pues nada está dado. En otras palabras, no hay una causa fuera de su acción para que él sea lo que es. Esto se hace más notable en una filosofía que toma como eje rector del quehacer humano en camino de su formación política, a la libertad.

La conclusión del trayecto de la *razón* en la *Fenomenología del Espíritu* nos llevó al fundamento de la unidad de una conciencia autoconsciente (consciente de sí como toda realidad) con el mundo. En la búsqueda de sí como lo real, la conciencia insistía en su cómodo estatus de reposo y veía ante sí a un mundo que se le presentaba como lo *dinámico* cuando, en realidad, lo dinámico era ella misma. Por este motivo, la conciencia como realidad fracasó al querer verse como lo real cosificado.¹⁷ En efecto, esta conciencia era lo real y de ello tenía la *certeza*, la cual pasó a ser *verdad* cuando su reflexión devino autorreflexión: ahora lo activo era ella y era lo real pues, como *razón*, era finalmente la unidad del pensar y del mundo. Efectivamente, el sujeto activo, nos indica la *fenomenología*, es la autoconsciencia que sale de sí, vuelve a sí, conoce, duda y posee la infinita capacidad de develar el trayecto de su propio movimiento. A final de cuentas no se buscaba a sí misma sino al mundo y de él encontró su verdad pero con ella necesariamente insertada. Por consiguiente, nunca se trató de una relación solipsista del pensamiento consigo mismo sino de un encuentro de sí en su verdad. Ante esta operación, la filosofía de nuestro pensador, enalteció la labor del pensamiento como la actividad infinitamente constante de *mediar* al ser y a ella misma.

Lo anterior tiene sentido para nuestro tema porque la *Fenomenología* ya presenta el elemento activo en el proceso: el trabajo del pensamiento. De manera, que el mundo adquiere sentido ya no desde la mera familiaridad que tenemos con él¹⁸, sino desde “la contemplación pensante de los objetos” que nos conduce a retirarle la exterioridad *aparentemente necesaria* a las cosas¹⁹. Es por esto que insistimos que nuestra identidad con el mundo siempre supone el trabajo de mediarlo, que es una labor que no cesa y, diría Hegel, que esto se presenta así porque en cuanto hombres, no nos conformamos con el contacto exterior con el que el instinto animal se conforma. “Lo humano es humano por ser causado por el pensamiento y sólo por eso.”²⁰

¹⁷ “[En esta búsqueda de sí, la razón va al mundo, donde ya se sabe presente.] El único problema que se plantea es el de saber si esta filosofía [como su momento de razón observante de la naturaleza] puede satisfacer plenamente al yo, es decir, si el yo se encuentra a sí mismo de forma absoluta en la naturaleza o si hay en ella una parte contingente irreductible en la cual el concepto sólo se esboza sin presentarse efectivamente.” Al no ir a sí misma, esta conciencia insiste en verse bajo la forma de cosa en lo natural que percibe aquí como lo dinámico. Ver Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Ed. Península. Barcelona, 1998. p. 208

¹⁸ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 1

¹⁹ *Ídem*.

²⁰ *Ibíd.* § 2

Si nos remitimos a los ámbitos más cotidianos y más “naturales” de lo humano, no hay manera de suprimirle el aspecto del pensar pues con éste nos vamos constituyendo. La noción más elemental de la tarea de la filosofía se debe concentrar en explicitar ese mecanismo porque, de hecho, es la única manera de aprehender la verdad y marcar una oposición a la insistencia de separar el sentimiento, los deseos y lo instintivo del acto del pensar: éste, como lo *sustancial* es único, “hay en sí sólo un pensar”²¹ y toda oposición a esa concepción, dice Hegel, es sólo una prueba de la poca fe que se tiene al pensamiento aun en la modernidad.

Como vemos, resulta crucial establecer semejante concepción del pensamiento para que sea permisible poner de relieve el concepto de acción en las esferas de la *Filosofía del Derecho*. De hecho, la *acción* quedaría truncada si concediéramos alguna dependencia al pensamiento, pero hasta aquí hemos mostrado que ello sólo se trataría de una mala concepción del entendimiento. Inclusive, el hecho de que el pensamiento otorgue otra *naturaleza* al sentir o la voluntad no es sino obra de su acción en un desenvolvimiento. La voluntad es una forma de pensar, lo mismo sucede con la intuición y asimismo con el sentimiento que pueda parecer muy lejano a una tarea reflexiva.

A continuación nos concentramos en la irrupción del sujeto moral y su consecuente necesidad de la acción, Posteriormente, en los siguientes dos capítulos de nuestro trabajo, deberemos explicar cómo es que no sólo en la moralidad sino también antes y después de ella se trata de la acción.

²¹*Ídem.*

2. Sujeto moral y teoría general de la acción

El sujeto moral resulta de la superación del derecho abstracto en varios sentidos. Uno de ellos supone otra configuración de la voluntad que en la *persona* tenía una característica distinta al *sujeto* que surge en esta esfera: “El punto de vista moral, al que Hegel pasa ahora, se dice que es el de una Voluntad que no es meramente infinita, es decir universal sin restricciones, *en sí misma*, sino también *para sí misma*.”²² Es decir, ahora hay una reflexión sobre sí que la voluntad ejecuta en el momento en que interioriza una *voluntad universal en sí* que le permita restaurar el derecho que ha sido transgredido por el delito y de esa manera, hacer de esa voluntad universal un *para sí*. En tanto reflexión de sí, la voluntad particular pondrá al *concepto* de voluntad como una *ley moral* que debe obedecer con la finalidad de enfrentar al delito mediante la justicia punitiva. Ésta no implicará, como la venganza, otra lesión al derecho por superponer nuevamente un interés particular sobre el universal sino su restauración en tanto la voluntad particular se sabe como la subjetividad del concepto de voluntad y se reconoce en él. Así pues, bajo la forma de *deber ser*, su interés está en el bienestar general del derecho y no en la búsqueda de una mera satisfacción particular mediante la venganza. En este trayecto, la *persona* se ha hecho *sujeto*. Veamos esto con más detalle.

Posterior a la dialéctica del Derecho abstracto, reclama su lugar la ley moral que restaure el derecho y supere el mero interés particular de la justicia vengativa que ha querido hacer frente al delito. Dadas sus limitaciones, la venganza queda sustituida por una justicia punitiva que está liberada de los intereses y de las formas subjetivas, así como de la contingencia del poder: la pena resulta ser la negación de la negación del derecho. Las consecuencias de este proceso dan lugar a la figura de la moralidad. La injusticia representada aquí como el delito, transgrede todo el orden dado por el derecho, de manera que la venganza no puede ser sino un recurso subjetivo, contingente y, por ende, insuficiente para la restauración de la justicia. La venganza implica una satisfacción del afectado y, desde el punto de vista de la inmediatez, aparece como objetivamente justa, pero dado que la naturaleza de este recurso descansa en un mero interés particular,

²² Findlay, J.N., *Reexamen de Hegel*. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1969. p. 324

arrastra consigo una nueva lesión, pues aquello que en verdad restaure el derecho deberá haber contemplado el interés general y objetivo que da vida completa al derecho.²³

Si la base del derecho en Hegel, descansa en la vida de la colectividad y no en el acto contingente puramente subjetivo al margen de ese marco colectivo ¿Cuál es entonces el camino para su restauración? Lo hemos dicho más arriba: una justicia punitiva sustentada en la voluntad libre del horizonte transindividual en donde, por el mismo querer subjetivo, se ha interiorizado el derecho de tal forma que hasta el propio criminal quiere la pena. Si vemos esto con más detenimiento, nos percatamos que en el paso a la moralidad hay dos elementos que componen esta síntesis: 1) no basta la lucha entre particulares (simbolizada por la venganza) para superar la injusticia; y 2) asimismo resulta insuficiente imponer un *universal* sobre los particulares para una supuesta restauración de la armonía social, a la manera del *Leviatán* de Hobbes.²⁴ En todo caso, una voluntad universal puesta sobre los individuos (en donde quede fuera de consideración el pasaje de la libertad subjetiva que aquí estamos abordando) es más bien el despojo de su propio derecho. Por tanto, ni el acto particular de la venganza, ni una imposición unilateral sobre los particulares, logran restaurar el derecho. La propuesta hegeliana a esta contradicción consiste en que el individuo haga suya la justicia (el derecho) y que tenga como objeto de su propia voluntad la ley universal en forma de ley moral.²⁵ Esta tesis conserva la libertad de la voluntad y el sentido de la misma solamente en el marco del derecho, de la ley universal; se configura, por tanto, la moralidad como derecho de la voluntad subjetiva. De esta manera, lo universal no sería un mero poder coercitivo que conserve el derecho a pesar del *querer* individual. En lo moral, el sujeto es para sí mismo aun en el marco colectivo de la ley universal, y la consideración que el individuo tiene para consigo mismo no implica una contradicción en su relación para con los otros. Este camino del *sujeto* como *la voluntad particular* que surge del paso a la *Moralidad*, posee formas internas que deben explicarse dado que con esas figuras entenderemos con mayor solvencia el camino de su constitución.

En resumen, con la justicia punitiva la voluntad particular devendrá universal al hacer para sí misma esa ley moral. El sujeto es esencialmente reflexión y, aunque aún no lo sabe, esa reflexión de sí supone la voluntad universal; aunque ésta aparezca como *un otro* que

²³AmengualColl, Gabriel., *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 154

²⁴*Ibid.* p 156

²⁵*Ídem.*

se exige alcanzar mediante el imperativo tipo kantiano, esa universalidad, como veremos, permite la irrupción de ese sujeto reflejo. Aun así, la autonomía permanece en cuanto reflexión de la sujeción que el individuo rinde a lo universal y justamente por esa autorreflexión el sujeto es libre: es sujeto moral.

3. De *persona* a *sujeto*: Moralidad

El § 105 de la *Filosofía del Derecho*, nos introduce ya en la esfera de la *Moralidad*. Esta esfera es crucial para entender la configuración según la cual la persona propietaria y contratante pasa a ser sujeto. El sujeto moral se caracteriza esencialmente por ser la voluntad no meramente en sí (este aspecto de la voluntad en sí infinita ha quedado expresado en el *Derecho abstracto*), sino además, en ser (en cuanto su reflexión) el momento necesario del *concepto* de la voluntad. Dicho de otra manera, es la voluntad que es en cuanto reflexiona sobre sí como momento de la voluntad universal. Alguna diferencia surge con respecto a la voluntad en sí del *Derecho abstracto* pues ahora, como sujeto, la voluntad reflexiona sobre sí y es en cuanto a sí misma y no en cuanto a la cosa; yendo a sí misma, se percata de que ella, como subjetividad “es ahora la determinación del concepto:”²⁶ en cuanto su singularidad (aquí expresada como el lado subjetivo de la unidad de particularidad y universalidad), ella es *voluntad en sí* y *voluntad para sí* como determinación de la voluntad universal. De cierta manera, hay una superación de la universalidad abstracta existente sólo en sí pues ahora, con “el punto en que se asienta la moralidad”²⁷ la universalidad se convierte en el objeto propio de la voluntad subjetiva particular. En otras palabras, el objeto propio de la voluntad subjetiva particular es la universalidad como sí misma *en sí* sólo siendo *para sí* en su particularidad: en la Moralidad la universalidad es en el sujeto. La persona también poseía una voluntad ya *en sí* infinita y libre, pero su libertad residía en la capacidad de abstraerse de todo contenido²⁸ y su infinitud en la pura auto-referencia pensante sin contenido. Al comportarse en ese nivel de abstracción, se hacía dependiente de la exterioridad en cuanto cosa en la que buscaba expresarse como propietaria. Por tanto, no había manera de que se constituyera como sujeto en el sentido de que no podía poner para sí el *concepto de la voluntad*. Su relación era con las cosas y, por ende, con un mundo exterior

²⁶ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 105

²⁷ Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 165

²⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 5

al cual tenía que ir a su pesar, pues la relación entre propietarios tenía ahí un carácter negativo.

La injusticia saca al derecho de su abstracción y con el delito y la justicia punitiva, la instancia del derecho abstracto entraña otra forma de concebir la universalidad y por tanto la particularidad de la voluntad. En cuanto se quiere restablecer la *legalidad*, la venganza resulta objetivamente justa en la inmediatez debido a que implica una oposición y una transgresión hacia el infractor. No obstante, la venganza es limitada para el restablecimiento del derecho debido a que pone por delante una satisfacción cuyo fin es siempre particular. El delito consiste en lesionar la universalidad y esta lesión la efectúa un particular, pero de la misma manera la venganza pugna por el interés subjetivo en detrimento del Derecho. En ambos casos tenemos el ejemplo de una mala elección, lo cual se encuentra en las posibilidades que posee un individuo libre. Por esta razón, Hegel propone a la justicia punitiva como la auténtica y única medida para la restauración del Derecho. Y esto tiene sentido en cuanto a la emergencia del sujeto moral porque la justicia punitiva vale universalmente como causa del restablecimiento del derecho en tanto que dicha universalidad es objeto de la voluntad particular, es decir, el Derecho se ha interiorizado. Surge entonces otra manera en que se presenta la *identidad* entre la voluntad particular y la voluntad universal, y su rasgo distintivo es que, al menos en su aspecto formal, la particularidad interioriza dicha unidad y se sabe como la expresión subjetiva de la voluntad universal. A partir de este movimiento la *persona* pasa a ser *sujeto* pues debe saberse satisfecha en el marco del Derecho con la justicia de la pena. Pero ello implica la autorreflexión que le lleve a la conclusión de que la voluntad particular es el aspecto subjetivo del concepto y, por tanto, lo quiere o lo exige (esta es ley moral). La voluntad particular reflexiona sobre sí y se reconoce como sujeto de la voluntad universal.

Un par de comentaristas nos aclaran el trayecto que aquí se está describiendo: “*Personalidad* representa el momento universal de la voluntad, se define por la auto-referencia pensante del yo=yo. También le corresponden los momentos de la particularidad y la singularidad, pero sólo por la mediación de la propiedad.”²⁹ La libertad de esta figura sólo la puede distanciar de toda *determinidad* y por tanto, hablamos de una libertad en su sentido negativo. En esta lógica ¿Qué hace surgir al sujeto? “Cuando la

²⁹AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 167

voluntad se piensa en una reflexión en sí (*Reflexion in sich*) entonces ya no se piensa el individuo concreto como persona, sino como sujeto.” El sujeto es, por tanto, la reflexión en sí de la voluntad porque la voluntad particular se ha determinado a querer la voluntad universal.³⁰ Como consecuencia de esto, el sujeto no es gracias a una determinación externa que en la persona se daba por la cosa sino que ahora la voluntad particular se relaciona con ella misma y en tanto se pone como el aspecto subjetivo del concepto (la voluntad universal, el Derecho) es sujeto moral.³¹

En suma, el *derecho abstracto* resulta insuficiente para mantenerse como Derecho y la posibilidad, dada la libertad, de que el particular cometa un tipo de injusticia, le obliga a adquirir una figura más determinada. El restablecimiento del *Derecho*, mediante la justicia punitiva, tiene lugar por la internalización de la ley por parte del agente que ahora deviene sujeto moral. “Así, la libertad, que hasta ahora se realizaba en el trato con las cosas (de propiedad) o con los otros a través de cosas (el contrato), pero en todo caso era una libertad exterior y, por tanto, se expresaba con el trato negativo y por tanto limitado de los demás, ahora deviene libertad subjetiva, que consiste en que el sujeto se determina a querer lo racional en sí y lo conforme al derecho.”³² Así pues, ahora comenzará a ser determinante para el *Derecho* la perspectiva interna del agente, de manera que la prohibición o lo permitido externamente no será el único criterio a considerarse para evaluar la acción de una voluntad particular en el marco legal. Ahora importa al derecho las motivaciones internas (el *propósito* y la *intención*) que el agente tiene en su acción debido a que la ley ha dejado de ser asunto meramente externo.

Otro aspecto relevante surge con la irrupción de la figura del sujeto. Desde el punto de vista del *concepto*, el sujeto entraña la *existencia* de la voluntad universal (en este aspecto ahondaremos más adelante), de manera que la forma esencial de la moralidad es la subjetividad, y ésta conlleva lógicamente una posición representada como sujeto-objeto: la voluntad particular (sujeto) tiene como objeto a la voluntad universal (*Derecho*).

³⁰*Ibid.* p. 168

³¹ Otra manera de explicar este trayecto sería que “desde el punto de vista filosófico y sistemático, la diferencia fundamental entre el derecho y la moral consiste en que en el primero, el ser humano natural adquiere personalidad jurídica, alcanza el nivel de persona, por su constitución en tanto propietario que puede establecer relaciones contractuales cuyo contenido está dado por la enajenación de una cosa [...] En cambio, en la moral la persona va a transitar hacia su condición de sujeto en la cual la relación determinante se va a establecer no con una cosa, sino consigo mismo, pero ahora en función de lo que debe hacer respecto de los demás.” Ávalos Tenorio, Gerardo, *Breve introducción al pensamiento de Hegel*. Ed. UAM. México, 2011. p. 159

³²*Ibid.* p. 169

La forma en que podemos hablar de una identidad (al menos inmediata) entre ambos extremos, se da mediante el querer que la voluntad particular tiene del objeto. El sujeto moral entraña la ley en su autorreflexión, pero el objeto de ella le es puesto aún como un deber ser, *un llegar a ella*. Su identidad es, por tanto, de *relación*. En todo caso, por tanto, la moralidad se caracteriza por una relación en donde la figura dominante es el sujeto (la exaltación de la libertad individual). “Soy yo, el sujeto, quien debe prescribir ese principio general, y soy yo también quien debe decidir cómo será aplicado. Ningún principio puede tener vigencia pertinente para mi conducta si no es tal que yo mismo lo reconozca y apruebe”³³ Estamos ante una especie de unilateralidad. De esto se desprenderá la teoría de la acción, pero antes de entrar a ella tenemos que considerar los §§ 106-108 en donde veremos con más detenimiento el desarrollo de la subjetividad de la voluntad, sus determinaciones y, con ello, ofrecer una visión más elaborada de la *Moralidad*.

...

“La subjetividad es ahora la determinación del concepto” y, por tanto, resulta ser la figura más distintiva de la *Moralidad*.³⁴ Ahora, anuncia Hegel, estamos ante un plano más elevado para la libertad y en la subjetividad yace la determinación del concepto (de la voluntad universal). Sin embargo, una parte del concepto escapa al sujeto en cuanto es mera subjetividad³⁵ y, aun así, esta misma subjetividad constituye la existencia del mismo (por lo menos en su forma inmediata).³⁶ El modo real, por tanto, en que se presenta la *idea* es la subjetividad de la voluntad, y sólo en ella adquiere efectividad la libertad. De nuevo, con esta conclusión se explicita la esencia de la moralidad o voluntad particular expresada como subjetividad: el *sujeto* es *en sí*, y tiene un carácter formal, pero también posee un grado más elevado de libertad en cuanto es autorreflexión y, con ello, consciente de ser el *Dasein* de la voluntad universal; al menos ya en su forma subjetiva es concepto. Tal como veremos en la parte medular de la acción que mediará entre la voluntad particular y la voluntad universal en camino de su plena identidad, de su

³³ Findlay, J.N. *Reexamen de Hegel*, Ed. Grijalbo. Barcelona, 1969. p. 324

³⁴ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 106

³⁵ Al sujeto se le escapa parte del concepto en tanto tiene con él una relación inmediata. Por tanto, no nos referimos a que el objeto sea algo trascendente. Ese algo más estaría en la intersubjetividad aún no considerada y, por ende, en la razón compartida que vincula mediante las formas características del momento espiritual.

³⁶ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 106

objetivación, el sujeto es concepto dada su característica de infinita autorreflexión; esa misma aptitud lo conducirá a saber la limitación de ser pura subjetividad.

Es destacable que la subjetividad de este momento del trayecto “no es determinada por su insuficiencia sino por su realidad: es pura forma, pero no unilateral [...] aunque no sea más que la unidad tautológica del yo=yo.”³⁷ De este sujeto que surge en la *Moralidad*, no perdemos de vista su evidente limitación que ulteriormente quedará expresada y superada con la teoría de la acción, pero *subjetividad* aquí debe ser exaltada como el lado positivo del proceso general de autoconstitución de la libertad. “[...] la subjetividad, que en un primer momento es *abstracta* y diferente del concepto, se iguala con él, y la idea alcanza su realización verdadera al determinarse la voluntad subjetiva al mismo tiempo como objetiva y, por tanto verdaderamente concreta.”³⁸ Por tanto, en la voluntad subjetiva existe la libertad y en cuanto autorreflexión de sí, es el *para sí* de la voluntad universal; es una *unidad* lograda por el sujeto que, aun estando subsumido por el concepto de la voluntad, expresa la relación de modo inverso: el sujeto quiere el derecho (la voluntad universal) y ese paso es esencial de la moralidad porque sólo así se explicita la libertad de la subjetividad. De esta manera, la voluntad universal no es imposición (dicho esto en respuesta al prejuicio liberal de ver en la teoría de Hegel, un Estado que anula al sujeto) sino autodeterminación. “El hombre es libre”.³⁹

La voluntad subjetiva es libre debido a que se realiza en referencia a sí misma como la forma lógica particular del concepto de la voluntad, y no busca exteriorizarse en las cosas tal como hacía la *persona* del Derecho abstracto. El sujeto es libre porque él pone el contenido de su *fin* (más adelante explicaremos esto en la teoría general de la acción) y ese *poner* es legítimo debido a que el sujeto es el *Dasein* del concepto. En este sentido se comprende mejor cuando Hegel afirma que el hombre es libre, y ello “cualesquiera sean las condiciones exteriores”. Aquí aparece el logro de la libertad moderna, pero al mismo tiempo la responsabilidad que esa libertad debe suponer. Todo cuanto *existe* es susceptible de ser violentado, excepto la voluntad moral. “El valor del hombre se aprecia por su acción interior; el punto de vista moral es por lo tanto la libertad existente por sí.”⁴⁰ De esta forma tenemos un paralelo entre la *libertad lógica* (conceptual) de la voluntad

³⁷AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 171

³⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 106

³⁹*Ídem*.

⁴⁰*Ídem*.

particular en cuanto sujeto, con la irrupción del individuo moderno ahora libre y, por ende, dotado de la posibilidad de decidir sus fines: es responsable de la determinación de su acción, es sujeto moral.

Como ya mencionamos, las líneas que acabamos de ofrecer comprenden la exposición del § 106 y éste, a su vez, constituye la primera parte de una descripción más general concentrada en la explicitación de las determinaciones de la subjetividad de la voluntad. El aspecto central de lo antes expuesto consistió, como vimos, en presentar a la voluntad subjetiva como existencia (*Dasein*) del concepto de voluntad y, con el propósito de fortalecer dicha exposición, nos detendremos un momento para reiterar, con fines aclaratorios, algunas de las tesis centrales de dicha aseveración. En efecto, la subjetividad es la existencia del concepto, pero ahondemos un poco más sobre qué debemos entender por subjetividad.

Si regresamos al contenido del § 106, nos percataremos de que allí la subjetividad no es determinada por ser algo insuficiente. Nosotros nos hemos encargado de adelantar de manera muy breve su ulterior limitación, pero Hegel se concentra más, en esta parte, en señalar más bien su lado positivo. “Aquí la subjetividad no es determinada por su insuficiencia, sino por su realidad [pues en ella] radica la autodeterminación del sujeto moral: el objeto por el que se determina es su propio concepto.”⁴¹ Y, como consecuencia, esta voluntad subjetiva aparece como la existencia de la libertad.

Hegel nos ha dicho que la moralidad pone a la voluntad subjetiva como el lado real del concepto de la libertad; la argumentación precedente nos ha indicado el fundamento de ello. No obstante, cierta forma de unilateralidad permanece, pues la unidad de la voluntad particular con la voluntad universal descansa precisamente en el lado subjetivo de la *relación*. Ciertamente, sólo en la voluntad subjetiva puede ser efectiva la libertad o la voluntad en sí, y, sin embargo, el estado propio de dicha subjetividad resulta insuficiente. De nuevo es primordial agregar las limitaciones al surgimiento de esta forma más acabada de la libertad, con la finalidad de que la descripción de nuestro proceso lleve implícita la necesidad de la *acción*. En este sentido, cabe preguntarnos sobre qué elementos surgen aquí para dar cuenta de esa necesidad. “Un saber de la propia libertad está en la base de la subjetividad [y, con ese saber], el sujeto se permite pensar la

⁴¹AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 171

decisión.”⁴² El sujeto detenta la *relación* y el saber de su libertad, pues es reflexión de sí, y dado que entraña una identidad formal (al ser sujeto, supone el objeto), es unilateral. Sin embargo, el *concepto de voluntad* debe pasar forzosamente por la determinidad que emanada de la subjetividad. Como determinidad y como saber de su libertad, la voluntad particular resulta ser su propio móvil interno: *el motor impulsor del sujeto*. Así, aparece el concepto de autodeterminación (desarrollado en el § 107) que llevará a fundamentar la formalidad de la voluntad subjetiva como moralidad, pero también a marcar la necesidad de la concreción. La subjetividad es, en efecto, la determinidad porque es el *Dasein* (como particular) del Derecho, es decir, es el límite subjetivo, pero es, a su vez, existencia concreta. “La negación [el límite] no se toma de fuera, sino que la tiene la propia determinidad en su propia negatividad.”⁴³ Por tanto, es reflexión de sí. Con esto señalamos la importancia de los conceptos de existencia y determinidad que caracterizan el comportamiento de la subjetividad (más adelante los abordaremos al inicio de la teoría de la acción).

Con todo y los aspectos positivos que conlleva el sujeto moral, parece que precisamente son sus limitaciones (su negatividad en cuanto marca en lugar de una *identidad*, una diferencia) las mejores aliadas para un nuevo ascenso de la libertad. Esto no es característico de esta figura, sino que comprende toda la estructura de la *Filosofía del Derecho*. El *derecho abstracto* adquirió una mayor determinación y, por ende, concreción, cuando se efectuó la injusticia, debido a que exigió la irrupción del sujeto que internalizara la voluntad universal que antes era mera exterioridad. Ahora, la *Moralidad* supone la identidad de la voluntad particular con la voluntad universal, pero, en cuanto formalidad, sobresale su papel como diferencia entre ambas. De esta manera “[...] la Moralidad [sería] un proceso de formación o elaboración (*Bearbeitung*) de cultivo, que finalmente culminará en la Eticidad.”⁴⁴

La voluntad subjetiva no asegura, con la moralidad, un acercamiento o distanciamiento del bien o del mal, pues es libre. Por tal motivo, se habla de un constante proceso de formación que se cultiva simultáneamente con la *acción*. La elección libre es, por tanto, *el derecho de la voluntad subjetiva* que se posibilita por su *autodeterminación*.

...

⁴²*Ibíd.* p. 172

⁴³*Ibíd.* p. 173

⁴⁴*Ibíd.* p. 175

Para explicitar el mecanismo que posibilita la existencia de la libertad, Hegel introduce en el § 107 el concepto de *autodeterminación*, el cual ya ha aparecido como fundamento de la unidad entre particularidad y universalidad. “La autodeterminación es entendida como aquella figura de la subjetividad en la que se unen la particularidad y la universalidad formando la singularidad.”⁴⁵ Cuando la voluntad subjetiva se decide por el concepto se decide por sí misma debido a que se ha autodeterminado, de manera tal que el sujeto moral cuya característica esencial es la autorreflexión (el *para sí* del concepto) funda su libertad en esta operación. Es ser racional y como tal, autodeterminado y, por ende libre: su querer objetivado ya no es extraño a sí mismo, es quererse pues se sabe el lado existente del concepto. “Estamos ante el *Derecho* de la voluntad subjetiva”: el punto de vista moral⁴⁶ que resulta no sólo parte del pasaje hacia la *Eticidad* sino que es Derecho por sí mismo dado que el propio concepto de la voluntad debe expresarse como voluntad subjetiva y autorreflexiva. *El que una existencia sea existencia de la voluntad libre constituye el derecho* y la moralidad es el modo de su existencia.

Las conclusiones lógicas desde la filosofía especulativa conllevan la contraparte que posibilita el lugar del sujeto como momento del sistema, es decir, “la determinación de la subjetividad de la voluntad es a su vez una totalidad, que, en cuanto subjetividad, debe tener también objetividad.”⁴⁷ Si hablamos de voluntad particular es porque hay una voluntad universal, y la *Moralidad* inaugura el *deber ser* que exige su unión. Para nosotros resulta claro el lugar de la voluntad moral y nos corresponde marcar la necesidad de su presencia, pero no debe dejarse del lado que este momento sólo configura una antesala para comprender la necesidad de la *acción* que el agente empleará como único modo de superar la *formalidad* en que resulta el sujeto moral: el deber ser. Así, de esa manera, la identidad formal de la voluntad particular con la voluntad universal devendrá identidad efectiva.

Ahora nos interesa aclarar el lugar en donde la moralidad se asienta: “sólo en el sujeto puede realizarse la libertad, pues es el verdadero material para esa realización.”⁴⁸ Estamos, por tanto, ante una conquista y un límite: la primera dada la situación de que *la libertad en sí* sólo se expresa, en esta configuración, en el sujeto libre; y la segunda, el

⁴⁵*Ibíd.* p. 176

⁴⁶ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 107

⁴⁷*Ídem.*

⁴⁸*Ídem.*

límite, yace en el mismo carácter puramente subjetivo que sólo en la forma se adecua a la voluntad universal, pero que “es, sin embargo, diferente de la voluntad existente en y para sí.”⁴⁹

Lo anterior nos permite concluir que es constitutivo del sujeto su estatus unilateral con respecto al contenido concreto de la voluntad existente, pues la identidad (si es que puede haber alguna en este momento) de la voluntad subjetiva tiene diversas formas según su posición respecto a la objetividad, y la forma en que en este momento existe la identidad es de acuerdo a su constitución lógica: formalmente, el sujeto tiene consigo su objetividad; y, en cuanto a su contenido, que el mismo sujeto se da, no es más que un querer puesto en la voluntad universal aún no realizado. Así pues, tenemos identidad inmediata y aún escisión. Vale la pena, sin embargo, seguir a Hegel en su insistencia de exaltar el nivel que ha alcanzado la libertad en la moralidad: “Lo que entra en cuestión en la moralidad es el interés propio del hombre, y su elevado valor consiste en que se sabe a sí mismo absoluto y se determina [...] El hombre culto, [...] el hombre que deviene interior, quiere estar él mismo en todo lo que hace.”⁵⁰ La existencia inmediata da cuenta de esa libertad y parece ahora un atributo natural lo que en realidad es producto de un logro histórico y conceptual que ha permitido que el propósito y la responsabilidad del sujeto se hallen en la obra que constituye el mundo. Pero esa inmediatez no sólo vela el proceso de constitución y ascenso de la libertad en la figura de la moralidad sino que, al naturalizar su emergencia, se le concibe en su forma unilateral como acabada y enteramente constituida al margen del fundamento que ella desde el inicio presupone: la *Eticidad*. Por ello es importante describir detalladamente por qué la voluntad subjetiva, en esta diferencia que mantiene con la voluntad existente en sí, en su figura de sujeto moral, es abstracta, limitada y formal.⁵¹

Nos ha quedado claro cómo es que la “base para toda determinación de la voluntad subjetiva es que ella es la existencia y determinidad de la voluntad en sí universal.”⁵² Sin embargo, no hay completa identidad con ese *concepto* que ella representa sólo subjetivamente, pues aún no se efectúa; en cuanto contenido real, esa objetividad se comporta para el sujeto como exterioridad. Esto expresa carencia de mediación y la

⁴⁹*Ídem.*

⁵⁰*Ídem.*

⁵¹*Ibid.* § 108

⁵²AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 180

necesidad de poner un atributo al sujeto moral que le permita superar esa limitación; aunque más bien no se trata de agregar un accesorio al sujeto, sino de extraer de él mismo lo que lo ha traído hasta esta figura y lo que lo llevará a la *Eticidad*: la *acción* que, como sujeto, se diferencia de la *persona* en cuanto ya no es la cosa lo que lo mueve sino el contenido que se da él mismo como sujeto.

...

Pero veamos antes cómo es posible considerar la formalidad del sujeto moral que ya tiene al Derecho como su objeto, lo cual se viene probando desde el restablecimiento de éste con la irrupción de la *justicia punitiva* precisamente para no lesionarlo poniendo por delante un puro interés subjetivo (como la venganza). Efectivamente, la voluntad particular ya se relaciona con el Derecho, pero en cuanto *relación*, no hay aún identidad. Estamos ante la ausencia de mediación debido a que el sujeto no tiene *contenido real* o “se relaciona libremente respecto de todo contenido” y por tanto, “no sabe de la identidad de esta consciencia de la libertad con el derecho como contenido de esta libertad misma.”⁵³ Es decir, tiene al Derecho como algo que quiere, es un *deber*, pero sólo eso. De esta manera, reiteramos, la voluntad subjetiva se caracteriza por ser formal. A pesar de la libertad de la que goza el sujeto y de que ella ya no significa la mera posibilidad de distanciamiento de cualquier contenido que la particularice; a pesar de ello, el sujeto no genera un contenido concreto por sí mismo y, en esa medida, sólo es formal, y por consiguiente abstracto, limitado y finito.⁵⁴

La voluntad subjetiva es, primeramente, abstracta en el sentido de que no tiene aún un contenido concreto aunque quiera ya el concepto de la voluntad universal; en segundo lugar, es limitada precisamente por marcar el fin de un proceso que supone la necesidad de otra configuración que le haga salir de su pura abstracción; y, finalmente, en tercer lugar, es formal en el sentido de que la voluntad subjetiva es *unquerer* sin un contenido determinado pues se comporta libremente respecto de todos los contenidos.⁵⁵ Bajo estas condiciones, parece que la voluntad se ve atrapada en una relación puramente

⁵³*Ídem.*

⁵⁴Perpezak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy.* KluwerAcademicPublishers. Dordrecht, 2001. p. 332

⁵⁵AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel.* Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 181

normativa.⁵⁶ Aun así, no olvidemos que no obstante su carácter formal, no estamos en la voluntad en sí del Derecho abstracto sino en una voluntad que ha quedado constituida como sujeto. Y, sin embargo, de una manera distinta, sigue siendo formal pues es formal la autodeterminación que la hace sujeto; es forma singular del concepto, pero sin una completa identidad con el contenido: la voluntad universal está presente sólo como deber ser (como ley moral) y la realización de éste como ser cobrará vida en la Eticidad. “El autodeterminarse debe pensarse en la moralidad como la pura inquietud, la actividad que aún no puede llegar a ninguna concreción. Sólo en la eticidad la voluntad será idéntica con el concepto de la voluntad y tendrá a éste como su único contenido.”⁵⁷

Por ahora se evidencia el carácter necesariamente formal de la moralidad. Éste es su rasgo distintivo: la voluntad debe poder elegir y la libertad en ese momento de su figura no resolverá como buena o mala a la moralidad debido a que el formalismo es su esencia. “Aunque lo puesto en la voluntad subjetiva fuera el bien, no estaría por ello realizado.”⁵⁸ La acción del sujeto moral nos llevará al contenido concreto de su intención y la formalidad, como un aspecto limitante, desaparecerá; pero, en cuanto el sujeto moral permanece constitutivo de la Eticidad, conservará, en otro sentido, su formalidad en cuanto subjetividad. La verdad de su ser es la totalidad, pero su ser, como sujeto, conlleva un logro insoslayable de la libertad moderna: de la voluntad subjetiva como moralidad.

La voluntad subjetiva se resuelve en la Eticidad, pero no de una vez y para siempre, sino que es una lucha constante, de la misma manera que el sujeto es el infinito autodeterminarse de la voluntad; en ese sentido, la formalidad es lo que caracteriza su figura. Por sí misma, es la *diferencia*, pero si no lo fuera, su acción para con el *concepto* de voluntad sería superflua, sería asunto resuelto. Esa clase de *unidad* sin *diferencia* entraña un error lógico que deja fuera el aspecto más distintivo de la filosofía especulativa: el movimiento. Este es uno de los motivos que nos permite desmentir los prejuicios que yacen en la visión de un Hegel totalitario que, por ende, no valora la libertad individual y somete todo al Estado. Aquí, por tanto, resulta aún más provechoso resaltar la importancia de la moralidad no sólo como un puente que comenzará a impulsar el

⁵⁶Perpezak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. KluwerAcademicPublishers. Dordrecht, 2001. p. 332

⁵⁷ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 108

⁵⁸*Ídem*.

traslado de la voluntad particular a la voluntad universal, sino como una figura que en sí misma es Derecho: el derecho irrenunciable de la voluntad subjetiva.

Con esto podemos afirmar que la subjetividad se conserva y “sólo el modo deficiente del primer aparecer de este momento (en la abstracta consciencia de la libertad de un sujeto singular) ha de ser negado.”⁵⁹ Pero en cuanto forma esencial de la voluntad subjetiva, la moralidad es elemento esencial de ella. A pesar de esto, la formalidad representa un momento en sí valioso, pero no completo, de manera que tendrá que transformarse pues al ser sólo exigencia (en su forma, opuesto a la objetividad) tiene a ésta como existencia exterior. Con esto, nos encontramos además, con el “punto de vista de la consciencia”, es decir, “es diferencia, *finitud y aparición fenoménica* de la voluntad;”⁶⁰ pura libertad abstracta que ha ascendido en cuanto a su libertad al ser sujeto (reflexión en sí), pero que es sólo lo diferente a lo objetivo concreto: es un punto de vista general que descansa en el sujeto⁶¹ y que en esa posición *pre-activa* puede resultar, ulteriormente, moral o inmoral debido a que su autodeterminación la coloca en la libertad de elegir, y su pura subjetividad la pone respecto al concepto sólo en relación, en el deber ser. Éste es, en resumen, la relación entre la voluntad subjetiva y la voluntad universal, junto con su necesaria separación en tanto que aquélla es formal y subjetiva. La identidad que puede darse sólo es posible con la moralidad, de manera que la relación que el sujeto tenga con el concepto se reduce a posibilidad de coincidir o no.

Como podemos entrever, la irrupción del *deber ser* no es un hecho arbitrario del momento de la moralidad. El deber ser resulta como el único resultado que nos indica unidad al analizar la diferencia que hay entre la voluntad subjetiva con su concepto. Hay, por tanto, algo más que un postulado ético-político en él; tiene una fundamentación lógica. El aspecto valioso de explicitar la necesidad lógica del deber ser, está en el poner de relieve la congruencia conceptual con la figura histórica que conlleva la esfera de la moralidad. En ésta subyace un momento de la libertad específicamente moderna: ella es garante de la libertad individual y de sus posibilidades de opción con respecto al concepto en su exterioridad. El sujeto tiene la certeza de ser él mismo realidad y, como *razón*, su labor es ahora constitutiva del mundo. Sin embargo, permanece cierto grado de escisión que tiene

⁵⁹AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 182

⁶⁰ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 108

⁶¹*Ídem*.

su reflejo en la finitud de la voluntad subjetiva al poner ante el mundo la relación consigo misma como el mero deber ser. “El deber-ser es para Hegel algo más que un postulado ético-político. Tiene rango de categoría lógica en el contexto de la relación entre lo finito y lo infinito” y con finitud Hegel quiere decir: límite.⁶² Pero esa misma posición lógica del deber ser como algo finito (limitado) marca la aparición de una frontera que debe ser traspasada. La gracia de esta voluntad particular como sujeto es que, dado su carácter de racional, tiene consigo la unidad supuesta con el objeto. Su *naturaleza* de ser sujeto en cuanto objeto, la dota de la posibilidad de superar el límite del deber ser. Éste, no obstante, en sí mismo es no-ser. Ciertamente, su propia característica de límite, anuncia la necesidad de avanzar a otra figura, pero esa cualidad distintiva de deber ser quiere decir que no es aún y, por tanto, tiene también ese aspecto negativo. En otras palabras, tiene un extremo positivo que consiste en marcar el límite para comenzar la ruptura con su momento de separación y superar la finitud; y tiene un extremo negativo en tanto que, como deber ser, aún no es. “[...] el deber-ser, por una parte, consiste en una determinación contra la negación propia de todo ser finito; pero, por otra parte, en cuanto es sólo deber-ser, no es aún; es, pues, un no-ser. Así que, por mucho que el deber-ser sea un ir más allá de la limitación de la determinidad existente, no es nunca una salida de la finitud (contra Kant y sobre todo Fichte)”⁶³

Como ya lo hemos mencionado, en el mismo sentido de esta *relación* entre voluntad particular y voluntad universal, la Moralidad sería una libertad subjetiva en la que se encarna la posibilidad de distinguir entre lo bueno y lo malo. La moralidad no es más que la interiorización que tiene el sujeto para obligarse a hacer un uso adecuado de la libertad, de tal manera que la *acción* exteriorizada de los móviles internos del sujeto puede resultar buena o mala.

⁶²AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 184

⁶³*Ibid.* p 185

4. Teoría de la acción

La descripción del desarrollo anterior ha dado cuenta de la irrupción del sujeto, es decir, de la voluntad particular como el *Dasein* del concepto de la voluntad. Vimos su cualidad específica que posee como autodeterminación, haciendo un análisis de lo que implica este concepto. La consecuencia de ese autodeterminarse llevaba a la voluntad a saberse el existente subjetivo del concepto de voluntad. En el marco de este desarrollo se explicitó la forma en que la libertad ganaba mayor presencia al expresarse como sujeto moral y en la misma medida, argumentamos el estatus de la moralidad no sólo como una figura transitoria sino como idéntica (al menos en su forma) al derecho en sí. Con ello nos propusimos enfatizar la importancia que Hegel da a la libertad en esa forma específica de la modernidad: sostuvimos, con Hegel, que el sujeto, en cuanto reflexión de sí infinita y, por ende, como razón, poseía la irrenunciable forma de voluntad particular. En resumen, fundamos el aspecto positivo de su libertad.

En este mismo proceso argumentativo, señalamos los límites de esta forma de libertad de la subjetividad. A pesar de existir una aspiración de identidad del sujeto sobre la voluntad universal, éste (como sujeto moral) constituye más bien el punto de diferencia representada en la exigencia aún no realizada del deber ser. Así, concluimos que la moralidad o el sujeto moral es el deber ser del concepto de voluntad que suspende, dada su forma de libertad, su camino a la identidad con él mismo.

El carácter formal del sujeto moral como mera referencia a sí mismo, resulta de la *relación* del sujeto con el mundo: como más arriba comentamos, el lugar de esta figura le permite sólo normativizar sobre ese mundo, sobre el cual se sabe que tiene derecho. Sin embargo, no hay mediación concreta ni contenido real que supere el de la pura subjetividad que reflexiona sobre sí. Un aspecto elemental del proyecto hegeliano, es el de la identidad, pero más que la identidad es el fundamento que debe emplearse para concebirla en su verdad, y ésta desde luego implica la diferencia (la moralidad). Por tanto, el siguiente movimiento conserva el estatus del sujeto moral y, a su vez, lo supera: la diferencia se traslada a identidad y ésta se funda en la mediación que ejecuta aquélla. Entramos entonces, a la teoría de la acción. “La teoría de la acción es, en muchos sentidos, pura continuación de la teoría del sujeto moral.”⁶⁴ La acción es mediación, y en

⁶⁴*Ibid.* p. 190

la esfera de la Moralidad, es mediación específica de la voluntad subjetiva particular y la voluntad objetiva universal.

Antes de hacer la descripción propia de los §§ 109-114 que contienen el desarrollo de la teoría de la acción, agregamos dos aspectos que nos parecen relevantes: 1) Reiterar que la acción tiene su lugar sistemático en la esfera de la Moralidad, pero que ya está presente en el Derecho abstracto y lo estará también en la Eticidad. Si resulta explicitada por Hegel aquí, es porque nos encontramos en el momento de mayor separación entre los extremos representados como voluntades. Este aspecto nos lleva a poner de relieve los pasos que ha dado la libertad con esta figura: ya había acción en la *persona* que también (como la moralidad) busco exteriorizarse. La diferencia es que, en el Derecho abstracto, el móvil fue puesto en la cosa que caracterizaba a la persona como propietaria, de manera que su libertad dependía de una exterioridad (ya fuera que se distanciara de ella o que se quisiera representar en ella) que no reconocía como suya. Aquí, en la Moralidad, “la teoría de la acción tiene que ver con el concepto de fin (moral), y se trata, por tanto, de una acción que está destinada a expresar la aptitud no sólo a la autosatisfacción sino también y primariamente a la autoefectuación práctica tendiendo a inscribirse dentro de la vertiente de la objetividad espiritual, en las instituciones o el derecho, mundo objetivo o existencia de la libertad.”⁶⁵ En la Moralidad, la acción tiende a un fin propuesto que el sujeto se permite formular pues, en cuanto reflexión de sí como momento subjetivo del concepto de la voluntad, se reconoce en la objetividad ya no exterior al menos como deber-ser. La acción moral quiere al mundo pues con ello se quiere a sí misma (continúa con su lógica de auto-referencia). Por tanto, tiene como tarea pendiente superar su estado formal y mediante el acto ganar su objetividad.

2) En este segundo punto esbozamos otra inquietud que tiene que ver con un llamado a reflexionar sobre qué clase de acción es de la Hegel nos habla.⁶⁶ Por lo menos en el prefacio de la *Filosofía del Derecho*, Hegel anuncia el vínculo de su pensamiento político con sus tesis lógicas y, creemos que, por consiguiente, esta relación puede extenderse con su pensamiento epistemológico. La manera de ejemplificar este vínculo en la teoría de la acción resulta sencilla si concebimos a la propia acción como una actividad propiamente humana y, por ende, racional. Esto se debe a que la acción está precedida

⁶⁵ *Ibid.* p. 192

⁶⁶ Para la naturaleza de la *acción* como algo exclusivo del ser racional véase: Taylor Charles. “Hegel and the philosophy of action”, en Arto Laitinen, Constantine Sandis (editores); *Hegel on Action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010

por motivaciones, deseos y propósitos; en todo caso, los móviles son *racionales*. Pero otro aspecto es crucial: la acción supone una postura del sujeto respecto al objeto, y aquí se pone en entredicho el saber del agente no sólo en cuanto sus motivaciones (internas) sino en cuanto la exterioridad sobre la que actuará.⁶⁷ La tesis general de este argumento, sería que el acto no es más que una forma de explicitar la libertad concreta que la voluntad supone para saberse libre, de la misma forma que la *razón* se *realiza* para probarse como tal, es decir, su fundamentación como razón depende también de mostrarse el camino de su propia actividad. De esta manera, reiteramos que la acción es propia del sujeto moral y, por tanto, del ser racional: en la misma medida en que la moralidad sufre de las verdades parciales de la inmediatez, la razón se afirma como toda realidad sin probarlo en la efectividad. Tanto una como la otra superan ese carácter inmediato y fundamentan su verdadera libertad y su verdad verdadera, respectivamente, pero el medio para dicho logro está siempre en la acción.

A continuación nos concentraremos en los párrafos en los que Hegel ubica la teoría de la acción y explicaremos su deducción y su desarrollo partiendo del orden que Hegel ofrece en la *Filosofía del Derecho*.

§ 109

No olvidemos que la característica de *formal* que resulta de la relación entre voluntad particular y voluntad universal, nos ha traído a este terreno. La acción se deduce justamente de esta contraposición. “Este elemento formal, de acuerdo con su determinación general, contiene en primer lugar la contraposición entre la subjetividad y la objetividad, y la actividad que se refiere a esta contraposición.”⁶⁸ Así, comenzamos con el elemento formal con el que concluyó el § 108 y marcamos la necesidad de la acción que el mismo sujeto (que entraña la contradicción) detenta en cuanto reflexión infinita de sí. Su finalidad será superar la formalidad de ser el lado subjetivo del concepto de voluntad

⁶⁷ Este argumento sería, probablemente, una antesala para establecer el vínculo que hay entre la acción moral y la concepción hegeliana de la razón.

⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 109

para dejar de ser “una caricatura del concepto” y devenga en una identidad con la voluntad universal efectiva.⁶⁹

La necesidad de la acción se marca con el objetivo de retirar la exterioridad que el sujeto tiene ante sí, es decir, la acción es emprendida por el sujeto moral. En este sentido, la acción moral es racional por ser la acción del sujeto reflejo cuyo contenido y forma se expresan como *existencia* y *determinación*. Vuelve a cobrar relevancia el hecho de que la voluntad *existe* si la voluntad particular se *determina* a sí misma a querer ese concepto (lo legal, el Derecho). Aquí encontramos justamente el sentido de *existencia* y *determinación*, los cuales, dice Hegel, coinciden desde el punto de vista del concepto. La razón de ello está en que el concepto se realiza en la voluntad particular de un sujeto, de manera que cuando este sujeto (que ha irrumpido por ser autorreflexión) se percata como necesidad del *concepto*, se particulariza y con ello particulariza la voluntad universal. Esta particularización se efectúa cuando la voluntad *decide* y con ello se determina.⁷⁰ Finalmente, al tiempo que se da esa determinación, la voluntad particular resulta ser el *dasein* del concepto y en tanto que es una voluntad que *decide* (que quiere algo) se determina y existe. Así, con respecto al concepto (que aquí no es más que la voluntad misma, en cuanto subjetiva), ambos elementos coinciden.⁷¹ En forma de esquema, Hegel nos ofrece tres puntos en los que se expresa el comportamiento de la voluntad que se determina a sí misma: primeramente tiene la característica de su pura subjetividad porque la determinación que le pertenece es puesta por ella misma y no tiene más contenido que ése. Pero la misma operación que le permite dotarse de cierta determinación por sí misma y con ello, de ser la forma particular del concepto por sus propias fuerzas, le permite superar el límite de este primer momento, nos referimos a su cualidad de ser infinita reflexión sobre sí; en un segundo momento, por tanto, surge la *actividad* que lleva la subjetividad antes auto-referida hacia la objetividad, con lo cual cobrará la forma de una existencia inmediata;⁷² el tercer momento en la descripción de esta autodeterminación se caracteriza con la idea de *fin*. Aquí, el contenido producido por la autodeterminación de la voluntad subjetiva, coincide con el objetivo (propósito) de la acción que quiere superar la

⁶⁹Perpezak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 2001. p. 335

⁷⁰Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 194

⁷¹ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 109

⁷²*Ídem*.

primera forma de subjetividad. “[...] el contenido es a la vez lo intencionado (o pro-puesto) por el agente y lo objetivo a realizar.”⁷³ Esto explica que el sujeto (como contenido de la voluntad subjetiva), sea, como dice Hegel, *indiferente a la diferencia de la forma*, indiferente, por tanto, a que su condición de subjetividad siga siendo diferente de la objetividad hacia la cual va dirigida su acción. Estamos ante una especie de identidad en *potencia* más determinada que el momento en que la voluntad es *dasein* y *determinidad* de la voluntad como concepto. Y este mayor grado de identidad se logra porque el sujeto comienza a ser determinado por su acción y no por su simple autorreflexión. El § 110 nos describirá con más detalle estos tres momentos, pero de una forma más determinada porque se trata de tres maneras distintas en que se presenta la objetividad con respecto al sujeto que ha alcanzado esta última identidad en el *fin*. Pero antes de terminar con el § 109 repasemos el movimiento del trayecto que acabamos de describir.

Primeramente, la voluntad subjetiva se determina a sí misma mediante una auto-diferenciación dada por sus deseos y propósitos particulares. Hablamos de un movimiento de auto-particularización efectuado por la *decisión* cuya característica de mera subjetividad la hace totalmente contingente. La voluntad subjetiva pone, por tanto, su contenido, pero en cuanto mera subjetividad (aún sin acción) ningún contenido que ella ponga reclamará para sí, su realización.⁷⁴ De la misma manera que la autonomía del sujeto consiste en la posibilidad de distanciarse de todo contenido, él mismo, en cuanto autodeterminación, pone sus contenidos. Su estatus unilateral permanece debido a que su carácter de subjetividad le ha permitido conquistar cierta identidad con respecto al concepto de voluntad, pero dicha operación, como vimos, está configurada por una mera formalidad. Así pues, el sujeto es libre por que el contenido es suyo, pero la realización de este mismo contenido implica la realización del sujeto y ello se da mediante la acción. Aunque el sujeto ponga para sí su contenido y sepa que él en cuanto subjetividad es la existencia de la *voluntad en sí*, no superará su *unilateralidad real*; y su contenido que, por ser suyo, le hace libre, no se objetivará y se mantendrá en la mera contingencia; todo esto

⁷³AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 197

⁷⁴Perpezak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. KluwerAcademicPublishers. Dordrecht, 2001. p. 333

se mantendrá en ese límite a menos que el sujeto pase al segundo momento: la acción expresada aquí como la decisión.⁷⁵

En segundo lugar, cobra especial relevancia lo que en líneas anteriores ya hemos explicitado, a saber, el carácter racional del sujeto en cuanto reflexión infinita de sí mismo. Con esto se exalta la libertad ciertamente limitada, pero verdadera que posee el sujeto ya en este primer momento pues el ímpetu de querer y de actuar para superar la primera limitación y, con ello “trasponer [su] contenido desde la subjetividad a la objetividad”⁷⁶ le viene conferido por sus propias motivaciones internas. En otras palabras, dado que la subjetividad es una reflexión infinita en sí misma, se quiere realizada de forma objetiva y esto conlleva una determinación más elevada que consiste en elegir una de las muchas posibilidades de su auto-diferenciación.⁷⁷ La única manera de que esto se cumpla es que el sujeto salga de sí mediante la acción. En lo formal, la salida de sí ya la ejecutó, pero ahora le falta efectivizar lo que está sólo en la subjetividad. Es decir, la subjetividad en cuanto tal es lo *particular* y éste, desde el punto de vista lógico, ya tiene supuesto lo *universal*; el sujeto es porque tiene ante sí una objetividad. De manera que su realización, la efectividad que le falta alcanzar, consiste en reconocerse como momento de esa objetividad. La acción hace ese traslado y posibilita que el sujeto se percate de su no-realización. Como infinita reflexión en sí, el sujeto conoce sus límites y cobra consciencia del término de la pura subjetividad.⁷⁸ Y ello sucede porque es libre, de la misma forma que libremente *decide* y actúa sin ninguna presión externa salvo la objetividad que ya tiene en sí como subjetividad del concepto.

El siguiente paso conlleva la *decisión* que particulariza, para su objetivación, el contenido elegido por el sujeto. Debido a que la voluntad subjetiva decide libremente y a que es reflexión infinita en sí, conoce sus límites como subjetividad y su determinación particular con el propósito de objetivarse pierde su universalidad abstracta, pero gana terreno en el plano de la concreción. Así pues, la voluntad particular elige y da cuenta de un contenido particular como el *fin* que moverá el propósito de su acción. La oposición entre la subjetividad y la objetividad es puesta como algo *indiferente* ante el sujeto que detenta

⁷⁵AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 195

⁷⁶*Ibid.* pp. 195-196

⁷⁷Perpezak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. KluwerAcademicPublishers. Dordrecht, 2001. p. 333

⁷⁸AmengualColl, Gabriel., *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 196

dicha contraposición. Pero esto sucede precisamente porque dicha oposición queda superada de cierta manera: en el *fin* se da la identidad entre el contenido elegido libremente por el sujeto y el móvil de su acción de acuerdo a la objetivación del mismo contenido.⁷⁹ Ante el contenido puesto subjetivamente y la acción que quiere superar el límite que conlleva esa subjetividad, se particulariza libremente, mediante la decisión, el contenido determinado y la acción se ejerce con arreglo a conseguir la objetivación de lo decidido: es *fin*.

§ 110

“En el ámbito de lo moral la voluntad se refiere aún a lo que es en sí; es por lo tanto el punto de vista de la diferencia.”⁸⁰ Aquí Hegel expresaba el logro y el límite de la moralidad: su mayor grado de libertad expresado en la subjetividad del concepto de voluntad y su característica de ser sólo *unidad en potencia* expresada desde el punto de vista de la *relación*. Ante estos dos aspectos, se marcó el desarrollo pendiente que permitiera la identificación de la voluntad subjetiva con el concepto de voluntad. En otras palabras, surgió la necesidad de la realización del *deber ser* en la Eticidad o la realización concreta de la voluntad subjetiva que tiene al mundo frente a sí y lo necesita para *ser*. Este paso a la Eticidad no puede ser inmediato porque la subjetividad no es algo que sólo deba ser superado sino que a la vez incluida. La realización de la voluntad subjetiva implica también ese momento en el que se sabe ella misma como la determinación y el *dasein* del concepto, pero esta identidad es inmediata, de forma tal que el concepto es aún exterior. El comportamiento de la voluntad subjetiva es el de la *libertad del concepto* encarnada, materializada, pero esa misma libertad subjetiva *para sí* es formal y unilateral. De tal manera, la libertad subjetiva respecto a la objetividad explica la *diferencia* (el punto de vista de moral) que posibilita la adecuación o la inadecuación al concepto de voluntad. La moralidad en sí no conduce al bien sino que garantiza la libertad subjetiva de elegir uno u otro camino. La realización de la unidad efectiva (que tiene al sujeto como un grado más elevado de la libertad y por ello debe ser incluido en la realización que es suya ya en el terreno de la Eticidad) ha de considerar los móviles internos del sujeto y su exteriorización en el marco del concepto de voluntad que, aunque no lo ha expresado, lo supone ya como el fundamento de su existencia. Por lo tanto, el sujeto debe actuar.

⁷⁹Perpezak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. KluwerAcademicPublishers. Dordrecht, 2001. p. 334

⁸⁰ Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 108. p. 202

El § 109 ha comenzado a mostrar la dialéctica con la que inicia el movimiento del sujeto moral: como pura subjetividad, como actividad y como fin. Estos momentos se referían a la forma en que la voluntad se determina en sí misma y cómo en primer instancia logra la particularización en sí misma para, con ello, darse su propio contenido; en el segundo momento hace su aparición la *acción* como el elemento que superará “el límite formal [...] que viene de algo que sólo ha sido puesto y subjetivo.”⁸¹ Así la acción viene de la misma voluntad que quiere exteriorizarse para que en el tercer momento el objeto querido y la acción coincidan dando lugar al *fin*.

Nuestra comprensión de los siguientes pasajes, nos hace concluir que los tres momentos arriba descritos reaparecen. Aunque bajo formas más determinadas, estos tres momentos mantienen la misma relación lógica de uno con el otro. El esquema estándar que identificamos es como sigue: la subjetividad inmediata, la acción que el sujeto emplea para exteriorizarse y, finalmente, el logro de una identidad cada vez más concreta. En todo caso y para nuestro objeto central de investigación, debe tenerse especial atención al papel que juega la acción como la única medida posible de conquistar la identidad verdadera. Veamos, entonces, qué sigue a ese momento de identidad (*fin*) entre la subjetividad y la objetividad.

La relación lleva a la acción. La voluntad cuya característica que la hace sujeto implica la infinita reflexión en sí, se determina poniéndose como el sujeto frente al objeto; en ella surge la necesidad de la acción, y con ésta una *identidad inmediata* que se caracteriza por la “indiferencia a la diferencia”⁸² que aún existe entre el sujeto y el *concepto*, pero que, en cuanto a la coincidencia del fin y del acto, ya hay una identidad al menos inmediata.

Del § 110 al § 112, Hegel describe “la determinación peculiar” que se efectúa en el punto de vista moral; es decir, en la operación en la que la voluntad como concepto (voluntad *en sí*) es voluntad *para sí*, nos describe las determinaciones que tiene ella y sus formas de comportamiento con respecto a la objetividad. Es la forma en cómo se concibe la objetividad exterior expuesta en tres momentos.

En a) “El contenido se determina por mí como lo mío [...] en su identidad sigue conteniendo para mí mi subjetividad [...]”⁸³ Este primer comportamiento manifiesta la necesidad de la acción, por ser el momento que el que mejor se expresa la unilateralidad

⁸¹*Ibid.* § 110

⁸²*Ibid.* § 109

⁸³*Ibid.* § 110

(es por tanto el momento de inmediatez). El único contenido con el que cuenta la voluntad subjetiva, es su propio contenido *puesto* por ella misma dado su grado de libertad conquistada por su autorreflexión. Y esta subjetividad se resiste a pesar de la *objetividad exterior*. Llegamos al límite antes expuesto (§ 108) que evidencia el formalismo de una moralidad incompleta que se ha detenido en la *relación* respecto a la objetividad que *lógicamente* le permite *ser*. Por otro lado, esa fortaleza de la subjetividad debe ponerse de relieve como garante de la libertad individual aun en la objetividad. “[...] Aunque alcance la forma de la objetividad, debe conservar siempre mi subjetividad; el hecho sólo tiene validez en la medida en que está determinado interiormente por mí (mi finalidad).⁸⁴ Así pues, el exterior debe ser reconocido como suyo. Este sentido de la subjetividad está expuesto en su lado positivo, como un logro. Dicho comportamiento se explica porque el *fin* (que ha alcanzado la identidad inmediata entre el propósito y la acción) ya estaba en la voluntad subjetiva, de manera que espera y exige verse ahora en la exterioridad.

En este primer momento (§ 110, a)) se muestra la exigencia de la voluntad subjetiva de adecuarse a la voluntad universal. En el plano formal se justifica dicho comportamiento puesto que cuando se ha autodeterminado ha pasado a ser el elemento existente del concepto de voluntad y, por ende, se busca en él bajo su forma determinada: como subjetividad. Este reclamo refleja el momento de mayor inmediatez u oposición que la subjetividad ha provocado como moralidad. Y es que la afirmación básica de ésta es que “toda objetividad procede de una subjetividad.”⁸⁵ Ciertamente, resulta evidente que la exigencia es insuficiente para que esa subjetividad pueda verse en la objetividad exterior, pero, a su vez, este reclamo es indicio de la verdadera libertad subjetiva: ella no espera ver sino su obra (proveniente de sus móviles internos) en la objetividad, puesto que en todo lo que es ella está y ése es el rasgo distintivo de la libertad moderna. A pesar de este aspecto, la unilateralidad se mantiene y obliga pasar a otra determinación.

⁸⁴*Ídem.*

⁸⁵AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 199

Este segundo momento expresado por Hegel como *b*) se esquematiza de acuerdo a dos extremos en los que surge ahora no sólo el reconocimiento de la voluntad subjetiva y su adecuación al concepto o a la voluntad existente en sí (1), sino que también nos encontramos ahora con el límite que conlleva la “*mera* subjetividad, precisamente por ser existente por sí y al mismo tiempo formal [...]”⁸⁶ (2). El resultado de estos dos extremos nos lleva a una identidad entre la voluntad subjetiva y la voluntad existente en sí, como concepto, que descansa únicamente en una exigencia exterior bajo la forma del *deber ser*. La moralidad, hasta este momento, debe entenderse como una exaltación de la subjetividad cuya configuración más elevada de libertad respecto al estatus de *persona*, le permite presumirse como un momento necesario del *concepto* en tanto que lo determina al determinarse y en cuanto constituye la materialidad de su existencia. En efecto, la moralidad, decíamos en el § 107, es el derecho de la voluntad subjetiva, pero en cuanto el contenido le viene de la actividad que se efectúa en una relación de sí a sí, es sólo formal y, por tanto, su identidad deviene mera exigencia. Esta misma libertad que le brindaba la autodeterminación para ser la *existencia* y *determinidad* del concepto (en cuanto forma) permite a la voluntad la posibilidad de no coincidir con el concepto. Esta disparidad es un límite, pero es esencial para un nuevo ascenso de la libertad. Antes, el Derecho abstracto devino en una determinación más concreta gracias a la diferencia expresada en el delito. Ahora la relación entre el sujeto y su objetividad es precisamente mera *relación* que se expresa en la exigencia del sujeto de ser adecuado al concepto y, por tanto, prevalece la posibilidad de fracasar en esa adecuación.

En resumen, la voluntad moral es autodeterminada (refleja en sí) y aun así sigue siendo formal pues sólo tiene el contenido en cuanto forma, pero no el contenido real de la universalidad. La subjetividad se deja determinar por la universalidad en tanto forma debido a que, en cuanto subjetividad, supone objetividad, pero en cuanto contenido real aún se le opone y su relación con él es mera posibilidad. La mera exigencia que caracteriza esta identidad proviene justamente de esa formalidad. Si la *exigencia* posibilita la inadecuación con el concepto, la mera formalidad causa arbitrariedad debido a que el

⁸⁶ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 111

sujeto sólo es adecuado al concepto en tanto posibilidad.⁸⁷ Ésta es la característica más importante de este momento: su limitación debido a que, siendo libertad formal, su acción será acorde al *bien* e igualmente acorde al *mal*. Otra figura es necesaria.

§ 112

En el último momento de esta dialéctica c), Hegel introduce la relación de la voluntad subjetiva (propriadamente de la *moralidad*), con la voluntad de los otros. Pero este pasaje resulta más complicado porque, aunque constituya cierta superación de la subjetividad inmediata, la conclusión será que la esfera de la Moralidad insiste en conservar su figura actual y toda solución al carácter formal de la voluntad subjetiva en esta configuración “[será] sólo relativa.”⁸⁸ Veamos el proceso detalladamente.

La *objetivación* de la voluntad subjetiva permite que ésta alcance otro estadio y que, además, conserve su calidad de subjetividad. La subjetividad objetivada, por tanto, mantiene su subjetividad y al mismo tiempo pierde su inmediatez. Esta nueva figura alcanzada que retira de su inmediatez a la subjetividad, consiste en el encuentro que tendrá con otras voluntades. “[...] la subjetividad exterior, que es idéntica a mí, es la *voluntad* de los demás [...]”.⁸⁹ Es decir, en la Moralidad, la figura que adquiere el concepto de voluntad es la forma subjetiva, pero en la objetivación de ésta pierde su inmediatez, y de ello resulta la conservación de su subjetividad ahora junto a otras subjetividades. En otras palabras, la objetividad de la subjetividad universal muestra cómo la subjetividad es también *exterior*: subjetividad de los otros. La subjetividad se conserva, se asume en la objetividad, pero, a la vez, se niega en esa objetividad universal que ya incluye otras voluntades o instituciones.⁹⁰ Hay, como dice Hegel “una existencia distinta de mí que doy a mi voluntad.”⁹¹

⁸⁷AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 202

⁸⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 112

⁸⁹*Ídem*.

⁹⁰AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 203

⁹¹ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 112

El desarrollo del sujeto que hemos venido describiendo es también el desarrollo de otras voluntades, hay otro. En el Derecho abstracto, la relación de la voluntad con otras voluntades era, primordialmente, una relación negativa que consistía en el reconocimiento de la objetividad de la voluntad como propietaria de una cosa exterior, es decir, no se tenía a sí misma como objeto. Su relación se limitaba a eso debido a la mediación puramente exterior que la determinaba. Las voluntades “abandonaban sus diferencias” por un momento,⁹² pero la relación consistía en la pura “diferenciación de propietarios que existen por sí.”⁹³ Ahora, la interiorización del concepto de voluntad que configura a la persona como sujeto, y debido a que ese desarrollo es propio también de la voluntad de los demás, la relación (*intersubjetividad*) de las voluntades es positiva. “La realización de mi fin tiene por lo tanto en su interior esta identidad de mi voluntad y la voluntad de los otros, tiene una relación *positiva* con la voluntad de los demás.”⁹⁴ El *fin* de la voluntad subjetiva contiene la identidad con la universalidad al menos en su aspecto formal. Ahora, cuando se está efectuando la objetivación (que inaugura la antesala que nos llevará a la Eticidad), la subjetividad inmediata se encuentra con la subjetividad exterior (que también tiene en sí la identidad con ella en el contenido de sus fines) y pierde esa inmediatez al encontrarse con la voluntad de los otros. “La realización de los fines lleva consigo una identidad de mi voluntad con la voluntad de los otros.”⁹⁵ El indicio de que la relación entre las voluntades se caracterice ahora por su aspecto positivo está en que la unilateralidad del sujeto moral (§ 105) comienza a ser negada. El comportamiento de la voluntad autorreflexiva y hecha sujeto con respecto a la objetividad, es un comportamiento positivo; y esa objetividad que ahora pretende alcanzarse concretamente configura los fines de las otras subjetividades. Su relación es, por tanto, positiva. La inmediatez (unilateralidad) comienza a perderse porque la voluntad subjetiva en sí contiene ya no sólo su identidad puesta por ella como reflexión de sí, sino que ahora contiene también en sí la *diferencia* que le viene de la voluntad de los demás.

Este proceso descrito por Hegel debe entenderse desde dos puntos de vista: desde la *objetividad* y desde la *subjetividad*. Veamos entonces esta misma experiencia descrita, pero ahora analizada desde la manera en que la vive la objetividad, por un lado, y la subjetividad por el otro.

⁹²*Ibíd.* § 73

⁹³*Ibíd.* § 74

⁹⁴*Ibíd.* § 112

⁹⁵AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 203

La *objetividad* de este proceso que ha sido movido por la realización del fin, es puesta, dice Hegel, según tres momentos que constituyen los tres sentidos en que debe entenderse la objetividad⁹⁶: 1) primeramente es vista desde la completa unilateralidad como “existencia exterior inmediata,”⁹⁷ lo cual nos remite a la plena contraposición entre la subjetividad y la objetividad que es ahora meramente exterior. Esta forma en que la objetividad se hace presente debido al comportamiento que la subjetividad tiene para sí (*al saberse existencia y determinación del concepto*⁹⁸) entraña ya la actividad que se supone para la mediación de dicha contraposición. Pero ahora la característica de la objetividad respecto a la subjetividad consiste en una identidad inmediata en cuanto a la forma y, a su vez, en una completa escisión en cuanto al *contenido real*; 2) en el segundo momento, llamado “adecuación al *concepto*”,⁹⁹ la objetividad permite que la voluntad subjetiva pierda su carácter de inmediatez y que además conserve su estatus de subjetividad aun objetivada. La descripción de este momento ha sido explicada a detalle al inicio de este párrafo; y 3) finalmente, la objetividad adquiere la forma de *subjetividad universal* según la dialéctica que venimos describiendo. A partir de aquí, el carácter puramente formal de la identidad que existe entre la subjetividad y la objetividad comienza a superarse y dicha *relación* (aún, como moralidad, tiene su identidad bajo la forma de *exigencia*) adquiere finalmente, un contenido concreto. Aunque sea sólo por referencia a sus fines internos, la voluntad subjetiva ha encontrado en la objetividad esa identidad compartida de fines que, al igual que ella haciendo referencia formal a la objetividad, lo han hecho también ya otras subjetividades. Y, en este sentido, la objetividad tiene al menos el carácter concreto y no meramente formal, de no ser sólo terreno para el sujeto singular sino que implica la voluntad de los demás. Así pues, la voluntad subjetiva se identifica con la voluntad de los demás¹⁰⁰ y las consecuencias de esta identificación nos llevarán a una determinación mayor de la libertad de la voluntad. Por ejemplo, surgirá una manera más real de concebir el carácter moral del sujeto en tanto que ya no sólo quedará a consideración la mera intención o los móviles internos que requieran de una pura autoevaluación, sino que el *otro*, como voluntad subjetiva que también ha determinado la *objetividad* y se ha reconocido como el *dasein* del concepto, podrá sancionar, interpretar

⁹⁶*Ibíd.* p 205

⁹⁷ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 112

⁹⁸ Véase el § 109

⁹⁹*Ibíd.* § 112

¹⁰⁰AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 204

o legitimizar la acción de su otro. Este ejercicio devendrá simultáneo de manera que se alcance la *racionalidad compartida* y se conciba el orden político aún como autodeterminación en tanto que la obra subjetiva está ahí incluida como parte de un marco más amplio representado por la Eticidad. “Los otros intervienen en la realización del propio fin, sea que el fin atienda a ellos, sea que pase por ellos, como medio o como marco de actuación o interacción. Aquí se pone la base para la universalización del bienestar que implica la búsqueda del propio bienestar.”¹⁰¹ Así, la acción no se concibe sólo con arreglo al propio fin del sujeto (aunque en la moralidad sea únicamente relevante el derecho de la voluntad subjetiva) sino que se encarna en esa multiplicidad de voluntades que han retirado el carácter de inmediatez a esa subjetividad objetivada.

Precisamente, lo antes descrito adelanta el proceso de la *subjetividad* en este momento de la acción. Hemos dicho que Hegel nos maneja la descripción de este trayecto desde el punto de vista de la objetividad, que ya hemos descrito y desde el punto de vista de la subjetividad que ya hemos anunciado. Con respecto a éste sólo nos queda explicitar los momentos que Hegel plasma en el § 112: “Por su parte, la *subjetividad* que se *conserva* en esta objetividad consiste [primeramente] en que el fin objetivo es *mío*, de manera tal que yo, en cuanto *éste* [fin] me conservo en él [...].”¹⁰² A partir de este reconocimiento en el que la subjetividad se conserva en la objetividad y por ello pierde su inmediatez, se siguen los dos momentos que siguieron en la *objetividad* y coinciden enteramente con el proceso de la subjetividad. Ello nos indica un mayor grado de identidad. Es decir, una vez que la voluntad subjetiva se objetiva y se conserva, le siguen los dos momentos que también determinaron a la objetividad: la adecuación al concepto y la subjetividad universal. Ya hemos descrito ambos aspectos en el sentido de la *objetividad* y es exactamente lo mismo desde el punto de vista de la *subjetividad*.

Hasta aquí, los párrafos anteriores han dado cuenta de la deducción del concepto de acción, de su desarrollo y de la visión que Hegel tiene de la acción como interacción. Después de este trayecto se hace pertinente ofrecer una definición de la acción, y Hegel lo hará en el párrafo siguiente. Sólo nos que hacer énfasis en las limitaciones que conllevan la esfera de la Moralidad. “El hecho de que estas determinaciones, así diferenciadas en el punto de vista moral, sólo se unan en la *contradicción*, constituye la

¹⁰¹ *Ibid.* p 205

¹⁰² Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 112.

apariciencia fenoménica y la *finitud* de esta esfera.”¹⁰³ Hegel ya nos había descrito el carácter formal, limitado y abstracto propio de la moralidad, sólo hasta ahora, en mayor nivel de determinación, comprendemos que toda solución propuesta en el estricto marco de la voluntad subjetiva (moralidad) será parcial o, como dice Hegel, relativa. Aun así, nos deja ver el lado positivo de este momento del proceso si nos remitimos a la esfera del Derecho abstracto.

Para el objetivo de nuestro proyecto, resulta interesante que Hegel describa el estatus de la *persona* como “acción estrictamente jurídica”. Desde luego, esta limitante desembocaba en una determinación negativa en el marco de convivencia de las voluntades. No tiene el aspecto positivo de la Moralidad. Pero, aún referida a una cosa externa, la voluntad como *persona* no deja de ser acción. Este es un punto que elaboraremos en el capítulo siguiente de la presente tesis. Ahora, pasemos al contenido del siguiente párrafo.

§ 113

“La exteriorización de la voluntad como voluntad *subjetiva* o *moral* es la *acción*.”¹⁰⁴ Esta afirmación justifica el hecho de que la acción como concepto sea colocada sistemáticamente en la moralidad. Para ser tal, la acción debe provenir de la voluntad subjetiva, y las características de ésta han constituido a la voluntad como un sujeto libre, es decir, autodeterminado y, por tanto, como un sujeto *racional*. La libertad de la subjetividad constituye la posibilidad de la acción puesto que ésta queda caracterizada por el saber de la voluntad en su exterioridad (cuando pasa a objetivarse quiere reconocer allí su acción). Pero el elemento que funda la irrupción del *sujeto* es su propia autorreflexión y con ello, su identidad formal con el concepto de voluntad, lo cual dejó, a su vez, lo concreto de la objetividad como algo exterior a ella. En cuanto a la forma, el sujeto es al ser la *determinidad* del concepto y la materialidad de su realización; y, en cuanto al contenido, mantiene con la voluntad universal una relación de exigencia, es decir, de deber ser lo cual exige la *acción*. Y, en un último momento, esta acción impulsada necesariamente por la exteriorización de la voluntad moral, “está referida a la

¹⁰³*Ídem.*

¹⁰⁴*Ibíd.* § 113

voluntad de los demás,”¹⁰⁵ con lo cual se superará la mera referencia a los fines subjetivos (éstos se conservan, pero la pura interiorización es insuficiente por ser aún unilateral) y se contemplará el marco del Derecho en un nivel más concreto.

La voluntad de la esfera de la moralidad propicia la *acción libre* justamente por la determinación que ha alcanzado. La voluntad del Derecho abstracto “se daba su existencia en una cosa inmediata” y ella misma era inmediata pues aún no había una relación en sí que la hiciera sujeto, y por tanto, la pusiera en una relación lógica con el concepto. En tanto que carecía de autodeterminación, la relación con otra voluntad y con la ley jurídica devenía en un aspecto meramente negativo y prohibitivo. Las comparaciones entre una y otra esfera, nos aclara el sentido de la Moralidad: “[...] se ha superado la pura exterioridad de la propiedad, puesto que ahora la acción es la exteriorización de la voluntad subjetiva; [...] la relación exterior daba lugar solamente a prohibiciones (ya que todo lo que va conforme al concepto de persona es solamente autorizado, mientras que lo que va en contra es prohibido), mientras que en la moralidad se trata ya del deber moral; [...] en el Derecho Abstracto se trataba de prescripciones externas, legales, mientras que ahora la actividad brota de la voluntad, ya que la misma ley universal es el objeto propio de la voluntad subjetiva.”¹⁰⁶ La figura de la moralidad da sentido a la acción porque ésta, que es sólo en la exteriorización, mantiene el vínculo con los fines internos del sujeto y de esa manera, la libertad subjetiva llega para quedarse y determinarse cada vez como más concreta más verdadera y, por tanto, más libre.

En resumen, el presente párrafo explicita a la Moralidad como el lugar sistemático del concepto de acción, nos indica que el sujeto, por un lado y la acción, por el otro, no es sino una distinción analítica con fines expositivos: la teoría moral hegeliana sostiene que, en realidad, el sujeto moral es por su acción y no por su mera autorreflexión, es decir, exige la realización de la voluntad de la misma manera en que Hegel nos expone la necesidad de que la razón se muestre en su realización. Y, finalmente, nos expone con gran claridad las diferencias que existen de la voluntad en la esfera del Derecho abstracto con respecto a la de la Moralidad para concluir que “La auténtica acción moral es, por lo tanto, diferente de la acción judicial.”¹⁰⁷

¹⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁶ Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 205

¹⁰⁷ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. § 113

§ 114

El presente párrafo concluye una primera parte de la Moralidad y el final de la exposición del concepto de acción. Esto no implica que la acción no siga apareciendo en los siguientes apartados o que se haga prescindible su papel en el trayecto de la voluntad. De hecho, la actividad motivada por una u otra determinación, es lo que se mantiene a lo largo de la *Filosofía del Derecho* y es, inclusive, el corazón del proyecto hegeliano. Sin embargo, como concepto explícito, la acción tiene lugar en estos párrafos expuestos y en este último se culmina su exposición en la forma explícita en que había aparecido.

Hegel nos ofrece un último recopilado del proceso de la acción en el que emergen conceptos cruciales para su teoría moral, tales como propósito, intención y bienestar. En realidad se trata de una anticipación a la ulterior exposición exhaustiva que se presentará a lo largo de la parte restante de la esfera de la Moralidad. Así pues, ofrece una exposición muy sucinta de lo que desarrollará después. Veamos

Hegel nos dice que el derecho de la voluntad moral contiene tres aspectos, los cuales entendemos de la siguiente manera.

El primer momento está caracterizado por la subjetividad y su característica formal y abstracta. Esta subjetividad ha surgido por la referencia de la voluntad en sí, de manera que se ha tomado como objeto y ha puesto como contenido, su fin para el cual se exterioriza. El sujeto actúa para ver objetivado lo que él ya tenía interiormente como fin, como propósito. En este sentido “la acción responde a un propósito de la voluntad subjetiva” o, como más tarde afirma Hegel, la acción producirá una ruptura entre el propósito y lo existente¹⁰⁸ de manera que querrá del exterior lo que él tenía ya en su voluntad subjetiva.

El segundo momento tiene que ver con la intención de la acción. El *propósito* surgió desde una configuración caracterizada por la formalidad en el que se exigía que “la voluntad exterior debe estar también en mí como algo interior”; ahora, dice Hegel, la intención es “el valor relativo de la acción en referencia a mí”¹⁰⁹ lo cual puede entenderse como la *particularidad* de la voluntad y, en ese sentido, como una voluntad más determinada que la mera voluntad formal que es sujeto cuyo fin quiere ver en el mundo (el propósito). La particularidad de la voluntad lleva a la *intención* porque la acción no está

¹⁰⁸*Ibíd.* § 114

¹⁰⁹*Ídem.*

referida a romper con la mera exterioridad sino que, ya en una cierta visión de la universalidad en cuanto particularidad, la acción ejecutada es *su fin* particular. Ya no es objetividad meramente exterior sino una cierta forma, según la particularidad, de objetividad. Así, la acción supone la intención que media entre la voluntad universal y la particular determinación interior que la voluntad subjetiva le da.¹¹⁰

El tercer y último momento es el de la universalidad. La acción intencional supone el fin particular de la subjetividad que ha particularizado la voluntad universal y tiende, conforme a su propia intención, al bien. Esta misma operación interna de la voluntad es propia de las otras subjetividades que tienen a la voluntad universal como el terreno de su exteriorización. La acción se necesita para que el sujeto se reconozca en la objetividad existente de tal forma que *su intención* pase a ser el *bien*, es decir, que refiera su operación y la identifique en el concepto de voluntad.¹¹¹ Si esto es posible es porque la formalidad se ha superado dadas las determinaciones con las que la acción ha dotado a la subjetividad. La mera reflexión en sí de la voluntad la constituyó como sujeto pero, en cuanto a la objetividad existente, se comportó de manera abstracta y formal, de manera que su estatus como moralidad le anticipaba una identidad contingente para con el concepto. Ahora, la acción posibilita la objetividad de la subjetividad no en cuanto mera exigencia o deber ser sino que se perfila finalmente a alcanzar el bienestar.

¹¹⁰*Ídem.*

¹¹¹*Ídem.*

5. El propósito, la intención y el bien

En el párrafo que acabamos de abordar, Hegel establece la estructura del proceso que expondremos a continuación. Se trata precisamente del sujeto de la *moralidad* que actúa pasando por las figuras del *propósito*, la *intención* y el *bien*. Estas configuraciones nos muestran el trayecto del sujeto en su *realización* y la moral como una idea meramente regulativa y *externa* que oriente el comportamiento humano hacia una coincidencia más o menos lograda con ese *bien ideal*, quedará descartada en la filosofía de nuestro autor.

El formalismo de la voluntad subjetiva es un momento de su realización, pero precisamente por ser sólo un momento es una voluntad que carece aún de ciertas determinaciones. Éstas le vienen de sí misma, como sujeto que es autorreflexión, pero su actividad no es solamente sobre sí sino sobre su realidad y, por ende, sobre las otras voluntades. Por consiguiente, la voluntad subjetiva no se concibe como un sujeto pasivo que espera una normatividad externa para saber si su acción es o no buena. Con Hegel, en la misma acción se decide lo que es bueno y lo que es malo, pero dicha acción deviene en una determinación cada vez más real: en el mundo ético. El sujeto no decidirá en su aparente aislamiento si su conducta puede ser evaluada como moral pues, en su *realidad verdadera*, es solamente parte de una racionalidad compartida compuesta por otras voluntades, por una infinidad de circunstancias y por un mundo del *derecho* del cual este sujeto es resultado. Lo moral atañe al sujeto y su libertad pero ésta es cada vez más efectiva en tanto se identifica cada vez más con la racionalidad que le sanciona o valida como sujeto moral.

La gradual determinación de la voluntad subjetiva y de su *derecho* queda descrita justamente en las figuras del propósito, la intención y el bien: en el primero, el sujeto sólo reconoce como suya la acción que estaba en su *fin*, de tal manera que la valoración de su acto se efectúa en su interior pues esta voluntad está reclusa en su subjetividad.¹¹² Como anticipamos, *sólo se espera que la acción responda a un propósito de la voluntad subjetiva*; en la segunda, se considera el hecho de que la acción del sujeto lleva una racionalidad inscrita que no sólo es suya (como en el propósito) sino también de los *otros*. Es el momento de la intención en el que la acción ya nos juzga por lo que el *yo* cree sino por el *qué creemos*. En este contacto necesario con la universalidad, la intención, que ya comienza a considerar las condiciones y *circunstancias* de su acto, comprende que de *su*

¹¹² Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. §§ 115-118

contenido no sólo debe esperar satisfacción, pues ahora que su acto comienza a introducirse en la racionalidad espera más bien el *bienestar*; finalmente, en el bien la *conciencia moral* que ya encontró la necesidad del bienestar, no sólo busca a éste para sí misma. Ahora la acción busca el bien generalizado. Puesto que su acción ha devenido más determinada en la racionalidad, ya no está solamente en juego su bienestar particular sino el bienestar de todos: es, por tanto, el *bien*.

En este trayecto, la acción de la voluntad subjetiva o sujeto moral, hace más explícita su verdadera determinación pues se ve con mayor claridad cómo está ya suponiendo la *eticidad*. Ahora su acto no es únicamente autorreferencial pues comienza su *enfrentamiento* con lo real.¹¹³ *En este sentido, aunque esta acción sea referida a un trabajo de la subjetividad sobre sí, es ya acción en el mundo.*

El carácter formal del sujeto moral es un momento necesario de la libertad de la voluntad en su despliegue, pero precisamente por ese formalismo en la *moralidad*, el sujeto devendrá libre desde el punto de vista de la *posibilidad*. Es decir, el sujeto bajo esta esfera puede lograr su vínculo con el bien y encontrar un estadio más elevado de su libertad, o puede recluirse sobre sí y, de esta manera, optar más bien por el mal.¹¹⁴ Se entrevé, por tanto, una serie de contradicciones que implicará la superación de la *moralidad* para pasar finalmente a la *eticidad*. Veamos a continuación los elementos de esa estructura de la acción con mayor detenimiento en su despliegue.

¹¹³ Enfrentamiento en el sentido de la inmediatez no quiere decir que la voluntad llegue al mundo ya establecido sino que se encuentra en un momento del concepto en el que aún no se reconoce plenamente como causa y causante de ese mundo político *aparentemente* extraño.

¹¹⁴ Veremos esta posibilidad de que la moralidad caiga en el mal y las figuras de éste más adelante. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. §§ 139-140

5.1. El propósito y la responsabilidad.

La acción parte de la voluntad subjetiva y de su consecuente *representación* del mundo, es decir, ya en la inmediatez de su acto el sujeto supone cierto saber del terreno en el que actúa y desde luego, ese acercamiento inmediato después de haber exaltado su subjetividad, le aparece como algo exterior. La acción ante un mundo presupuesto y ya dado comenzará a indicar la insuficiencia y la finitud de esta figura moral del sujeto. “La *finitud* de la voluntad subjetiva en la inmediatez de la acción consiste inmediatamente en que para su actuar tiene un objeto exterior *presupuesto* acompañado de una multiplicidad de circunstancias.”¹¹⁵ Así pues, la acción individual produce una realidad exterior concreta que de antemano ha presupuesto y ello supone un riesgo que el sujeto moral debe enfrentar para superar su formalidad pues de esa multiplicidad exterior tendrá que reconocer su propósito realizado. La realización del sujeto comienza, como se esperaba, con ese deslumbramiento de lo real, con esa multiplicidad. Por tanto, entre el acto del sujeto y el mundo en el que debe efectuarse comienza una tensión de *derechos* que la contradicción irá resolviendo.

En un primer momento, la acción consecuente del propósito conlleva el problema de la responsabilidad, pues la voluntad espera ver el resultado de su acto según su propósito, y en tanto que aspira a ver en esa multiplicidad de circunstancias aquello que ha resultado exclusivamente de su acción, la voluntad subjetiva queda mermada ante la contingencia en la que se mezcla su acto subjetivo. Las circunstancias son infinitas y el comportamiento del propósito es meramente subjetivo pues sólo se hará responsable de aquello que tenía como fin previo a su acto.

Esto tiene dos aspectos, uno positivo y uno negativo: el aspecto positivo reside en la distinción que Hegel hace entre *hecho* y *acción*¹¹⁶ poniendo de relieve los fines que deben motivar el acto del sujeto. En efecto, lo imputable para el sujeto será sólo aquello que tenía como *fin*, lo que es propiamente su acción, pues un *hecho* es resultado o causa de

¹¹⁵ *Ibíd.* § 115

¹¹⁶ En la traducción de Juan Luis Vermal de la *Filosofía del Derecho* se distingue *Tat* como *hecho* para diferenciarlo de *Handlung* que significa *acción*. La finalidad de esta distinción reside en marcar el carácter activo-consciente de la *acción* y el aspecto de menos indeterminación del mero *hecho*. Véase Nota 43 del §115

algo que no tiene las motivaciones internas para poder caracterizarlo como acción.¹¹⁷ Lo importante de esta distinción yace en la racionalidad que produce la acción de la voluntad subjetiva, no sólo porque la responsabilidad e imputabilidad se siguen de un acto voluntario y por ende justamente atribuido sino porque supone un vínculo entre la libertad y la racionalidad. Actúa quien piensa porque sólo quien piensa puede tener los fines internos propios y esenciales de la acción y, en cuanto voluntad que se está configurando mediante su acción en el mundo, el sujeto adquiere una libertad más determinada pues el propósito se ha añadido como una de las configuraciones esenciales de la acción.¹¹⁸

El aspecto que podríamos considerar negativo, es justamente el que comienza a señalar los límites del *propósito*: “La voluntad que actúa y que dirige sus fines hacia una existencia previamente dada, tiene una *representación de las circunstancias* en que aquélla se encuentra. Pero puesto que por esta presuposición la voluntad es *finita*, el fenómeno que se muestra en el objeto es para ella *contingente*, y puede contener algo distinto de su representación.”¹¹⁹ La actitud de la voluntad subjetiva frente al *otro* es de separación, pero en éste debe ver el resultado de su acción por lo que no verá su representación en su *pureza*, aislada, tal como se concibe a sí misma.

No obstante este límite, la voluntad posee el derecho a responsabilizarse sólo de aquello que tenía en su propósito. El problema de la escisión permanece, pero la voluntad tiene el *derecho de saber*, es decir, el derecho a ser responsable de lo que ella sabía en su *fin* en el marco de ese objeto presupuesto. En efecto, la voluntad actúa sobre la existencia que aún no concibe como su obra, actúa sobre un ser dado. Pero esto supone el saber (al menos en la forma de representación) de esa existencia. Por este formalismo y referencia a su mera subjetividad, la voluntad del propósito es finita, lo cual se muestra justamente por la apreciación de la objetividad en la que actúa como “otro frente a mí [que implica] un límite rígido.”¹²⁰ Este otro que la voluntad, tiene el carácter de contingente o de necesidad meramente externa; ante esta perspectiva, la acción se traslada a una existencia exterior, la cual puede coincidir quizás con el resultado supuesto del propósito. Sin embargo, esta

¹¹⁷ Taylor Charles. “Hegel and the philosophy of action”, en Arto Laitinen, Constantine Sandis (editores); *Hegel on Action*, Palgrave Mac Millan, Gran Bretaña, 2010. p. 23

¹¹⁸ Taylor entiende que el propósito no es ontológicamente separado de la acción, con lo cual establece a la misma como una producción propiamente de la razón. Nos parece que aquí estaría la diferencia esencial entre hecho y acción. *Ibíd.* p. 24

¹¹⁹ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 117

¹²⁰ *Ídem.*

coincidencia no resultará de la libertad pues en tanto ser externo con multiplicidad de consecuencias, rige lo fortuito, lo contingente. En todo caso, el hecho de separar el propósito de lo *externo* supone el límite de la voluntad finita que aún no capta racionalmente la realidad como *su* obra y la obra de los otros.

Las consecuencias de este punto de vista nos llevan a otras conclusiones filosóficamente cuestionables desde la filosofía de Hegel. Por ejemplo, éste nos dice que la acción que se efectúa en una existencia exterior tiene múltiples consecuencias que son resultado justamente de esa acción cuando la voluntad ha supuesto su propósito para efectuarla. Sin embargo, debido a la *relación* de esta voluntad con el mundo, su propósito queda sujeto, dice Hegel, a “fuerzas exteriores que pueden unirla con algo totalmente diferente de lo que ella es por sí y llevarla a extrañas y lejanas consecuencias.”¹²¹

Desde el punto de vista del sujeto como un momento *del derecho en sí*, la voluntad sólo se responsabiliza de lo que tenía en su propósito, pero en realidad, esta distinción de consecuencias como consecuencias necesarias (propias de la voluntad) y consecuencias contingentes (producto de la exterioridad supuesta) sería para Hegel una conclusión del entendimiento separador: “[...] la necesidad interna aparece en lo finito como la necesidad externa, como relación entre sí de cosas singulares que, independientes e indiferentes unas respecto de otras, coinciden exteriormente.”¹²² De tal manera, el aspecto esencial de la acción supuestamente colocado en el móvil interno del sujeto, se prueba en una exterioridad dada y por ello ajena en la cual se puede o no coincidir. La separación del principio o *mandato* moral y sus consecuencias nos remite a la crítica que Hegel hace a Kant y a las éticas utilitarias.¹²³ En efecto, sólo desde el entendimiento abstracto se puede efectuar una sobrevaloración de los principios o mandatos morales sin considerar las consecuencias de los actos; y, a la inversa, desde ese mismo entendimiento, se tiende a valorar las acciones sólo por sus consecuencias sin atender a los móviles internos del agente. Lo bueno no proviene exclusivamente de los fines del sujeto que anteceden a su acción, así como tampoco se puede tomar como la medida de lo bueno a las puras consecuencias, pero esta separación es irresoluble desde el punto de vista de la voluntad que sólo espera la propia satisfacción de su acto y no concibe a esa *exterioridad* como parte de su obra sino como algo puesto en donde sólo debe buscar su acción particular.

¹²¹*Ibid.* § 118

¹²²*Ídem.*

¹²³AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 217

Se hace presente, por lo tanto, la necesidad de otra figura que contemple el móvil de la acción no sólo desde el aspecto puramente subjetivo del propósito sino desde un horizonte universal. Es verdad que las consecuencias siempre son producto de la acción, pero desde el *propósito*, la objetividad que entraña la acción como producto de la *sustancia racional* no puede ser vista sino a través de la búsqueda del fin puramente subjetivo y, por ende, reina la contingencia. El pasaje a la *intención* consiste precisamente en concebir la naturaleza universal del hecho singular.¹²⁴ Hegel nos dirá en la siguiente figura, que una vez que el acto, ciertamente subjetivo, pasa a la existencia ya no puede ser considerado desde la singularidad pues ha pasado al plano de la totalidad. “El tránsito del propósito a la intención consiste en que no sólo debo saber mi acción singular, sino lo universal que está unido a ella.”¹²⁵

¹²⁴ Hegel, G.W.F, *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 118

¹²⁵ *Ídem*.

5.2. La intención y el bienestar

En el *propósito* yace una responsabilidad del agente actuante. Ésta reside en reconocer como resultado de su acción únicamente lo que tenía en su interior. Es un derecho del sujeto imputarse sólo aquello que tenía en su propósito. Sin embargo, frente a este sujeto recluido en su singularidad debe considerarse el derecho en sí o el concepto de voluntad como universalidad. Ésta le resulta incómodo al sujeto debido a que le obliga a percatarse del contenido necesariamente universal de su acto particular. Frente al derecho del singular se superpone el derecho del universal. Sin embargo, en otro aspecto reside el derecho del sujeto a imputarse sólo la parte singular de su acto aunque éste (en lo real) deba ser concebido en lo orgánico de lo concreto: es *el derecho del saber*. Esto implica la representación de un mundo dado que impide que el agente vincule su acción con su resultado orgánico y universal. En este sentido, la *intención* comienza a mostrar la universalidad que puede alcanzar el motivo del agente moral: “la verdad de *lo singular es lo universal*”.¹²⁶

El *propósito*, que aferraba su responsabilidad a la singularidad, tiene necesariamente su lado universal y asimismo lo tienen las voluntades que buscaban discriminar la acción propia de su singularidad y solamente responsabilizarse de su propósito aislado. En su estado de mero propósito, la voluntad mantiene una *representación* del ser que lo estanca en lo *contingente*. Esto significa que, puesto que nuestra acción es también *acción concreta* en las *acciones concretas* de los demás, el resultado de la búsqueda de consecuencias de una acción aislada nunca aparecerá en su necesidad y sólo de manera accidental se podría encontrar la coincidencia entre el propósito y su realización. En realidad, nuestra acción debe concebirse como aquello que *se realiza* en la *racionalidad*, en lo universal; y el efecto que percibamos de ella depende del saber del *ser* no como dado sino como constituido, y no como obra de la singularidad meramente, sino como obra además de la voluntad universal.

La realización de la acción parte de un agente ya entrañado en el espíritu y el efecto de esa acción singular vuelve a lo concreto y a lo universal puesto que se ha realizado. El agente es medio, pero nunca deja de ser real. Lo universal está presente. En palabras de

¹²⁶ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 119

Hegel, el agente hablaría de la siguiente manera: si provocho un incendio soy responsable de la catástrofe que llegue a ocasionar; si hiero de muerte a un hombre, soy responsable de la muerte y el sufrimiento que ello conlleve. Pero si considero mi acción desde el mero *propósito* que busca el punto singular que afectó, yo no sería responsable del incendio puesto que sólo toqué un pequeño punto de la madera, así como tampoco maté a un hombre puesto que sólo le herí el estómago con una leve cortada. Responsabilizarme de los “puntos específicos” que afectan mi acción desde lo singular implica ignorar lo esencial de mi acción, es decir, ignorar el efecto de lo singular en lo universal. Por consiguiente, la intención refiere la acción también a las circunstancias, a las otras singularidades y todos los posibles factores que intervienen. Soy responsable del efecto y el tono que adquiere mi acto en lo viviente. “En lo viviente, lo singular no existe como parte sino como órgano en el que está presente lo universal”.¹²⁷ Quemar una madera pequeña de la casa, no afecta ese trozo de casa sino a la casa misma.

En todo caso el acto libre es un riesgo que se entrega a la exterioridad pero ésta es la misma condición de su existencia, de su vida. En este sentido, un derecho prevalece: en la intención lo universal se reafirma como algo no sólo en sí sino que es, a su vez, por sí. Esto quiere decir que la cualidad *universal* de la acción es no sólo *en sí*, sino además *sabida* por el agente, y por lo tanto, puesta en su voluntad subjetiva.¹²⁸ De este lado, el agente mantiene su derecho frente al concepto de voluntad (universal); conserva su derecho de saber el alcance universal de su acto singular. La dialéctica frente a lo universal consiste en que, a su vez, existe el derecho de la *objetividad* de la acción. Este derecho de la objetividad exige que el sujeto la sepa, la quiera y se ajuste a ella.

La antedicha obligación del sujeto es adecuada en cuanto éste es un *ser pensante* que como tal acoge lo sustancial, lo universal. Es además notable que lo universal se exija solamente en el sujeto pues la libertad verdadera está encarnada en él. *Lo universal exige su papel como lo verdadero, como lo auténtico, exige ser reconocido, pero es un reconocimiento de la voluntad subjetiva en su verdad y de su acto en lo singular y lo universal.* La dialéctica de derechos parte de un ejercicio analítico de separar lo singular de lo universal. Algunas veces se hace más presente una voluntad indiferente a su horizonte universal, pero esa misma indiferencia, pero esa misma indiferencia es ya un acto referido a lo universal. El vínculo es permanente, lo que varía son los momentos del

¹²⁷ *Ídem.*

¹²⁸ *Ibíd.* § 120

proceso. Tomándose estrictamente esta reflexión podemos afirmar que la sujeción del sujeto es auto-sujeción porque como ser pensante está sujeto a esa sustancia que él mismo origina mediante su acción. Por tanto, el sujeto tiene derecho de encontrar su satisfacción en la acción. Si acción es todo lo que él es pues sólo de esa manera exterioriza su particularidad, ese sujeto tiene derecho de ver ahí la plenitud de su realización. Para Hegel, esta es la libertad subjetiva en su determinación más concreta¹²⁹. Esta satisfacción del sujeto en su acción, es una condición esencial para alcanzar el *bien* siempre que no implique la ruptura *entre la autoconsciencia del hombre y la objetividad del hecho*.

La acción del sujeto es una condición necesaria para lo que Hegel llama el más elevado punto de vista moral (el bien) porque el desarrollo de la libertad es obra del sujeto en la *racionalidad*. Éste se tiene que ver satisfecho, pero esa congruencia entre la satisfacción de la acción y la objetividad no es algo que se cumpla inmediatamente. Veamos.

En el §122 de la *Filosofía del Derecho*, Hegel expone cómo la acción “se rebaja a medio” por el franco dominio de la particularidad que tiene en su intención un *fin finito* que será desplazado por otra intención con otro fin finito y así de manera infinita e incontrolable. Bajo este estado vemos que no se cumple la *idea del bien* porque la búsqueda de la acción se orienta en el cúmulo de fines finitos. El desarrollo de éstos supone la actividad en busca del beneficio propio para la satisfacción de necesidades, inclinaciones y pasiones.¹³⁰ Esto no describe la búsqueda de la *Idea* (o el bien) sino del *bienestar* o la *felicidad* que no conllevan todavía la virtud del bien más elevado (cuando la acción y su satisfacción coinciden con el contenido de la racionalidad compartida).

Hegel sitúa la idea del bienestar de los *fines de la finitud* en el punto de vista de la *relación*, es decir, de la separación. Es aquel donde se presenta el contenido o las determinaciones de la felicidad como algo dado. Esta es una manera de concebir la voluntad como un rasgo natural en el que domina la particularidad y pone frente a sí unos fines determinados de manera igualmente natural, como preexistentes. En realidad, esta voluntad “en cuanto perteneciente a la voluntad reflejada sobre sí, es una voluntad elevada a un fin universal que es el de la felicidad.”¹³¹ Por tanto, no es una voluntad que encuentre un mundo dado, aunque los fines que pone en su intención no le aparezcan

¹²⁹*Ibid.* §121

¹³⁰*Ibid.* §123

¹³¹*Ídem.*

como determinaciones de su propia libertad. En el trayecto de su realización del bien, la voluntad superará la oposición que por el momento encuentra.

El fin en el bienestar parte de un móvil de la acción que aún pone como la realización de la libertad la mera felicidad. Pero el hombre es un ser viviente y su realización como hombre libre pasa necesariamente por la satisfacción de sus necesidades. En la filosofía de Hegel no nos encontramos con una moral subjetivista que prive a la voluntad del placer y la felicidad porque éstos son parte de su realidad y prueba de su libertad. Podríamos decir que, para Hegel, la felicidad es un derecho.

En los fines más elevados ubicados en la libertad, en la igualdad y en valores semejantes concebidos como fines éticamente válidos, debe estar también la satisfacción subjetiva del individuo mismo.¹³² Sólo desde otra clase de filosofía se exigiría la exclusión del placer y el bienestar subjetivo y separarlos de los más altos *fines objetivos*. La libertad del sujeto se halla en su reconocimiento en el mundo y en que él mismo sepa situarse en el *derecho*. Pero no debe implicar sujeción o coacción, sino acción libre de la voluntad que puede satisfacer sus fines en los fines más elevados de la *idea del bien*. En Hegel el derecho no es atadura, sino producto de la acción de la voluntad libre. Por ello, ésta debe buscar su bienestar en ese terreno; en realidad no hay otro lugar en el que pueda hacerlo.

La realización del sujeto en y por el derecho conlleva su absoluta y única libertad, pero en esa realización no queda excluida su satisfacción; ésta es el derecho más elevado de la modernidad: la libertad subjetiva de la voluntad que al actuar, obedeciendo el orden, puede actuar por su propia felicidad y placer. A partir de estos planteamientos, Hegel se quiere alejar de la moralidad que lucha contra la satisfacción propia y que exige que el agente "haga con horror lo que el deber ordena".¹³³ En todo caso debemos desterrar la idea que intenta marcar la escisión entre la realización del bien y la satisfacción subjetiva. El mero bienestar no es aún el fin de una conciencia moral, pero sin aquél ésta no es sino esclava de una mala representación de la moralidad. Todo lo bueno que se realice, dirá Hegel, tuvo que haber sido querido. Nuestro *querer* y la realización de la libertad en el derecho no son acciones excluyentes sino mutuamente dependientes y simultáneamente ejecutadas.

¹³²*Ibid.* §124

¹³³*Ídem.*

Ahora, aunque la subjetividad tenga como el contenido de su acción al bienestar particular, no deja de tener una relación con lo universal. Al menos en un aspecto formal, el bienestar que el sujeto busca con su acción implica el bienestar de los otros. “La subjetividad tiene derecho, por lo demás, a considerar esencial el bienestar de *muchos otros* individuos y a tomarlo como propósito de sus actos [pero] debido a que lo particular y lo universal difieren entre sí, los fines de la subjetividad particular no serán universales sino por casualidad.”¹³⁴

El problema de preservar la mera particularidad como móvil de la acción no consiste en que el sujeto reclame su derecho a realizarse, sino que, al no tener en su propósito la idea del bien, su acto puede atentar contra su propio fundamento: *el individuo tiene el derecho a su particularidad sólo en la medida en que es un ser libre*, de manera que el bienestar de *sujetos libres*, no puede efectuarse mediante alguna *acción injusta*. Lo injusto conlleva la violencia al derecho y éste es la libertad sustancial de la cual emana la libertad del agente. Por tanto, la acción injusta no implicaría el bienestar de una voluntad o voluntades libres. La libertad, con el acto injusto, se habría quebrantado.

La ilusión de los “malos sujetos de buen corazón” es otra forma de suponer un individuo moral constituido que es extraño al derecho. En este caso se privilegia el entusiasmo, el sentir, y el ímpetu de la intención formal del bienestar de un sujeto por encima de lo justo y lo racional. Si de lo subjetivo surge el criterio de lo justo, habría tantas formas de justicia cuantos corazones buenos existieran. Esta es otra forma de evidenciar los límites que conlleva la concepción de una moral basada exclusivamente en la intención. Más aún, querer medir lo justo o injusto a través del parecer puramente individual implicaría generalizar el robo, el asesinato o demás delitos como un supuesto acto válido para la justicia.¹³⁵ Por consiguiente, un supuesto buen corazón sólo podría tener una acción justa, al igual que cualquier otra libertad, cuando no se violenta el régimen de libertad.

¹³⁴Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992. p. 106

¹³⁵ Vemos que Hegel combate la idea según la cual el *bien* puede alcanzarse bajo un criterio individual que carece de fundamento: *la idea de libertad*. Esto nos recuerda a Marx en su afán de combatir las nociones que pretenden fundamentar el valor de la mercancía mediante un supuesto *ciclo infinito de vender más caro*. Cuando Marx desentraña el *valor* concluye que su fundamento no puede provenir de vender por encima de lo que una mercancía vale pues la generalización de dicha práctica no explica la ley del valor, de la misma manera en que la libertad puramente subjetiva guiada por la mera particularidad no explica la libertad sustancial o el derecho. Ver Marx, Karl. “Contradicciones de la fórmula general” en *El Capital. Crítica de la economía política*. Volumen I. Ed. Siglo XXI. México 2011. pp. 192-195

En esta dialéctica, desde luego que se superpone el Estado y su “bienestar”, pero siendo el bienestar de la particularidad un momento esencial y necesario de la realización de la libertad, es la vida la que tiene la que tiene un “derecho de emergencia”. Esto quiere decir que ante los conflictos del derecho abstracto, Hegel privilegia la preservación de la vida. Pero es posible ir más allá de este punto. Creemos que al ser la libertad un producto de la permanente acción de la voluntad general y al tener que ser reconocida en el sujeto, no puede haber libertad si no hay vida. Un régimen de Derecho que ponga en constante peligro la integridad de sus ciudadanos puede implicar un llamado al agente social mismo para replantearse otro régimen de derecho. El punto crucial es entonces la primacía de la vida en términos que no se queden en lo inmediato y, por tanto, es preciso que los móviles de la voluntad libre vayan más allá del *bienestar*.¹³⁶ El derecho bajo esta concepción formal y el bienestar suscrito sólo al individuo particular, resultan insuficientes ante las situaciones de miseria y emergencia¹³⁷. La concepción del derecho que se tiene aquí es la de un derecho abstracto frente a sujeto que se tiene por objeto y vive con el propósito de ser feliz. Pero ello no genera un terreno fértil para desarrollar la libertad en el bien, pues aún reina la finitud (de las intenciones o fines finitos) y la contingencia (del derecho producido por voluntades libres que en su agrupación logra un *bienestar de todos* sólo de manera casual).

El que no se logre necesariamente el bienestar y dé como resultado la miseria y la contingencia, señala la necesidad de que la conciencia moral logre una unidad efectiva con el bien. La intención y el bienestar es “la esfera finita de la existencia abstracta de la libertad; en ella ni la existencia de la persona particular ni la voluntad particular que aspira al bienestar tienen la universalidad del Derecho.”¹³⁸ Tenemos en dos extremos el derecho y la subjetividad que se elevarán a su verdad y unidad en la *Eticidad*, pero que pasarán por la siguiente figura del bien “en cuanto universalidad realizada y determinada en y por sí” y la conciencia moral como “subjetividad infinita que se sabe en su interioridad y en ella determina el contenido”.¹³⁹

¹³⁶ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 127

¹³⁷ *Ibid.* §128

¹³⁸ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992. p. 108

¹³⁹ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 128

5.3. Bien y conciencia moral

El Derecho se ha mostrado ya como *existente* en la voluntad particular y ésta, a su vez, como subjetividad ha ido determinando como el propósito de su acción lograr la identidad con su fundamento en el Derecho. El trayecto de la teoría de la acción en la Moralidad ha ido recogiendo los momentos de la voluntad en el camino de la realización de su libertad. El resultado es ahora una *unidad* que se compone del derecho y del reconocimiento de la libertad del sujeto, sólo que es unidad aún relativa.

El bien y la conciencia moral llevan al límite la esfera de la moralidad porque en la descripción que Hegel nos ofrece vemos una libertad que, desde esta esfera, sólo puede caer del lado de la subjetividad. Veamos.

“El bien es la idea como unidad del *concepto* de la voluntad y de la voluntad *particular*”.¹⁴⁰ Entonces en el bien tendríamos la realización plena de la libertad porque en él tendríamos desarrollado el propósito último de la voluntad que debe consistir en la *idea* que contenga al derecho y, a la vez, al bienestar.¹⁴¹ En este concepto del bien, los momentos previos del derecho abstracto y la subjetividad que busca el bienestar, estarían incluidos. Así por ejemplo, el bienestar estaría ya integrado en la *idea concreta* del bien y por tanto, no podría ser un bien sin el derecho; y, a la inversa, el derecho o la justicia no podría dejar del lado el derecho de la subjetividad a la felicidad, de manera que el bienestar es también condición para el derecho.

Claramente, para Hegel no existe un precepto primario del cual tenga que emanar un fundamento inamovible, y este pasaje ilustra muy bien esta peculiaridad del proyecto hegeliano: la voluntad se realiza en el desarrollo de su libertad, pero ese trayecto no lo efectúa en el vacío, sino en el espacio del derecho. Éste ya es, pero sólo en la acción del concepto de voluntad (como acción colectiva). De esa manera el derecho *incluye* y no puede ser contradicho por el bienestar particular, pero también es producto y configuración de la acción subjetiva de la voluntad que busca su felicidad. La diferencia entre el derecho y sus momentos se emplea analíticamente en el plano lógico, pero en la vida concreta son fenómenos simultáneos que acontecen una y otra vez. Por ello, el *bien* como *idea* sólo es asequible como unidad: tiene la necesidad de ser efectivamente real

¹⁴⁰*Ibíd.* § 129

¹⁴¹Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992. p. 109

mediante la voluntad particular en su acción, y conserva el derecho sobre los fines finitos particulares del bienestar porque ellos son momentos que valen en concordancia y subordinación al bien.¹⁴²

Ahora, esa es la unidad que constituye el bien, pero ¿Cómo se comporta una conciencia caracterizada principalmente como una voluntad subjetiva? Como una subjetividad con plena certeza de sí que pone al bien como algo absolutamente esencial, pero aún conserva una idea abstracta con la que se relaciona. El bien se tiene, por tanto, como el *deber ser* y es una *relación* que resienten ambos extremos, pues el *bien* debe ser lo sustancial para la voluntad particular, pero al recluirse ella en su subjetividad, se separa de su esencia; y el bien, por otra parte, no se realizará sin la necesaria mediación de la propia voluntad subjetiva porque “el bien sin la voluntad subjetiva no es más que una abstracción sin realidad”.¹⁴³ Sólo la voluntad puede dar realidad al bien y la voluntad es ella puesta por sí misma; por eso, el punto esencial de sus momentos es la propia acción.

La voluntad actúa hasta en su afán de evitar el mundo porque ya es una forma de situarse, de comportarse respecto a él; y si quiere superar la escisión que pone con respecto al bien y realizarlo, debe arriesgarse en el mundo y trabajar por conseguir la unidad. Desde este punto de vista, surge una conclusión relevante: lo bueno y lo malo no es algo dado porque lo único esencial de la voluntad es su acción libre que a veces tendrá éxito o a veces fracasará en la realización de la *idea*. Pero en todo caso el bien o el mal resultarán del camino que ella misma emprende.

La forma en que la voluntad se conduce obedece a su libertad. En esto consiste la dignidad de la subjetividad sólo presente a partir de la modernidad, es su derecho. Asimismo podemos medir el grado de libertad que Hegel otorga a la voluntad al darle el derecho a que sea ella misma la que avale como bueno o malo determinado acto, incluso el suyo propio. En esto consiste la especificidad de una conciencia moral. Ella tiene el derecho de considerar lo que es bueno y es un derecho. Precisamente por ese grado de libertad, la acción del agente está motivada por sus consideraciones internas y justo por ello su libertad la lleva a triunfar o fracasar en la idea del bien, o más bien en la realización del bien concreto.

¹⁴² Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 130

¹⁴³ *Ibid.* §131

En el mismo tenor de la libertad subjetiva está el derecho de la voluntad a que la imputación de su acto se dé solamente en función del conocimiento del valor de la objetividad. En este caso, la voluntad subjetiva pone afuera su fin y lo bueno o malo se determina de acuerdo a lo que conoce del exterior; en esa misma medida, el bien no existe sino en el *pensamiento* y mediante él.¹⁴⁴ “Por eso es que las doctrinas de que el hombre no puede conocer la verdad, o de que le pensamiento perjudica a la buena voluntad, privan al espíritu de todo valor y dignidad”.¹⁴⁵ El sujeto tiene derecho a conocer y de ese mismo proceso se dota la voluntad; ella no es un puro impulso “irracional”, es forma de pensar tal como Hegel afirma en la *Enciclopedia*. Pero, por otro lado, este derecho del sujeto a *considerar* lo *racional* posibilita que la determinación subjetiva de lo concreto sea no sólo verdadera, sino mera opinión y error.¹⁴⁶

Comenzamos a ver el límite de lo moral que consiste en que el sujeto decide en su mera subjetividad y de él termina dependiendo el alcance del derecho. Hegel sigue reconociendo la virtud de lo que él llama *cultura subjetiva* porque el individuo en la modernidad ya puede ejercer su derecho a comprender las cosas a su manera para que partir de ese juicio tome como obligación lo que estima razonable¹⁴⁷, pero tampoco deja de señalar los límites de esas consideraciones meramente subjetivas. Por ello, el derecho del sujeto es lo más elemental, pero también lo más formal. Y, en realidad, independientemente de la consideración subjetiva *el derecho de la objetividad* permanece. La consideración de lo bueno, desde la subjetividad, se debe situar en un registro distinto a la evaluación de la acción. Por supuesto que la concepción del bien motiva al agente, pero el resultado de su acto repercute en lo real, por lo que la acción debe ser orientada a lo que es válido en el mundo real. La concepción implica una forma de entender, pero la acción una forma de existir y alterar. En esta dialéctica prevalece el derecho de la objetividad efectuado y preservado por la acción de la subjetividad que tiene el derecho de apreciación y se ajusta a la exigencia del mundo con “el Estado que universaliza las costumbres”.¹⁴⁸

¹⁴⁴Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992. p. 110

¹⁴⁵*Ídem*.

¹⁴⁶ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 132

¹⁴⁷Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992. p. 111

¹⁴⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 132

Pero entonces el derecho de saber del sujeto no deja de ser formal, sino hasta que se sitúa en el Estado (el derecho de la objetividad) y se realiza gracias a él fuera de las consideraciones puramente formales.

En este momento de subjetividad, sin embargo, si bien la voluntad del individuo particular considera al bien como lo esencial, sólo lo tiene como la esencia universal abstracta de ser el *deber*. La voluntad ve al bien como su esencia, es decir, como su obligación; no puede ni quiere ponerse fuera de su esencia. La subjetividad se dice “hay que cumplir el deber (para ser) por el deber mismo”. El punto crucial aquí es la formalidad dada la condición abstracta del bien moral: se sabe al bien como esencia, pero desde lo subjetivo, es puro deber. Así lo esencial de la voluntad es un deber, o un bien no realizado que no ofrece ningún contenido o un fin determinado que motive la acción de la voluntad. Entonces, ¿Cómo actuar moralmente? Inmediatamente responde Hegel: actuar conforme al derecho y preocuparse por el bienestar. Pero de ninguna manera se responde a la pregunta ¿Qué es el deber? Como consecuencia podemos decir que actuar conforme al derecho o conforme al deber es igual a actuar conforme a una forma que no ha sido determinada y que, por tanto, carece de contenido.

El deber ser es mera obligatoriedad que resulta en lo universal del bien que no puede ser realizado por su concepción abstracta. ¿De dónde la vendrá esa determinación de la que carece? Pues del estatus dominante de la moralidad, es decir, de la determinación de la particularidad. Veamos.

No hay otra forma de aterrizar la concepción abstracta del bien más que en la realización del sujeto, y el estatus de éste es el de una autodeterminación de sí como voluntad, como conciencia moral. El *deber* necesita la determinación de la particularidad para no quedarse en lo meramente universal; debe tener contenido. La determinación de la voluntad autónoma hunde sus raíces en la filosofía kantiana. En ésta se inicia el conocimiento de la voluntad estableciendo su característica de autonomía incondicionada.¹⁴⁹ Respecto a esta noción, Hegel pone de relieve la importante labor de erigir el concepto de voluntad autónoma. Sin embargo, en la moralidad ese mérito resulta en puro formalismo que desemboca en la *retórica acerca del deber por el deber mismo*. El recurso de este formalismo está motivado para evitar la contradicción necesaria que enfrenta una voluntad que actúa en el mundo real. La acción es el indicio de la libertad

¹⁴⁹Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992. p. 113

subjetiva; si ésta se fija en una cualidad formalista que actúa por un deber que pone *más allá*, el orden y el derecho le aparecerán como oposición. Por eso, la moral kantiana no es compatible con el placer y la satisfacción (la felicidad), porque el derecho, se quiera concebir o no, actúa sobre el sujeto. Aquí está el punto conflictivo de la moral: que implica una tensión entre la voluntad particular y el mundo. En el caso de Kant ese problema se elude, pero el precio de ello consiste en mantenerse en un mero formalismo.

En realidad el deber sí se realiza, pero en contradicción. No hay otra manera de que se haga real y alcance el bien. Como pura moralidad veremos que esa tensión entre el sujeto que actúa y el mundo es permanente. La única manera en que esa contradicción se resuelve es ya en la *eticidad* porque mientras la conciencia moral y el bien se mantengan en *relación*, no habrá contenido concreto que venga del bien para mostrar a la voluntad una guía de acción que le lleve a la unidad. La voluntad particular debe darse ese contenido, pero al poner su esencialidad (al bien) como un deber ser, se vuelve a caer en el formalismo.

El único contenido que se ve en el deber es el de *no contradecir al deber mismo*, pero no se puede evitar contradicción donde no hay siquiera contenido.¹⁵⁰ Y, no obstante esta abstracción, la voluntad realmente actúa aunque no tiene como etapa final el escenario de la moralidad. De no suprimir el punto de vista moral, la acción atendería a un formalismo y eso no sucede en realidad. “Cuando el punto de vista moral quiere ser la etapa final del desarrollo de la voluntad y se niega a reconocer la etapa posterior de la eticidad, convierte a aquel conocimiento de la autonomía de la voluntad en *mero formalismo*.”¹⁵¹ En efecto, la absoluta certeza de sí al interior de la voluntad particular no la motiva para constituirse como un agente que actúa moralmente bien. En Kant, el recurso interno de una intención al margen del resultado de su acción basta para devenir conciencia efectivamente moral. Pero para Hegel, esta conciencia moral que tiene en su haber la constitución *abstracta del bien*, no es “la profunda soledad interior que desaparece toda exterioridad y toda determinación [...] es el mero retiro a sí misma”.¹⁵²

Esta postura de la conciencia moral tiene razón al erigirse como el valor máspreciado del mundo moderno, pero tiene pendiente la tarea de completar su libertad asimilándose en

¹⁵⁰ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 135

¹⁵¹ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992 p. 113

¹⁵² Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 136

unidad con el derecho concreto. La reclusión en sí misma es de hecho contraproducente porque, al aislarse, no le queda más que adoptar la noción abstracta del deber y como si fuese un recipiente vacío, llenarlo con cuanto contenido ella conciba como lo bueno, lo justo y lo adecuado. Lo bueno es por tanto, nuevamente arbitrario y subjetivo.

Hegel dice que la *particularidad* cae en la subjetividad, es decir, que aquélla siendo el otro momento necesario de la *idea* deviene subjetiva. La conciencia moral sabe de su libertad en la medida que sabe que sólo su pensamiento la puede obligar, pero en su afán de autoafirmarse y de poner ante sí una idea abstracta del bien, lo decisivo de su acción provendrá de su mera subjetividad: la conciencia moral se da su propio contenido particular, pero al margen de la eticidad deviene una conciencia hipócrita.

La conciencia moral verdadera debe dotarse de los principios que procedan de deberes y obligaciones objetivas establecidas vigentemente.¹⁵³ Esto quiere decir que la conciencia moral debe dotarse de los aspectos determinados por el bien concreto. Pero si carece de contenido, esta conciencia que ciertamente tiene el derecho absoluto a saber por sí misma qué es lo justo y el deber, orientará su acción a lo corrupto, al mal. La voluntad de este estadio que puede separarse del mundo y, por tanto, del contenido verdadero, tiene la capacidad de dar el contenido de lo que ella pretende que es absolutamente bueno, pero ello resulta en mera *apariencia de unidad* debido a su carácter formal.¹⁵⁴

Como vemos, estamos en una permanente contradicción que la conciencia moral (propia de la esfera de la moralidad) se niega a enfrentar. El sujeto que tiene como móvil el deber por el deber exige reconocimiento, pero dicha exigencia parte de su propio interés debido al subjetivismo en que está inmerso. El resultado es que su acción se contradice con su principio propio que pretende válido y racional. ¿Esto implica que no hay una verdadera conciencia moral? No, pero Hegel la sitúa en la esfera de la eticidad.¹⁵⁵

La subjetividad cree bastarse a sí misma para determinar el contenido del bien universal abstracto. Ella, desde su libertad y autoafirmación, pone la realidad del bien como dependiente de su juicio particular. En otros tiempos, recuerda Hegel, parecía que sólo la interioridad podía ofrecer la armonía de la que el mundo carece, esto en el caso de Sócrates y los estoicos. Ahora, que la autoconciencia moral encontró la absoluta reflexión

¹⁵³Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992. p. 115

¹⁵⁴*Ídem*.

¹⁵⁵ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 139

de sí, y con ello la posibilidad de sustraerse de todo, el contenido del bien real parece que no depende sino de la determinación que ella disponga: ella juzga lo que es bueno y lo que es malo.

La consecuencia se vislumbra: la autoconciencia es la forma en que la eticidad existe, pues ésta no es una entidad vacía ni mera imposición, pero esta autoconciencia que debe desarrollar desde sí su libertad en el derecho, no pasa inmediatamente a la unidad cristalizada en el bien, es más específicamente *posibilidad*. En otras palabras, la voluntad particular puede tomar como principio de acción ya sea a lo universal y absolutamente válido, ya sea a su propia particularidad convertida arbitrariamente en principio.¹⁵⁶ En este sentido tenemos una conciencia moral que siempre puede caer en el *mal* porque al partir de su particularidad con la pretensión de universalidad, pone por encima el interés de su subjetividad. Siempre que algo se ponga por encima del principio universal deviene en maldad: es un franco atentado contra el bien concreto y real.

La conclusión que nos conviene introducir en este pasaje, resalta el concepto de acción de la voluntad porque tanto el bien como el mal son producto de ella. La acción determina como mala o buena la conducta de la voluntad. Nada hay de natural, por tanto, en una acción buena o mala. Lo malo parte de la acción de una autoconciencia que ha privilegiado su subjetividad; la maldad entonces tiene una raíz igualmente racional que debe imputarse al agente que libre y racionalmente ha optado por superponer su particularidad. El problema es que esta dualidad se mantiene mientras la conciencia moral ponga frente a sí al bien como *deber*. Por ello Hegel pasa a la esfera de la eticidad.

A continuación, para finalizar este primer capítulo, haremos énfasis en la acción de la voluntad particular y las distintas formas en que ella incurre en el mal. Con esto agotaremos las posibilidades de realizar *el bien* desde un estadio puramente moral.

¹⁵⁶Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992. p. 117

6. Los límites de la acción de la voluntad en la esfera de la moralidad: el mal

En los apartados que anteceden al §140 de la *Filosofía del Derecho* nos concentramos en explicar la dialéctica de derechos que existe entre la objetividad y la subjetividad. La primera representada por la voluntad particular que busca hacer pasar su concepción del bien como la máxima para la guía de la acción general; y la segunda representada por el concepto de voluntad, es decir, por el *bien objetivo*. La constante de este trayecto nos mostró la necesidad de la unidad. Sin embargo, la característica propia de la esfera de la moralidad descansa en mantener el estatus de *relación* entre ambos extremos.

El proceso en que se disputan ambos derechos puede resumirse en que uno no puede tener efectividad sin el otro. De hecho, el *bien* es la unidad del concepto de voluntad y la voluntad particular. Así, los momentos de la voluntad particular están superados y conservados en el *bien*. Pero éste tiene la necesidad de ser efectivamente real por medio de la voluntad particular, pues el derecho de la subjetividad consiste en que ya no se le puede imponer una ideal del bien. Es clara, por tanto, la insistencia de Hegel por preservar el papel del sujeto que como voluntad particular es la única que puede dar realidad al bien mismo. Pero, a su vez, el sujeto moral no es autosuficiente si pretende concebirse como una voluntad a la que le basta remitirse a su mera interioridad sin realizar nunca su acción como buena en el horizonte social.

El problema es que la pura *conciencia moral* no es capaz de realizar la idea del bien, pues desde este plano subjetivista se pretende decidir el contenido de una idea del bien que sólo se tiene en lo abstracto. Como consecuencia, sólo una figura más elevada como la *eticidad* pondrá en su lugar a esa voluntad subjetiva, es decir, ésta podrá situarse en su verdad. Recordemos que el derecho de la objetividad se mantiene firme aunque la subjetividad vacile y exija desde su particularidad según su convicción. Por tanto, la acción moral debe ser adecuada a lo que es válido en el mundo (en donde prevalece el derecho de la objetividad) para que de esa forma la subjetividad supere su formalismo.

La realización del bien es efectiva, pero es el logro de un desarrollo que la propia voluntad emprende en la realidad y que pasa primero por creerse suficiente para determinar el bien desde un formalismo al que ella da contenido. Esta posición de la voluntad particular es un estado habitual que su libertad permite y que se exagera mientras más lejos se ponga

del mundo. En su libertad, la voluntad decide cómo actuar y a partir de ello cae en el bien o cae en el mal. El resultado de su acción es contingente.

El bien y el mal son formas de conducta que parten de la libertad misma y que distan de ser cualidades naturales. Específicamente, el mal surge cuando la subjetividad se aferra a la particularidad en contra de lo universal y, como se comienza a vislumbrar, el comportamiento no deja de ser racional. De hecho, *el mal no radica en la naturaleza sino en la propia necesidad que tiene el hombre de salir de ella y hacer-se*. En todo caso, la única forma en que la voluntad *se realiza* descansa en el resultado de su acción, la cual tiene como móvil esencial *el querer realizarse* y ello siempre implicará un riesgo. La determinación de la libertad de la voluntad se actualiza (se realiza) sólo en el mundo y actuar conforme al *bien* en él requiere de mucho más que sólo atender a un mero juicio particular recluso en la abstracción de un *deber por el deber*. Mantenerse en esta noción nos lleva a las formas de incurrir en el mal. Veamos.

La conciencia moral insiste en privilegiar el juicio subjetivista y el resultado de su acción deviene en las figuras del mal que llevan al límite la esfera de la moralidad: son las formas desmesuradas de la subjetividad¹⁵⁷. En su papel de medio necesario para la realización de la libertad, la autoconciencia pone de relieve el aspecto positivo de su acción y lo afirma como el fin adecuado para los demás. Esto viene de la libertad del sujeto que desde su particularidad puede juzgar lo bueno según su parecer. Pero como el juicio depende del sujeto, tanto el contenido positivo como el contenido negativo de la acción pueden pretenderse igualmente como lo bueno. El resultado de esta contingencia, hace al sujeto caer en la hipocresía porque se pone “como la cima más elevada de la subjetividad que se afirma como absoluta”¹⁵⁸ Según Hegel, no hay perversión mayor que el de una voluntad cuyo contenido negativo se quiere afirmar como bueno estando al mismo tiempo en la autoconciencia. Pero la posibilidad de esta conducta se explica por la misma modernidad. Si se puede afirmar la subjetividad como lo absoluto al grado de que esa forma del mal puede fácilmente invertirse en bien y viceversa, es por la misma forma en que el mal ha prosperado en nuestra época.¹⁵⁹

¹⁵⁷AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 349

¹⁵⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 140

¹⁵⁹*Ídem*.

La crítica al principio de subjetividad que emplea Hegel, está concentrada en la actualidad de nuestro filósofo. El aspecto meramente formal empujado para considerar el principio de una conducta moralmente buena, parte de una filosofía inadecuada que nuestro autor identifica como una filosofía de la representación. Ésta desemboca de la superficialidad del pensamiento que ha transformado un concepto profundo en falsa figura dependiente de la subjetividad formal. El error de la filosofía moral que descansa en el formalismo comparte su origen con el utilitarismo, el contractualismo y la misma filosofía de Kant y Fichte¹⁶⁰: todos ellos parten del presupuesto de un individuo constituido al margen de su realidad social. La consecuencia es una filosofía que aísla al sujeto y lo condena a seguir una idea que nunca realizará porque de antemano lo han colocado como libre y racional fuera del mundo. Es decir, dicha filosofía evade la propia realización de la voluntad en su libertad, evita a toda costa el enfrentamiento real con el mundo porque le aparece incómodo y extraño. Pero ya desde sus principios, es una filosofía basada en la escisión del sujeto y el objeto.

Sin embargo, independientemente de su concepción (sea verdadera o falsa), el sujeto actúa en el mundo, es decir, sea como sea se realiza. Evitarlo y apelar a su subjetividad, aun teniendo las intenciones más angelicales, sólo lo colocará como una conciencia hipócrita que queriendo el bien, provoca el mal.

6.1. Formas del mal moral

La mala conciencia. Podríamos clasificar a esta primera figura en un grado más alto de perversión debido que tiene en su saber a la verdadera universalidad y aun así se empeña en su particularidad repudiando a ese universal sabido. Partiendo de su libertad, esta conciencia particular es mala porque tiene en su razón la posibilidad de comparar el querer con el saber. Por tanto, sabe que su querer cae en contradicción con la universalidad, sabe que obra mal.

Esto nos permite remitirnos a la maldad del punto de vista común. En efecto, no se puede poner en duda el hecho de que es malo quien conoce la ley moral y, a pesar de ello, quiere lo que se aleja completamente de ella. Lo importante en este punto es considerar

¹⁶⁰*Ídem.*

que en la acción está subsumida la racionalidad y la determinación de la universalidad que se sabe a sí misma en lo subjetivo. El individuo actúa (*Handlung*) bajo su derecho subjetivo de saber y bajo el derecho de la objetividad que le fundamenta. Por consiguiente, suponer ignorancia en una mala acción, implicaría no tratar al sujeto según su concepto porque su *acción* es libre y racional.¹⁶¹ Esto muestra un contacto necesario entre la moralidad y la eticidad, es decir, entre la subjetividad y su vínculo necesario con la objetividad: mantenerse en lo meramente subjetivo implica negar su concepto, pero pasar al plano de lo ético no anula la particularidad sino que la enriquece porque la pone en su verdad. En todo caso, la voluntad debe seguir haciendo su experiencia y pasar por las contradicciones que conllevan la conservación de su particularidad en la universalidad. La siguiente figura del mal es la hipocresía.

Hipocresía. Ésta se efectúa cuando lo malo es afirmado como lo bueno ante los ojos de los demás. En este caso, la acción de la conciencia descansa en cierta habilidad que le permita justificar el mal mediante el engaño; y como la subjetividad sigue en su papel de ama y señora de todas las determinaciones, todo, desde su juicio, puede ser justificable. De hecho, puede utilizar sus otras buenas acciones para justificar un mal acto.

Bajo otras condiciones, veremos en el siguiente capítulo la forma en que la voluntad comete fraude como una de las figuras de la *injusticia*, lo cual tiene sentido porque ahí podemos ver con más detalle los móviles de un agente hipócrita. Aunque por otro lado, es cierto que la voluntad moral tiene determinaciones más concretas que la voluntad del derecho abstracto. En el primer caso ya se tiene como objeto una ley universal, mientras que en el segundo aspecto la voluntad tiene motivaciones fundadas en el afán de poseer. La hipocresía, por tanto, es una figura del mal, pues ella tiene como objeto una ley universal y decide ponerla sólo en apariencia.

Probabilismo. Aunque en éste ya aparecen determinados rasgos de objetividad con base a “razones provenientes de una autoridad”, no se trata sino de otra forma de perversión. En el probabilismo “está permitida toda acción para la cual la conciencia pueda encontrar una buena razón cualquiera de determinada autoridad, y que la conciencia moral puede estar segura a este respecto”.¹⁶² Esta figura evidencia otra forma en que la conciencia moral se siente absoluta porque es la subjetividad la que tiene que decidir entre lo que Hegel llama una multiplicidad de razones. Es decir, el bien y el mal no lo decide la

¹⁶¹*Ídem.*

¹⁶²*Ídem.*

objetividad, sino el capricho y el arbitrio, por lo cual, el derecho de la objetividad queda relegada a un segundo plano y como algo dependiente de “las buenas conciencias”. En última instancia, la subjetividad decide. Querer el bien o la buena intención. Esta figura muestra los límites de una teoría moral que pretende basarse en la mera intención: se trata de querer el bien, pero sólo en plano abstracto carente de contenido. Como estamos ante una idea del bien abstracto, es decir, no determinado, “queda reservado a la subjetividad particular darle determinación”.¹⁶³

El sujeto debe dar contenido al bien abstracto como si se tratara de una categoría vacía que el mismo sujeto aislado debe llenar. Estamos ante una contradicción entre el contenido concreto de la acción como un querer determinado ante un *bien* que no determina nada por ser abstracto y debe ser determinado por cualquier sujeto. Pero de entre los múltiples aspectos que determinan una acción, se privilegia *la buena intención del agente*.

El *probabilismo* aún apelaba a razones, con lo que se tenía algún rasgo de objetividad, pero en *la buena intención* cualquiera (todo sujeto), dice Hegel, es elevado a la dignidad de poder proporcionarle un contenido al bien abstracto. Desde luego, se va radicalizando la figura de la subjetividad que se afirma como lo absoluto porque lo objetivo depende enteramente de la decisión de cualquier sujeto. Pero también se enfatiza la libertad individual y la igualdad de los hombres. En esta figura tenemos un resultado histórico, pero éste es un sujeto todavía carente de su verdad porque de una u otra forma tiene como tarea pendiente recuperar la *eticidad* (su fundamento).

Sin embargo, reconoce Hegel, la decisión de esta subjetividad específica no atañe a un bien particular, sino al bien esencial. “Esencial y bueno son sinónimos” al menos en el sentido de la pura abstracción. En todo caso, al bien abstracto le viene lo esencial del sujeto que aquí es definido como *el querer el bien* y es absolutamente necesaria su presencia para la verdadera realización del bien porque lo esencial debe también ser lo bueno para el sujeto¹⁶⁴. Empero, es preciso que salga de su formalismo porque a pesar del aspecto positivo que conlleva “querer el bien”, aún carece de contenido. *En efecto, la voluntad subjetiva es esencialmente buena, pero cuando se realiza en unidad con su concepto*. Desde el formalismo, el bien se reduce aquello que tiene valor *para mí*, es decir, no hay ninguna necesidad con el bien verdadero.

¹⁶³*Ídem.*

¹⁶⁴*Ídem.*

Ahora, bajo este estatus también está lo malo como lo carente de contenido e igualmente recibirá su determinación de la subjetividad. De esta forma, el relativismo moral se hace más evidente. Por ejemplo, cualquier crimen podría recibir una justificación bajo el pretexto de que se está combatiendo el mal. Ello nos remite a la venganza que parece generar un restablecimiento del derecho, pero es en realidad un acto que privilegia la satisfacción de la subjetividad. En este ejercicio se puede coincidir con lo justo, pero en tanto mera coincidencia, no se alcanza la *necesidad*. Pensemos, dice Hegel, en una posible generalización de la venganza como un medio para el alcanzar el bien. Éste quedaría reducido al arbitrio de todos los que “quieren obrar bien” y no habría ningún malvado porque la pura buena intención bastaría para justificar una acción mala. Por consiguiente, se caería en una indiferencia entre el bien y el mal.¹⁶⁵

La forma de acción motivada desde esta apariencia de bien, nos lleva, por otro lado, al análisis de la vieja máxima “el fin justifica los medios”. Hegel emplea una doble reflexión en torno al tema. En primer lugar, nos dice que es verdad que el fin justifica los medios si consideramos la teleología de la lógica: el fin es lo que hace que algo sea medio, por tanto, sin fin no hay medios. Es decir, el fin solamente es activo en sus medios. Existe una necesidad lógica en la mencionada máxima.

En cuanto al contenido es distinto porque los medios justificados sólo serán posibles cuando se persigue un fin justo. De manera que la máxima “el fin justifica los medios” no puede concebirse independientemente de su contenido. Un delito no puede ser medio para un fin bueno, puesto que el bien en esta instancia no tiene contenido y el acto (medio) para el fin dependería de la opinión subjetiva que determinaría al bien abstracto. Así pues, la acción vuelve a quedar limitada por una concepción abstracta del bien.

La convicción. En esta forma del mal ya no hay siquiera una apariencia de objetividad, tal como se ponía en el probabilismo. “En la convicción, la opinión subjetiva es declarada expresamente la regla del derecho y el deber”.¹⁶⁶ Ella considerará lo justo y determinará el contenido ético de la acción porque el bien sigue sin tener un contenido concreto, de manera que el presupuesto de la *convicción* sigue siendo la abstracción del bien. Aparece el trasfondo de este dilema: la presencia de filosofías que niegan la cognoscibilidad de lo verdadero. En primer lugar se establece una escisión entre la acción de la racionalidad del conocer y la acción de convicciones y sentimientos. Como se renuncia al conocimiento

¹⁶⁵*Ídem.*

¹⁶⁶*Ídem.*

“vano y vacío”, “tienen que establecer inmediatamente lo ilusorio como principio del actuar y remitir lo ético a la visión del mundo propia del individuo y la convicción particular”.¹⁶⁷ Por tanto, a falta de “razones” se apela a las convicciones. Esta figura del mal desencadena una doble consecuencia: por un lado, se degrada al hombre como incapaz de conocer lo verdadero, y, por otro, dado el límite de la convicción se iguala al bien con el mal pues “ya no hay delitos o vicios en y por sí”. En otras palabras, toda cae bajo el tribunal de la convicción que hace lo bueno o malo a su antojo. Aquí ya no se puede siquiera hablar de hipocresía en el sentido de que ya no hay nada malo. La subjetividad es tan radical que sólo “el buen corazón” y la convicción valora la acción a su parecer. En esta reclusión sobre sí de la voluntad, que podría ser testimonio de una real libertad del sujeto, la ley aparece como lo exterior. La acción del agente se efectúa en el mundo concreto que se conforma de instituciones y aparatos legales que sirvan como garante del bienestar de los ciudadanos. Pero bajo la convicción, la voluntad se porta indiferente al apelar a su mera subjetividad. Independientemente de su concepción, el derecho de la objetividad prevalece, de manera que ante la subjetividad aparecerá como lo impuesto, lo que suprime la libertad. Como vemos, con la “convicción” el sujeto se condena a no alcanzar la libertad¹⁶⁸.

Ironía. “Como con el principio de la convicción no se puede ir muy lejos [...] y se está expuesto al error, el sujeto cae de nuevo en sus alturas y se vuelve contingente pareciendo no merecer ninguna consideración”.¹⁶⁹ La ironía es el momento más radical de la subjetividad que se afirma como lo absoluto. Cuando Hegel introduce esta figura del mal tiene como objeto de crítica a los *modernos* y principalmente al *romanticismo* y su forma desmesurada de subjetividad. Por ejemplo, sostiene Amengual Coll, el blanco de la crítica es Fichte y su filosofía que enaltece la subjetividad en el que el yo (abstracto formal) es el principio absoluto de todo saber, toda razón y todo conocimiento.¹⁷⁰ En esta filosofía, el yo es completamente simple en el que se niega todo pues ese yo pone todo el contenido y por tanto es el absoluto del yo abstracto que produce lo real y lo bueno. Sin embargo, la perversión de la ironía consiste en que sabe lo éticamente objetivo y aun así se mantiene distinta de ello. Su fin es ponerse como lo superior, “como el señor que

¹⁶⁷*Ídem.*

¹⁶⁸*Ídem.*

¹⁶⁹*Ídem.*

¹⁷⁰AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 351

decide sobre la ley y la cosa y juega con ellas a su capricho. El yo sólo goza de sí mismo”¹⁷¹ Este yo, dice Hegel, es el alma bella de la *Fenomenología del espíritu*.

La ironía mantiene lo formal, pero es ironía porque su comportamiento consiste en sentirse el yo superior y además de ello, conocer lo éticamente objetivo. La subjetividad se mantiene distante del mundo y no lo toma en serio. En otras palabras, el irónico no tiene ningún interés sustancial a pesar de concebirlo. “Este señorío del yo se manifiesta en que todo lo objetivo pasa a ser objeto de opción arbitraria y espacio para el juego [...] todo lo objetivo se convierte en gozo de sí mismo”.¹⁷² En pocas palabras, para esta subjetividad lo objetivo es vano y ella es absoluta vanidad.

Finalmente, estas falsas concepciones del bien evidencian con más claridad la metafísica que subyace en la moral subjetivista. El bien es presentado como una idea o una categoría vacía cuyo contenido debe provenir de cualesquiera concepciones dependientes de un sujeto.¹⁷³ No es que el sujeto no deba tener injerencia en la formación de la *idea* del bien. El problema es la separación entre la forma y el contenido que efectúa el entendimiento porque el bien queda sujeto a una voluntad que pondrá como contenido lo que conviene exclusivamente a su particularidad. Asimismo, la idea del bien queda sujeta a las más variadas concepciones, pero de ninguna manera se concibe como idea concreta efectivamente real. De antemano, el bien se ha puesto como *lo más allá* porque la aparente separación entre la objetividad y subjetividad se ha puesto como un principio y no como un momento del concepto. La idea del bien es concebida por Hegel como una unidad entre la voluntad particular y su concepto. Es decir, se trata de la realización de la voluntad subjetiva que gradualmente se reconoce en la voluntad universal o en el derecho. En ese reconocimiento, la voluntad particular alcanza la idea verdadera del bien porque sabe que ajustarse al derecho implica la forma en que su acción es buena. Pero esto no implica un sometimiento de su subjetividad sino (en tanto reconoce al mundo ético como obra de su acción colectiva) la orientación de su acción hacia su propia esencia, es decir, hacia su absoluta libertad.

¹⁷¹ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 140

¹⁷² Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 367

¹⁷³ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 140

Segundo capítulo

La acción de la *voluntad* en la esfera del *Derecho abstracto*

1. Consideraciones preliminares

La acción en su sentido amplio (*handlung*) nos permitió concebir los asuntos humanos siempre como producto o resultado de los fines que el pensamiento teórico y práctico se pone. A partir de esto, podemos decir que *lo que somos y donde estamos* tiene como causa nuestra propia acción individual y social.

Una de las constantes en el pensamiento de Hegel, y quizás la más notable, es su especial atención al *proceso*. Con esto hacemos referencia a una filosofía que intenta captar al mundo en su movimiento, es decir, en su labor de constituirse como tal. De esta manera, nada está dado y de lo que se trata es de reflexionar en torno al agente activo que *realiza y se realiza*. Precisamente por eso nos permitimos resaltar el concepto de acción inclusive fuera del lugar sistemático que Hegel le da en la *Moralidad*.

Recordemos que la teoría de la acción surge específicamente en la moralidad. Sin embargo, dado que la filosofía especulativa no toma como base algún presupuesto o una aseveración que esté por encima del sistema mismo, resulta permisible que podamos resaltar la acción de la voluntad libre en cualquier momento de su constitución. Lo único que queda ante la ausencia de un presupuesto es concentrarnos en el trayecto en que la voluntad efectúa su libertad. Así, para Hegel la libertad no es una cualidad del individuo que le esté dada antes de su acción, sino justo a la inversa: en su acción la voluntad realiza su libertad.

El proyecto de Hegel se centra en la reflexión en torno al movimiento del pensamiento y de la permanente mediación. Es por eso que es siempre una filosofía de la acción. Por ejemplo, en la *Fenomenología del Espíritu* o la *Filosofía del Derecho* Hegel parte de lo que en apariencia es evidente o natural, pero aquello que parece inicio o aseveración es siempre un momento del proceso. En la *filosofía del derecho* el punto de partida es la *voluntad libre*¹⁷⁴, pero se trata de la libertad en su expresión inmediata que no puede ser sino *resultado* de la configuración histórica y conceptual que corresponde a la modernidad. La libertad no es aquí un postulado o una cualidad innata, es más bien el producto de la acción humana que bajo sus propias fuerzas ha tenido que desarrollar la consciencia de *ser lo que ella misma ha dispuesto*. Con base a lo dicho, la tarea filosófica en el trabajo de nuestro autor tiene el propósito de pensar esa acción, de conceptualizarla y de categorizar

¹⁷⁴Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 5

sistemáticamente su movimiento para aprehender la realidad como la producción de su propia obra.¹⁷⁵Nada, además del pensamiento mismo, podría ofrecer las condiciones para alcanzar esa clase de verdad. Para decirlo en otras palabras, la acción en el pensamiento de Hegel es el único concepto que permite ofrecer el fundamento de la libertad moderna: al no anteponer algún supuesto exterior al proceso de realización de la libertad, las únicas determinaciones que tiene el sujeto le vienen de su acción misma.

Existen otros aspectos que distinguen a la filosofía moral y política del de Stuttgart: como hemos abordado en el primer capítulo de nuestro trabajo, en esta filosofía el sujeto no está determinado por figuras trascendentales e inasequibles, pero está determinado; podemos decir que el individuo es enteramente libre, pero esa libertad está condicionada por la *racionalidad* de la *voluntad universal*. En todo caso, la *libertad verdadera* consiste en el reconocimiento del sujeto de su determinación: es libre si sabe que en él se realiza la libertad y si se percata de que en esa realización hay no sólo un *yo* sino un *nosotros*.¹⁷⁶ En esto reside la conclusión de nuestro anterior capítulo, en saber que el sujeto es libre por dos aspectos: porque se autodetermina y porque es capaz de situarse en la racionalidad compartida que resulta de la acción colectiva. El individuo que no reconoce su acto en esa *racionalidad*, permanece en la dependencia y cae siempre en conclusiones pesimistas o escépticas en torno a la posibilidad de ser verdaderamente libre o de ser agente que de manera *efectiva* hace y transforma su mundo. Como vemos, una reflexión adecuada o inadecuada de la libertad tiene alcances de orden práctico en su aspecto individual y social. Esta es la razón por la cual, en el marco de nuestra investigación, nos parece relevante la atención que Hegel concentra en el *proceso*: en éste, todo es configuración y resultado de la acción y ésta sólo se produce por el agente racional o específicamente por la voluntad libre.¹⁷⁷

El motivo de la precedente aclaración está en recordar la importancia de la acción en el proyecto político de nuestro autor. La acción es el principal punto de atención en este trabajo precisamente porque nos parece notable que en la filosofía de Hegel, el hombre no es nada de antemano salvo pura actividad de pensar y *hacer* y éstas, para tener efectividad, están ya situadas en el mundo en donde se realizan. Por tanto, el hombre no es, sino en y por su acción. Esto lo mostramos en el lugar sistemático en que Hegel

¹⁷⁵ Hegel, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*. Ed. Aguilar. Madrid, 1990. pp. 11-12

¹⁷⁶Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*. Ed. FCE. México, 2009

¹⁷⁷ Taylor Charles, "Hegel and the philosophy of action", en Arto Laitinen, Constantine Sandis (eds); *Hegel on Action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010

coloca dicho concepto, en la moralidad. Ahora, para mostrar la pertinencia de este concepto a lo largo de todo el proyecto hegeliano, trataremos de situarlo en las dos esferas restantes de la *filosofía del derecho*: en el *derecho abstracto* y en la *eticidad*. Para el presente capítulo abordaremos las figuras de la voluntad propias del *derecho abstracto* y en ese trayecto en que la voluntad realiza su libertad intentaremos resaltar *la acción*.

Es importante aclarar que no estamos ante un intento de trasladar mecánicamente la función de la acción en la moralidad hacia esta otra esfera. La acción concentrada en la *persona*, el *propietario* o el *criminal*, tiene un móvil conceptual específico que no puede ser equiparado al móvil del sujeto moral. La tarea aquí reside justamente en detectar dicho móvil específico de la acción en ese momento del proceso. Veamos algunas consideraciones generales en torno al propósito mencionado.

El *derecho abstracto* inicia con la *persona*¹⁷⁸ y la acción de ésta es notable y crucial para que pueda salir de esa libertad absoluta meramente abstracta y pasar a la *propiedad*¹⁷⁹. En el momento de ésta, Hegel expone la problemática que conlleva la *cosa* y su relación con la *persona* como propietaria. El propietario tiene también una acción específica que lo lleva al *contrato*¹⁸⁰. A partir de éste, el derecho comienza a tomar formas más concretas, lo cual hace comprensible que para muchas teorías, el contrato sea el inicio del derecho y el único garante de la libertad moderna. El contrato es, para Hegel, un momento necesario del desarrollo de la libertad, pues es, como veremos, resultado de la acción de la voluntad libre que aprehendió la propiedad y desentrañó su necesaria relación con otras voluntades en ese desarrollo de la libertad en la posesión. Sin embargo, este logro es insuficiente: la libertad de la voluntad no puede ser sostenida ni captada enteramente por la figura del contrato.¹⁸¹ Esta libertad también posibilita la ruptura con ese acuerdo, lo cual da lugar a la *injusticia*. Ésta rompe con el aspecto formal del *derecho abstracto* y da

¹⁷⁸Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 §§ 34-40

¹⁷⁹*Ibid.* §§ 41-70

¹⁸⁰*Ibid.* §§ 72-81

¹⁸¹ Nos referimos a un aspecto que ya mencionamos en el primer capítulo del presente texto: pensamos sobretudo en las teorías que descansa en la concepción liberal. No se equivoca, la filosofía política liberal, al ver en el contrato una manifestación de la libertad de cada una de las voluntades particulares. En efecto, desde la noción hegeliana, puede verse en el contrato un primer momento de unidad que resulta de la voluntad libre. Sin embargo, las motivaciones de la persona que hace el contrato descansan en la noción más inmediata de libertad, pues es el *propietario* el que pacta y se obliga a relacionarse por elementos exteriores y contingentes. Por tanto, el contrato no se hace con la idea de tener un momento más desarrollado de la libertad ni por el interés del uno por el otro. El contrato descansa en la necesidad de ser reconocida, la persona, como propietaria y, por ende, como un individuo "libre". El *concepto de voluntad* ha salido de la pura libertad formal, pero en el contrato la relación intersubjetiva es meramente negativa.

paso a la *moralidad*, de manera que constituye, para nosotros, un momento especial para señalar la acción en esta esfera. La persona comienza a realizar su libertad en la propiedad, pero no estamos sino en el caso de una conciencia que actúa enajenada y que mediante la mera exterioridad (las cosas) erige el contrato. La acción de la voluntad está motivada por su propiedad y por ello el contrato es un producto de la arbitrariedad y de la contingencia. En este sentido, resalta la acción delictiva que exige concebir al derecho bajo determinaciones más concretas para superar e incluir a un derecho puramente jurídico.

En la *injusticia*¹⁸² la acción aparece de manera notable puesto que nos muestra a la voluntad que transgrede la armonía que había logrado el contrato. Si la voluntad llegó a éste, tiene también las condiciones de romper su propio acuerdo precisamente porque lo esencialmente suyo es la acción. Desde luego, la injusticia puede concebirse desde ese aspecto negativo: es la voluntad que *actúa y sobresale* precisamente por perturbar el estado normal de cosas.¹⁸³ Sin embargo, existe un aspecto positivo en la injusticia: no sólo transgrede el orden logrado por las voluntades particulares que hacen el contrato, sino que evidencia los límites del mismo. El criminal evade el derecho, pero sin su acción nos mantendríamos en la formalidad de una libertad cristalizada en el contrato. El criminal *actúa*, es decir, externa su voluntad y quiere verse realizado. No obstante su inmediatez (como persona abstracta), es precisamente su propósito criminal el que permite el pasaje a una figura más determinada en la moralidad donde, como ya vimos, el sujeto puede interiorizar la ley y actuar de acuerdo a los móviles internos de los que aquí carece la voluntad libre.

Desde aquí ya vamos especificando cómo la *persona*, ya sea como propietaria, contratante o como criminal, en cualquiera de sus momentos, actúa. Y vemos que esta voluntad actúa de acuerdo a los móviles específicos de su momento; de la misma manera ocurre con la voluntad del sujeto moral que actúa por otros móviles que le son propios; otro tanto ocurre con el ciudadano de la *sociedad civil* que tiene consigo otro tipo de móviles. Valorar la acción en el conjunto del sistema y detectar la especificidad de cada uno de los momentos implica mantener el orden de categorías con las que Hegel nos expone el camino de la libertad en el acto de la voluntad. La acción del sujeto moral es

¹⁸² *Ibid.* §§ 82-103

¹⁸³ Tiene importancia el que violenta porque perturba, pero también desmiente el ensueño de una realidad perfectamente "natural". Sobre ello ver: Žižek Slavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Ed. Paidós. Barcelona, 2009

distinta a la acción de la *persona*, pero coinciden en dos aspectos esenciales: en primer lugar, ambas se constituyen por el acto de la libre voluntad, es decir, son justamente lo que el acto mismo va configurando en ellas; y en segundo lugar, ambas se van situando según la concatenación de categorías que ofrece a cada uno de los momentos del acto, la justificación de aquello que surge por la demostración racional. Nada, por tanto, está sujeto a algún aspecto exterior al sistema y en la misma situación se suscribe a la voluntad de la *eticidad*.

Decíamos que la injusticia tiene un doble aspecto que consiste en transgredir al derecho, por un lado, y en evidenciar los límites del contrato, por el otro; pero esto tiene también su explicación *lógica* si recordamos que la injusticia está precedida por la propiedad y el contrato y sucedida por la esfera de la moralidad. En esta relación, Hegel muestra que las categorías que emplean tienen sentido sólo en ese sistema porque para que haya contrato debe haber personas propietarias y para que ese ámbito de la libertad se *realice* (adquiera determinaciones en el plano concreto) debe enfrentar la *diferencia* que yace en sí, pero que aún no explicita. Esa diferencia es, en este momento específico, la injusticia; ella irrumpe como la contradicción del derecho, de manera que su acción es esencial para que éste salga de su aspecto meramente formal. La voluntad que se ajusta al contrato se encuentra completamente acorde al logro que hasta el momento ha conquistado la libertad: de alguna manera el contrato aparece como una solución al problema de la propiedad. Esta voluntad acorde al contrato se apega a lo *formal* del mismo y es ella misma, aún en ese primer momento de relación con otras voluntades, presa de ese *formalismo*. Por su parte, la voluntad que violenta el derecho y origina la injusticia resulta del rechazo del contrato y paradójicamente constituye un peldaño para la irrupción de una libertad más realizada. Por este motivo ponemos de relieve la acción criminal: éste no sólo es la voluntad que transgrede el contrato, que contraría lo que en ese momento se acerca más a la voluntad universal, sino que deviene también en una voluntad que por su acción revela la necesidad de determinaciones más concretas de la libertad. El contrato es insuficiente porque ya sea mediante la *buena fe*, el *fraude* o el *delito*, la voluntad criminal evidencia la insuficiencia de ese acuerdo que se ha pactado desde la exterioridad y que, a pesar de tener un aspecto de obligatoriedad, descansa básicamente en la arbitrariedad y la contingencia.

A continuación expondremos el trayecto de la *persona* a la figura de la *injusticia*. En la explicación de este proceso encontraremos una exposición resumida de la *persona*, la

propiedad y el *contrato*, y el resultado del esfuerzo que hemos empleado para resaltar la acción de la voluntad en dichas figuras. Posteriormente nos detendremos con mayor detalle en la *injusticia* y las figuras que adopta para que, de manera simultánea, explicitemos el concepto de acción que yace en esa figura particular del derecho abstracto.

2. La persona

“El espíritu objetivo es la idea absoluta, pero que está-siendo sólo *en sí*; por cuanto el espíritu está así sobre el suelo de la finitud, su racionalidad efectivamente real retiene en ella misma el aspecto del aparecer exterior. La voluntad libre tiene primero inmediatamente las [siguientes] distinciones en ella [a saber] que la libertad es su determinación interna y [su] fin, y que se refiere a una objetividad exterior previamente hallada, la cual [a su vez] se parte en lo antropológico de las necesidades particularizadas, o sea, en las cosas naturales exteriores que son para la conciencia [por un lado], y en la relación de las voluntades singulares con otras voluntades [igualmente] singulares que son [todas y cada una] una autoconciencia de sí en tanto distinta y particularizada; este lado constituye el material exterior para la existencia de la voluntad.”¹⁸⁴

En este último párrafo de la *Enciclopedia* que citamos, Hegel nos describe el estado de la voluntad libre en su inmediatez ya al comienzo de lo que él llama el “espíritu objetivo”. Éste aparece en su inmediatez bajo la forma de la voluntad que es absolutamente libre en la pura *autorreferencia* y tiene, en ese ámbito formal, a la objetividad como la exterioridad dada. En otras palabras, el concepto de voluntad¹⁸⁵ está presente en su inmediatez, es sólo *en-sí* y se debe *actualizar* en la *efectividad* lo que aún está sólo en potencia. Debido a este ámbito de la voluntad, el comienzo de su realización (o actualización) pone ante sí una objetividad exterior que aparece como lo natural y lo “previamente hallado”, es decir, como algo ajeno. Por consiguiente, la voluntad evitará primero esa oposición, pero se percatará de que esa evasión la hará vivir en un incesante desgarramiento y se dará a la tarea de *realizar-se*.

La voluntad libre permite el pasaje al espíritu objetivo y tiene ésta la forma de *persona*. De manera que nos encontramos en el orden concreto de la acción moral y política que mostrará para sí, desde la filosofía, el fundamento de su libertad aunque ahora iniciemos con el momento más inmediato del concepto. La *persona* puede entenderse como la singularización del espíritu libre y aunque es un momento de abstracción en donde aún no podemos hablar de individuos concretos, ella tiene la forma del individuo jurídicamente

¹⁸⁴ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 2005 § 483

¹⁸⁵ Concepto de voluntad debe entenderse, tal como lo abordamos en el primer capítulo de nuestro trabajo, como la unidad de la particularidad con la universalidad en donde el sujeto se sabe la realidad de la libertad y se reconoce como producto y productor de la *racionalidad compartida*.

libre que se sabe como tal y que se autoafirma. Ella es la inmediatez de la libertad del espíritu pues es puramente singular y reconoce su singularidad como voluntad absolutamente libre. Como nos encontramos en el plano de la abstracción, lo absoluto de la libertad de la voluntad, debe concebirse como la ausencia de determinaciones concretas. Lo absoluto significa aquí aquello que carece de mediaciones y, por tanto, esta voluntad bajo la forma de *persona* no tiene siquiera la particularidad en ella misma, pues es solamente un *yo* universal que no se ha *realizado*. Al tener una libertad absoluta en el plano formal, la persona supone una separación con la exterioridad y ello le marca una dependencia con la cosa en el momento en que se empieza a realizar.

En este estadio, la voluntad no puede bastarse a sí misma pues cualquiera de sus determinaciones rompe con el carácter absoluto de su libertad abstracta. Pero como su propia singularidad le está dada por esa misma cosa externa que rechaza, es imposible que se mantenga en esa indiferencia. Esta es una de las razones por las cuales la voluntad pasa a la esfera de la moralidad, en donde la voluntad es singular por sí misma debido a que se toma a sí misma como el objeto en el que recae su libertad y no refiere ésta a la propiedad. Este logro está constituido también por ese momento de separación que reina en el ámbito del derecho abstracto y, por ahora, la voluntad quiere *ser* a pesar de esa exterioridad que supone como lo dado. El mundo no es, por tanto, su realización sino lo negativo de ella, es “un mundo exterior inmediatamente dado”¹⁸⁶ que hay que evitar para que la afirmación “yo soy libre” de la persona carezca de la contraposición que le haría perder esa supuesta independencia.¹⁸⁷

Si remitimos este momento al concepto de acción, el estado de la voluntad en esta figura de la *persona*, parecería inactivo. Como no aparece aún la *diferencia* que impulsa el proceso, la voluntad está en armonía y en unidad al menos para consigo misma. No parece haber cabida para la acción. Sin embargo, el comportamiento de esta voluntad singular es ya una *decisión*, es un querer (aunque sólo sea un quererse o un decidirse por sí misma) y este movimiento es ya una forma de acción que le hará percatarse de su insuficiencia e ir a la cosa externa para actuar sobre ella y luego regresar a sí para actuar sobre sí y así gradualmente para ir determinando con su acción una forma más elevada de libertad. El inicio de esta dialéctica, en la *persona singular* que es autorreferencial, la detecta Hegel ya desde la supuesta indeterminación de la voluntad “absolutamente libre”.

¹⁸⁶Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 47

¹⁸⁷*Ibíd.* § 34

“[...] esta primera indeterminación es ya una determinación”¹⁸⁸ pues la voluntad inmediata de la persona ya es determinada en tanto indeterminada: “la voluntad, opuesta a lo determinado, cae en la determinación de ser algo determinado.”¹⁸⁹ Ser en lo abstracto ya determina la voluntad y a esa determinación Hegel la llama *persona*: es la voluntad que se pone a ella misma, que se da existencia y realidad y que, queriéndose aun al margen de la exterioridad, ya se determina. Nosotros sabemos que hay un mundo y el papel de la voluntad frente a él será de extrañeza. Por lo tanto, la voluntad libre querrá mantenerse como lo opuesto al mundo aunque su misma indeterminación (que es determinación) la lleve a su enfrentamiento con él. Precisamente será su contacto con *las cosas* lo que determinará el primer momento de su libertad en la *propiedad*. Pero por el momento, la persona no conoce ninguna distinción en ella misma pues en un *ser-en-sí* sin oposición.¹⁹⁰

El § 35 de la *filosofía del derecho* introduce un aspecto más que resulta crucial en la figura de la *persona*. Hemos visto que el punto de partida de la libertad es el individuo y podría surgir la pregunta de cómo puede ser éste el fundamento del derecho. La persona es el comienzo porque es justamente lo contrario: el momento último que ha resultado de todo el complejo desarrollo de la libertad moderna. Decir “persona” es decir mucho porque en ella se cristalizan todos los momentos que han permitido su irrupción, pero es, a la vez, decir muy poco porque al ser lo más universal y lo más inmediato deviene en una especie de naturalización que disipa los rasgos de su verdadero fundamento. En la persona yace la universalidad porque *ser persona* es precisamente ser universal, ser lo que todos somos sin más determinación que ser sujetos de derechos.¹⁹¹ Vemos que en ella recae la grandeza de ser la individualidad de la libertad pues sin ella ésta no podría realizarse; pero vemos también que la consideración del derecho sólo desde su singularidad, nos vela el verdadero fundamento de él y de sí misma: recordemos que el concepto de libertad en este ámbito es sólo *en-sí*. Estamos, por tanto, ante una contradicción pues “la persona es [...] al mismo tiempo lo elevado y lo más bajo.”¹⁹² Y es, sin embargo, una contradicción que sólo la persona (como voluntad o como ser racional) podría soportar: la clave de esta capacidad está en que en su misma abstracción la persona es ya un

¹⁸⁸ *Ídem.*

¹⁸⁹ *Ídem.*

¹⁹⁰ Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 68

¹⁹¹ *Ibíd.* p. 68

¹⁹² Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 35

universal en su singularidad y en esa misma relación consigo misma de la voluntad encontramos el fundamento de su universalidad. El *yo* de la persona es *yo* por llevar una vida universal. Así pues, la universalidad de la persona procede de ella misma, “de la voluntad libre *para sí*.”¹⁹³ Si la persona soporta esta contradicción es por su característica esencial de ser acción: ella es una voluntad singular que tiene consigo lo universal justo por ser *persona*, pero en la oposición que devendrá para ella por su enfrentamiento con la *realidad*, la acción la validará como particular y universal. La primera oposición siempre conlleva el desgarramiento pues se pierde la infinitud y la libertad absoluta formal, de manera que se verá obligada a encontrar el fundamento verdadero en las ulteriores determinaciones. Pero esto sólo queda posibilitado por la propia acción que disipa la escisión ahora presente.

Para nosotros, el fundamento de la libertad se irá desarrollando y se realizará conforme vayan apareciendo las determinaciones del *concepto* de voluntad, pero en la *persona* la libertad aparece supuesta como una cualidad. El *yo soy yo* es verdadero, pero aún no se llega al fundamento que posibilita esa autoafirmación pues no se tiene siquiera la primera referencia a algo externo: es mera autor-referencia sin contenido y es la autor-relación la que le permite ese grado de abstracción. “La universalidad de esta voluntad libre por sí es la relación *simple* y formal consigo misma en su individualidad, relación autoconsciente, pero, fuera de ello, carente de contenido.”¹⁹⁴ El sujeto es, por tanto, persona (se tiene como objeto y fin), no es el mero sujeto existente del “espíritu fenoménico” sino el “espíritu existente en y por sí;”¹⁹⁵ y en la persona se encuentra el doble momento de ser lo más elevado, lo más universal y que puede, por su libertad, abstraerse de todo y alcanzar la infinitud en su auto-referencia; pero es también “lo más bajo, lo determinado con cuerpo, edad, altura.”¹⁹⁶

Aclarando: la universalidad le viene a la persona por su autoconsciencia de la libertad que reconoce en sí misma. Eso es esencialmente la persona: autoconsciencia, auto-relación y es una concepción inacabada precisamente por descansar en la singularidad. Aunque esta figura de la persona tiene una concepción semejante que ha resultado atractiva para las filosofías políticas que centran su pensamiento en la figura del individuo. Este es el

¹⁹³AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Mdríd, 2001. p. 70

¹⁹⁴Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 35

¹⁹⁵*Ídem*.

¹⁹⁶*Ídem*.

caso del liberalismo que al partir de esta forma de la voluntad permanece en esa inmediatez y no se percata de que la voluntad libre es un resultado y no un fundamento. Pero esto tiene su explicación precisamente porque la *persona* aun apareciendo como lo más inmediato, tiene, como ya mencionamos, su parte elevada que yace en poner al derecho en “uno mismo [...] en el individuo [...] porque el hombre vale como hombre”.¹⁹⁷ En otras palabras, en la persona se hace eco de la emancipación del sujeto como igual y libre; y esta libertad le permite inclusive aparecer como voluntad constituida por sí misma, al margen de toda particularidad y determinación concreta. La persona tiene, pues, el derecho en sí misma, lo cual creemos que puede equivaler a la igualdad jurídica de la libertad liberal que es uno de los aspectos que mejor explica la universalidad de la voluntad libre abstracta. Sin embargo, la mera auto-relación deja fuera todo el contenido que constituye el fundamento del derecho. Inclusive desde este momento de inmediatez, en la universalidad de la voluntad que se sabe a sí misma está ya implicada de entrada una relación de reconocimiento recíproco¹⁹⁸, lo cual nos permite hablar, con Hegel, de una igualdad de todos los sujetos en derecho. De cualquier manera, Hegel quiere insistir en el valor que la persona tiene de suyo, pues por su acción el individuo será capaz de ser propietario, de vincularse con otros y de hacer contrato. En efecto, la persona está caracterizada por esa capacidad de vincularse aunque sea mediante un sentido aún muy estrecho del derecho. “La persona contiene la capacidad jurídica y constituye el concepto y el fundamento del derecho abstracto y por ello formal.”¹⁹⁹ Es un momento que alude al derecho en su aspecto más formal como derecho meramente jurídico cuyo precepto aparece de la siguiente manera: “sé una persona y respeta a los demás como persona.”²⁰⁰

Ahora nos percatamos cómo la persona (en su sentido abstracto) se mueve en el derecho, y lo que se puede decir al respecto es que la “capacidad jurídica” es la acción específica de la persona. Esta acepción a la persona es básica y necesaria incluyendo el posterior desarrollo de la voluntad libre. Ciertamente, estamos en un nivel abstracto, pero la capacidad jurídica (que es la definición esencial de la persona) se conserva inclusive con la ascendente concretización de la voluntad libre, ya en la *moralidad* y la *eticidad*. Este es el valor del derecho abstracto que encontramos en Hegel, pero su inicio con la

¹⁹⁷AmengualColl, Gabriel,*La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Mdríd, 2001.p. 73

¹⁹⁸*Ibíd.* p. 77

¹⁹⁹Hegel, G.W.F.,*Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 35

²⁰⁰*Ídem.*

persona espera todavía el fundamento que yace en todo el desarrollo de la acción de la voluntad en donde podemos tener al derecho en su sentido amplio y *efectivo*.

En cuanto a la *acción*, nos parece que aquí la persona es llamada a la omisión: el mismo llamado al respeto en *sé una persona y respeta a los demás como persona*, nos habla de una subordinación de la voluntad a la ley²⁰¹ en donde la *formalidad* del derecho cuyo fundamento abstracto es la *persona*, aún no considera el contenido verdadero de ese respeto. *El mundo es otro que yo* y, por tanto, la acción de la voluntad está en evitarlo y afirmarse a sí misma. La acción está regida por la prohibición: *dejar ser persona al otro en la medida que me dejen ser*. Es decir, el precepto jurídico establece una relación negativa que puede formularse como el no impedimento de realización de la persona. Por tanto, es obvio que la acción del agente está oculta. El ámbito de este movimiento es abstracto y la *persona* se ve a sí misma bajo esa óptica formal. La voluntad es repliegue hacia sí misma y esa es su acción a partir de la cual se produce la exigencia a “no hacer nada contra la dignidad de la persona.”²⁰² Desde luego que Hegel apela a la realización del sujeto en su relación que lo constituye, pero en este plano de abstracción, la acción se reduce a dejar que otros sean para ser. Parece que la relación con otros comienza a aparecer, al menos en su aspecto abstracto, pero no olvidemos que la acción es sólo de la persona en sí misma y que esta nos permite suponer la multiplicidad en tanto posee *universalidad*. La mera referencia a sí misma no se ha superado.

Hasta el § 36, Hegel nos enuncia lo positivo del concepto jurídico de persona para después de ello comenzar a señalar sus aspectos negativos o los límites que conlleva dicha figura.²⁰³ El concepto puramente jurídico de persona posee su propia negación: por un lado tiene un carácter abstracto, lo cual quiere decir que no considera aún para sí, sus determinaciones concretas; y, por otro lado, tiene un carácter subjetivo debido a que, a pesar de ser “la voluntad en sí misma infinita y universal”, tiene una individualidad inmediata que le hace caer en una contradicción que ella, por su propia acción, podrá superar para darse realidad.²⁰⁴ Veamos estas dos limitaciones de la persona.

²⁰¹AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.p. 81

²⁰²*Ibíd.* p. 82

²⁰³*Ibíd.* p. 83

²⁰⁴Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 39

1) “La *particularidad* de la voluntad [...] no está todavía contenida en la personalidad abstracta como tal.”²⁰⁵ El carácter abstracto de la persona descansa entonces, en la ausencia de la particularidad. Todo lo que pertenece a ésta, dice Hegel, es indiferente. Por ello la persona es simplemente lo abstracto. Esta ausencia de contenido implica ignorar la causa particular que determina la voluntad. Entonces ¿De dónde queda prendido el derecho? De la pura abstracción, de su puro aspecto formal que, al ignorar el contenido o las particularidades, resulta ser un derecho meramente *posible* pues no se ve de dónde pueda emerger una *necesidad*. “El derecho abstracto es [...] sólo una mera posibilidad y por ello algo formal frente a la totalidad de la situación.”²⁰⁶ Cuando Hegel habla de esta totalidad de la situación se refiere a que, frente a ella, el derecho abstracto es sólo un aspecto, una parte que podemos optar por obedecer o no. Esto es así porque la *persona* antepone la capacidad jurídica y su libertad, pero deja del lado toda particularidad del individuo. Se enaltece aquello que el liberalismo toma como fundamento: el puro derecho abstracto, el derecho formal; y esto es algo que Hegel valora como un logro irrenunciable de la modernidad porque el desarrollo de la libertad tuvo que pasar por la *universalización* de la personal. El problema es que, al ser un derecho abstracto, ninguna necesidad puede sostenerse, no hay obligación que pueda preservar el derecho. “La determinación jurídica es sólo un permiso o una autorización. A causa de su misma abstracción, la necesidad de este derecho se limita a algo negativo: no *lesionar* la personalidad y lo que de ella sigue.”²⁰⁷ Como no se refiere a ningún contenido, el derecho se reduce, por lo tanto, a ser mera prohibición.

Si nos volvemos a remitir a la acción en este sentido, ella sería un “no hacer”, pero esa pasividad deviene después en lo contrario dentro del proceso de su determinación y superación de su abstracción. La salida a realizarse parte de ese “no hacer” que es, en esencia, ya un “hacer” de la persona que después (conservando el logro de la voluntad como *persona*) será también sujeto moral y ético que ya no ignorará el contenido y se obtendrá un grado más alto de libertad.

2) La otra limitación del concepto de persona, como ya anunciamos, se encuentra en su carácter subjetivo. Esta forma se encuentra en contradicción con la universalidad de la voluntad que se auto-afirma como persona. La abstracción de la *persona* conlleva su subjetividad, y la salida de esa misma abstracción (con las determinaciones que se irán

²⁰⁵ *Ibíd.* § 37

²⁰⁶ *Ídem.*

²⁰⁷ *Ibíd.* § 38

desentrañando) la acercará a su carácter universal e infinito verdadero, con lo cual superará ese carácter subjetivo. En este momento, debido a su abstracción, no puede reconocer como su contenido ninguna particularidad, ni ella misma es para sí, por eso su relación tendrá que darse con la exterioridad, se tiene que relacionar con una naturaleza dada.²⁰⁸ En este aspecto se hace visible la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo pues *las cosas son* y *la persona es*, en separación. Así, entre *naturaleza dada* y la voluntad bajo la *persona* habrá una primera forma de unidad que enfrente dicha contradicción. Ahora, para que la persona ponga esa existencia como suya, aparece la *actividad* como una forma distinta de voluntad. Esta acción de la persona es la actividad del propietario, la de la voluntad que se relaciona con las cosas. De acuerdo con nuestra tesis, sólo mediante la acción la persona superará los límites que tiene consigo. En todo caso, el acto de la voluntad libre aparece. La persona actúa para apropiarse de lo que le era extraño. Ciertamente una forma de escisión prevalece, pero el camino para superarla inicia con ese paso de la *persona* a la *propiedad*.²⁰⁹

Como se ve, nos interesa enaltecer la importancia del acto en el proceso y el pasaje de la *persona* a la *propiedad* lo hace notable; aquí la acción es claramente distinta de la acción moral, pero hay una constante: el movimiento determina a la voluntad, a veces logra una figura más determinada, a veces cae en la diferencia, pero el movimiento es constante y ese movimiento no tiene un incentivo exterior al acto mismo de la voluntad libre. La exterioridad que le aparece a ésta no se contrarrestaría por obra de la *cosa* sino por obra del pensamiento (como voluntad libre y racional) que la supera, que reconoce su acción objetivada en la acción misma; es decir, que ve al mundo como producto de su acción, sólo a través de la acción misma. Por lo tanto, la acción retira su oposición aparente con el mundo al hacerlos y al reconocer en él su acción racional concretada en las cosas. “[...] la persona, o en general la voluntad libre es esta *actividad* de superar la contradicción, la escisión [...] Con el concepto de persona se ha indicado el punto de partida [...] la indicación del sujeto que actúa, que aquí empieza el concepto de auto-realización y de realización de la libertad a fin de crearse un mundo que sea propio.”²¹⁰

Así pues, la subjetividad y abstracción de la persona supone su característica de *ser activo* que ofrece la pauta para el desarrollo ulterior. “Ella [la persona como voluntad

²⁰⁸*Ibid.* § 39

²⁰⁹AmengualColl, Gabriel.,*La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel.* Ed. Trotta. Mdríd, 2001. p. 87

²¹⁰*Ídem.*

universal] es la actividad de superar este límite y darse realidad, o, lo que es lo mismo, de poner aquella existencia como suya.”²¹¹

Lo siguiente en la descripción del desarrollo corresponde a las figuras de la *propiedad* y el *contrato* de las cuales daremos, igual que con la *persona*, una descripción general para que posteriormente expliquemos de forma más detallada las formas de la *injusticia* y con ello explicitemos la acción en ellas contenida.

²¹¹Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 39

2.1. La propiedad

La propiedad se puede considerar la primera forma de realización de la libertad precisamente porque es resultado explícito de la “primera” acción de la persona, y será mediante esta propiedad que comenzará a vislumbrarse lo que Hegel llamó el espíritu objetivo. La definición de persona conlleva que, carente de particularización, no se tome a sí misma sino que tome a una cosa externa; como no puede determinar su particularidad por contenidos internos, debe relacionarse con la exterioridad. Así, la persona debe salir de sí y, mediante esa acción, realizar la libertad que antes sólo tenía en lo formal. “La persona, para existir como idea, tiene que darse *para su libertad una esfera exterior*.”²¹² La libertad comienza a *realizarse*, es decir, a ser algo más que mera abstracción. A propósito de este pasaje, recordamos la típica crítica a Hegel que descansa en el prejuicio de concebir al pensamiento como *productor* de la realidad.²¹³ Aquí precisamente nos encontramos con lo contrario pues cuando la libertad de la persona aparece en lo exterior, esta voluntad libre en abstracto (la persona) está irremediablemente obligada a superar su subjetividad. Cuando Hegel dice que sólo en la propiedad existe la persona como *razón*, nos dice que sólo en ese horizonte comienza su determinación verdadera. Ya no puede dejar fuera de sí a esa *exterioridad*. Lo racional no es entonces la satisfacción de la persona sino la obligación de hacer del exterior su exterior aunque ahora, en lo inmediato, ese otro le sea extraño.

Para la libertad formal de la persona, la propiedad implica una contradicción pues es libre lo que no tiene exterioridad y, sin embargo, aquí la está enfrentando. Con ello, nuevamente se hace presente la acción como un elemento crucial: “la persona es esencialmente activa, es la actividad de superar esta contradicción y limitación de ser ella sólo subjetiva frente a una exterioridad extraña.”²¹⁴ En la moralidad, el sujeto actúa con el objetivo de exteriorizar sus móviles internos; en esta esfera, la persona actúa para superar su mera singularidad para sí darse existencia exterior. El derecho comienza a realizarse en la propiedad porque con ella inicia la tensión con la diferencia: la oposición con lo dado que aparece en esta figura inmediata se irá disipando y, sin embargo, en este primer momento de inmediatez “la primera realidad de mi libertad en una cosa exterior es

²¹² *Ibíd.* § 41

²¹³ Como si el pensamiento en sí mismo hiciera la realidad sin que el plano de la objetividad intervenga en dicha producción.

²¹⁴ Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 92

por ello mismo una mala realidad.”²¹⁵ El hecho es que la voluntad tiene que pasar por ese momento de inmediatez y frente a la propiedad ella seguirá siendo algo extraño. En pocas palabras, en este momento de abstracción, la cosa es en y para sí lo exterior y no es para la persona, es carente de libertad, de personalidad y de derecho.²¹⁶ Al mismo tiempo que la *persona* pierde su infinitud y libertad absoluta por abandonar su singularidad y buscarse en lo exterior, lo meramente exterior se ve afectado y pasa a ser *cosa* de la voluntad. Ciertamente, no se puede tratar de una completa “apropiación”, pues la cosa no deja de ser exterior para la persona del derecho abstracto. “[...] la persona tiene el derecho de poner su voluntad en toda cosa [...] Es el *derecho de apropiación* del hombre sobre toda cosa.”²¹⁷ Si en este momento la unidad que enuncia a la persona “en tanto idea” no se realiza completamente, la inmediatez de esta figura de la propiedad ya enaltece el derecho de la voluntad libre cuyo “comportamiento refuta inmediatamente a la filosofía que marca la imposibilidad del conocimiento de las cosas.”²¹⁸

Este § 44 resulta relevante en varios sentidos, pero nosotros ponemos especial atención al papel de la acción que en este momento del trayecto ejecuta la voluntad libre y que Hegel coloca como el *idealismo* que se contrapone al *realismo*. Veamos, el acto es siempre de la voluntad a la cosa y no a la inversa (en todo caso, la cosa que constituye el pensamiento es aquella que ya fue reconocida como obra de la acción). Por tanto, en todo momento está *mediación*. “La voluntad es por ello el idealismo, que no considera en y por sí las cosas tal como son; el realismo las toma en cambio como absolutas, aunque se encuentren en la forma de la infinitud.”²¹⁹ De esto se desprende el dominio del hombre sobre la naturaleza siendo que es él la fuente del derecho. Ahora, dado el hecho de que el desarrollo de la libertad inicia con la relación de la persona con la cosa, el momento del derecho abstracto, que ya da su lugar a la voluntad como lo activo, es un ámbito insuficiente para que la voluntad se apropie completamente de la exterioridad. En primer lugar “la voluntad objetiva tiene que aparecer como voluntad de un sujeto singular [...] como la persona; ésta que de entrada es sólo subjetiva, empieza a realizarse decidiendo

²¹⁵Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 41

²¹⁶*Ibíd.* § 42

²¹⁷*Ibíd.* § 44

²¹⁸*Ídem.*

²¹⁹*Ídem.*

sobre cosas, como la primera decisión, la más simple y sencilla.”²²⁰ Esto es así porque la única forma en que las personas pueden expresar su acto es en la exterioridad, y ahí no hay más que cosas. La voluntad se debe realizar forzosamente en esa inmediatez exterior debido a que aún no tiene para sí su contenido interno como *sujeto*. La persona no puede ver a la otra persona como tal de la misma manera que tampoco puede verse a sí misma así: a la persona abstracta como es sólo la puede reconocer en cuanto cosa, del mismo modo que ella, para comenzar a realizar su libertad, recurre a esa esfera exterior. Ese es el sentido esencial de la propiedad. “[...] la persona tiene que liberarse de su abstracción abarcando su negación inmediata, es decir, aquello que para ella es puramente externo, esencialmente impersonal, no-espiritual, cosa.”²²¹ La voluntad formal sale pues, al mundo de las cosas y éstas aparecen como lo dado: aún hay escisión. Pero el *derecho* comienza a realizarse en ese salir de la voluntad y no está antes para ser reconocido por la persona. Desde luego, nosotros sabemos que la persona es resultado de relaciones más determinadas de libertad, pero en el orden que nos encontramos, no es sino hasta el acto de la voluntad hacia lo exterior que el derecho y lo jurídico se introduce en el mundo. Con ello, “si sitúa la propiedad como inicial construcción del mundo del espíritu que se produce a sí mismo como una segunda naturaleza.”²²²

Como vemos, la *propiedad* es un eslabón necesario para la libre voluntad, pues es la *diferencia* (que provoca el acto hacia lo exterior) el móvil hacia una figura superior de la libertad. Ahora la voluntad está en lo exterior. Decía Hegel que es la mala realidad pues en las cosas no se logra ver la existencia de la libre voluntad, aunque, como hemos dicho, ésta posee el derecho frente aquello que no lo tiene, frente a lo dado en el exterior. La muestra de ese derecho de la persona está en que la propiedad no es entendida por Hegel como el medio de satisfacción de necesidades como si la persona estuviera apegada únicamente a ese instinto natural. Es decir, aquí la propiedad tiene su efecto sobre la realización de la libertad más que sobre la satisfacción de la necesidad. Por tanto, la persona no se realiza cuando satisface sus necesidades sino cuando es autónoma y titular de derechos y la propiedad tiene sentido porque es muestra y un avance en la existencia exterior de la libertad de las personas. “Para Hegel lo racional no está en la satisfacción de las necesidades, sino en que supera la mera subjetividad de la

²²⁰AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 95

²²¹*Ídem*.

²²²*Ibíd.* p. 96

personalidad.”²²³ De esta manera, la libertad es el punto crucial y la realización de ese contacto con la propiedad. Dicho esto, Hegel establece una distinción importante entre la *propiedad* y la *posesión*. Veamos.

La distinción entre propiedad y posesión del § 45 radica en que mientras la posesión puede suscribirse a lo natural y al reino de la necesidad y del instinto, la propiedad es la primera existencia de la libertad. La propiedad no es medio sino fin por la misma razón de que la persona es fin. Así pues, es muy importante entender a la propiedad desde lo racional, lo cual quiere decir que se debe comprender como el primer resultado de la acción de la voluntad libre y no como el puro medio de satisfacción. El alcance de esta explicación de la propiedad como fin recae inclusive en la justificación del *contrato* como su consecuencia lógica. Lo problemático se halla en justificar la propiedad como lo que precede al contrato sin caer en el equívoco de que la propiedad parte del individuo que busca satisfacer sus deseos y necesidades naturales. Aquí la propiedad debe verse como categoría que permite el desarrollo de la libertad en su realidad efectiva. En otras palabras, la *propiedad* es momento del concepto de la libertad. Ella es el primer instante en que se realiza la libertad y es la figura que permitirá el tránsito al *contrato*, el cual, a su vez, será necesario para que figuras más concretas y determinadas de la libertad aparezcan.

Ya que hemos colocado a la propiedad como ese momento necesario del concepto y no tanto como mera *posesión*, podemos entender que la voluntad, respecto a la propiedad, tiene el móvil de *querer algo*, es decir, ese querer se da en el acto de ir a lo exterior: y este movimiento es, por tanto, el momento de la propiedad debido a que ella es la existencia de la libertad de la persona. Sólo en la propiedad puede comenzar a verse la libertad en lo objetivo. La propiedad marca la importancia del *salir de sí* de la voluntad para que ésta comience a darse sus determinaciones concretas. Es decir, la propiedad hace que la voluntad como persona salga al mundo y realice su libertad, esto es el primer peldaño. Es preciso que no se piense en un Hegel individualista pues aunque parezca paradójico, en la *filosofía del derecho* la persona precede al contrato y no a la inversa. Esto se explica porque entiende a “la persona como universal [...] afirma con más fuerza la comunidad, la voluntad general, en contra de la voluntad sólo común que surge del contrato.”²²⁴ Éste, por lo tanto, no postula el derecho como en parte de la tradición

²²³*Ibíd.* p. 98

²²⁴*Ibíd.* p. 102

iusnaturalista, sino que lo hace la voluntad que tiene consigo su libertad, pero recordando que esta libertad abstracta no es cualidad sino resultado de todo el *derecho*; es resultado que Hegel coloca al inicio de su obra porque es lo más evidente e inmediato lo que necesita ser fundamentado y ese fundamento le viene a la persona justamente por todas aquellas figuras que la constituyen: la persona (que es libre y auto-reflexión) supone ya ser moral, ser sujeto ético, pero esas determinaciones deben ir apareciendo en el entramado lógico de su realización. Aquí apenas ha encontrado a la *propiedad*, y en nuestro capítulo anterior esa persona pasó a ser sujeto moral. Lo crucial de este momento es el carácter activo de la voluntad ahora como persona.

Ahora, sabemos que la persona es en sí interioridad por ser auto-reflexión, en este sentido la cosa es lo contrapuesto por ser ésta pura exterioridad. Pero ¿Qué lugar toma la otra voluntad en este momento? Que la persona es también exterioridad para los demás. Es decir, la persona, en esta relación, puede tener la característica de cosa. Para la persona, que es interioridad, el mundo de cosas es lo exterior y en este mismo orden le aparecen los *otros*. La persona misma tiene aspecto de cosa no obstante su interioridad pues ante las personas, ella es también lo exterior.²²⁵ “Respecto de la persona, que se encuentra ella misma en su primera inmediatez, sólo se habla de las cosas: tal como son inmediatamente y no como pueden llegar a ser por la mediación de la voluntad.”²²⁶ Como decíamos: la inmediatez de la exterioridad pone a la *persona cosificada* susceptible de ser poseída. En efecto, de las “aptitudes espirituales” no aparece que sean producto de la libre voluntad sino que quedan reducidas a ser comparables con *objetos de contrato*. La acción de la persona es aquí cosa. Dice Hegel que dichas aptitudes son sin duda actos del espíritu libre, pero en este momento de exterioridad (de existencia exterior) dichos actos pueden enajenarse y devenir en forma de cosas. Nótese, sin embargo, que en todo momento esas “cosas” “lo devienen por la mediación del espíritu que rebaja lo que es interior a la inmediatez y a la exterioridad.”²²⁷ Por esta constante determinación, la cosa es también *no-cosa*, pero ese estatus es aplicable sólo a lo espiritual libre. En este momento, el hombre puede aparecer como cosa; la inmediatez permite tomar al hombre como “ser natural según una existencia que no es adecuada a su concepto.”²²⁸ La inmediatez no permite captar al concepto que es el punto de vista de la voluntad libre. El hombre, en

²²⁵Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 43

²²⁶*Ídem*.

²²⁷*Ídem*.

²²⁸*Ibíd.* § 57

Hegel, no es meramente un ser natural, pero ello tiene su fundamento en la estancia más elevada de la libertad: en la *eticidad*.²²⁹

En este momento podemos decir que la persona es algo externo y viviente (puede pasar como cosa y como lo natural), pero esa voluntad es esencialmente como hombre, la voluntad de quererse. El querer es un indicio de libertad y se ejemplifica bien si pensamos en la acción (propia de la racionalidad). El animal es y solamente ello; el hombre también es, pero sólo porque *quiere* ser, es decir, tiene la voluntad de ser. Y en este aspecto, mínimo si se quiere, está ya presente la acción. Para *ser*, el hombre debe actuar queriéndose y además tiene la posibilidad, como voluntad libre, de no quererse: “el animal no puede [...] matarse, sí en cambio el hombre.”²³⁰ De cualquier forma, aun siendo voluntad libre que no es inmediatamente para los otros, la voluntad está mediada por el cuerpo. Es decir, sólo mediante el cuerpo, la voluntad es para los otros. “[...] *para los otros* soy esencialmente libre en mi cuerpo tal como lo poseo inmediatamente.”²³¹ En Hegel, la común separación de cuerpo y alma o cuerpo y libertad es obra del “entendimiento sofisticado”, separador. La libertad es, por tanto, el cuerpo al grado de que al violentar a éste, implica la violencia a aquélla: “enajenar mi cuerpo es enajenar mi libertad”. Esta postura de Hegel también nos ayuda a disipar los insistentes prejuicios en su contra cuando se le acusa de misticismo: la libertad se comienza a desarrollar con la salida de la persona a la propiedad. Su salida a lo exterior la presenta en lo inmediato y, por tanto, aún debe cobrar determinaciones más concretas, pero ese paso a la propiedad es ya irrenunciable. La libertad no es algo más allá que se encuentre en lo que es *en sí* o en lo trascendente. En este momento, la violencia al cuerpo es la violencia a la libertad y aunque posteriormente la voluntad libre devendrá más clara *para el otro* en lo moral y en lo ético, la voluntad del individuo, su libertad estará en profunda unidad. Esto permite que la libertad de la voluntad sea inalienable pues no se tiene el cuerpo que puede ser manejado al antojo y mantener intacta la libertad: la voluntad “soy todo yo” y su realización, mas no una cualidad innata al margen de esta realidad. Esta es pues, la manera en que la persona cobra existencia para los otros y esta exteriorización es el mecanismo esencial de la propiedad, lo que llevará al surgimiento del contrato.

Por otro lado, en la persona subyace la necesidad de expresar su universalidad y de la misma manera la propiedad tiene consigo la relación contractual. Esto es así porque la

²²⁹*Ídem.*

²³⁰*Ibíd.* § 47

²³¹*Ibíd.* § 48

propiedad no puede tener un alcance exclusivo para la persona y su relación consigo misma. La propiedad supone el paso a cierta determinación de la persona y por ese mismo motivo, la persona, respecto a la propiedad, no puede permanecer en esa pura auto-reflexión. La propiedad saca a la persona de su auto-referencia y la obliga a aprehenderla. En otras palabras, la propiedad introduce la diferencia que sacará a la persona de su formalidad pues ya se pone la relación con la cosa; y como la cosa supone exterioridad, la aprehensión que la persona tenga de ella incluye también la aprehensión de otros sobre la misma. Es un primer momento de intersubjetividad aún muy incipiente (en lo abstracto). Esta es la razón de que la propiedad nos encamine al contrato, ya que con él se cubre, por primera vez, la necesidad de superponer a las personas un orden que refleje ese estado de la libertad en el que el sujeto reconoce a otro sujeto sólo como propietario: la persona ve a otra persona tomando como mediación a la propiedad. Pero este tránsito está precedido por los modos en que la persona se relaciona con la cosa.²³² Dicha relación comprende las siguientes determinaciones: toma de posesión, uso de la cosa y enajenación de la propiedad. Veamos el desarrollo de estas determinaciones.

...

“La propiedad tiene sus determinaciones más precisas en la relación de la voluntad con la cosa. Esta relación es α) *toma de posesión* inmediata, en la medida en que la voluntad tiene su existencia en la cosa como algo *positivo*; β) en tanto la cosa es algo negativo frente a la voluntad, ésta [la voluntad] tiene su existencia en aquella [la cosa] como algo que debe negar, como *uso*; γ) la reflexión de la voluntad en sí misma a partir de la cosa es la *enajenación*. Estos tres momentos constituyen el *juicio positivo, negativo e infinito de la voluntad sobre la cosa*.”²³³

Hegel distingue tres determinaciones que resultan de la relación que tiene la voluntad con la cosa. En gran medida, la importancia de estas determinaciones es que nos permiten observar (ya desde la primera determinación con la *toma de posesión*) la gradual unidad que se va configurando entre la voluntad y la cosa. Así, veremos que *la primera forma de la toma de posesión* es de naturaleza meramente individual pues en ella la apropiación se da solamente entre la cosa y lo que se puede tocar de ésta con el cuerpo;²³⁴ para luego ver en esa misma *toma de posesión* una relación mucho más estrecha (entre la voluntad y

²³²Ibíd. § 53

²³³Ídem.

²³⁴Ibíd. § 55

la cosa) con la *elaboración* y la *significación*, en cuyos aportes encontramos lo que podríamos llamar una forma abstracta del trabajo²³⁵ en la propiedad y una representación mediante el signo sobre la cosa²³⁶, respectivamente.

1. La primera determinación de la propiedad que nos describe la relación que tiene la voluntad con la cosa es el lado *positivo* que Hegel llama *toma de posesión*. Como arriba adelantamos, dicha determinación se divide a su vez en tres momentos que encontramos entre los §§ 54-58 y que comprenden la apropiación corporal, la elaboración y la representación o significación: el primer momento es de inmediatez y “desde el punto de vista sensible es el modo más perfecto” porque en su acción, la voluntad representada aquí como lo meramente corporal, tiene un encuentro *desnudo* con la cosa. Ciertamente, parecería que estamos ante un encuentro de corte *empírico* entre la cosa y la voluntad precisamente porque tenemos una relación de la propiedad con el cuerpo sin aparentes mediaciones. Sin embargo Hegel detecta los límites de esta determinación en el hecho de que se trata de “un modo sólo subjetivo, temporario, de alcance limitado y sumamente restringido por la naturaleza cualitativa del objeto [...]”²³⁷ Para Hegel, el alcance de esta determinación no considera la relación que puede lograr la voluntad con la naturaleza, a saber, la de tener una relación con lo *orgánico* en sentido amplio. Lo exterior es más de lo que la voluntad meramente individual puede abarcar. Por tanto, ese otro exterior que lo individual no puede agotar no permite determinar la relación entre la voluntad y la cosa de manera acabada y un sentido meramente empirista queda señalado como insuficiente.

El segundo momento de *la toma de posesión* se refiere a la *elaboración* y en él comienzan a aparecer las mediaciones de las que carecía la aprehensión corporal de la cosa. En efecto, en este momento tiene lugar la *transformación* de la cosa aparentemente desnuda con lo cual se deja de depender (en la determinación que resulta de la relación de la voluntad con la propiedad) de la presencia *meramente corporal* para determinar la propiedad de la voluntad. Como se habla de elaboración, podemos hablar de *trabajo* o más propiamente podemos hablar de *acción* nuevamente como una forma de disipar la escisión que yace entre lo objetivo y lo subjetivo.²³⁸ El hombre media ahora su contacto con las cosas y les imprime el carácter de ser su propiedad precisamente en su acción de transformarlos. Debido a este mecanismo, se supera el límite “espacio y tiempo” que

²³⁵ *Ibid.* § 56

²³⁶ *Ibid.* § 58

²³⁷ *Ibid.* § 55

²³⁸ *Ibid.* § 56

requería de la presencia del cuerpo para denominar “propiedad” a la cosa, y se considera propietaria a la voluntad *que transforma con su acción* la aparente exterioridad. Así pues, la cosa deja de ser mera cosa exterior para ser *cosa para la voluntad*. En este mismo sentido, la persona es lo que de ella hace la voluntad o, mejor dicho, es ella misma su propia acción de transformar-se. “Según su existencia *inmediata*, el hombre es en sí mismo algo natural, exterior a su concepto. Sólo por medio del cultivo de su propio cuerpo y espíritu, esencialmente cuando su autoconsciencia se aprehende como libre, se toma él en posesión y deviene propiedad de sí mismo y frente a los otros.”²³⁹ Esto es importante para el objetivo de este trabajo debido a que en este momento vuelve a aparecer la acción como un aspecto esencial en el sistema que servirá de fundamento para la libertad moderna. Con el momento de la *elaboración* aplicado no sólo a la cosa sino a la misma voluntad, Hegel se opone a las concepciones políticas que parten de una supuesta naturalidad en el hombre y que, con ello, condenan a éste a una dependencia con respecto a su exterioridad. En efecto, si el hombre es *naturalmente*, se cancela toda posibilidad de que su propia acción intervenga en su constitución. De esta manera, la acción no tendría ningún sentido pues todo lo que es *natural* se concibe como lo dado. Y si vamos más lejos, la acción humana no tendría que ser problematizada y la filosofía moral parecería no tener razón de ser. Por tanto, para Hegel esta clase de concepciones que *naturalizan* al hombre, no pueden ser dignas de la libertad moderna, debido a que el hombre que es *puramente natural* es el más apto para la esclavitud y no para ser un sujeto libre que quiere, decide y es por sí mismo.²⁴⁰ Desde luego seguimos en un momento de escisión pues, no obstante la salida que la voluntad libre efectuó de su mera abstracción, aún se continúa en el plano del derecho abstracto: estamos aún ante el primer enfrentamiento de la persona con la cosa. Sin embargo, Hegel ya nos anuncia la importancia del trabajo de la voluntad en la constitución de su mundo y lo decisivo que resulta (para una concepción adecuada de la libertad moderna) verse a sí misma como producto de su propia acción.

El tercer y último momento de *la toma de posesión* o el lado positivo de las determinaciones de la propiedad, es la que corresponde al *signo*. En ella, nos dice Hegel, la posesión no es real sino representativa.²⁴¹ Pero podríamos decir que se trata de una “primera mediación conceptual” y, por tanto, de una primera forma de *unidad* entre la

²³⁹*Ibíd.* § 57

²⁴⁰*Ídem.*

²⁴¹*Ibíd.* § 58

voluntad y la cosa, al menos *desde la inmediatez del concepto* en la propiedad. Sería una primera forma de unidad en el sentido de que, con el signo que el propietario pone a la cosa, anuncia para los otros y para sí, que en la cosa ha introducido su voluntad. Significar algo supone necesariamente el reconocimiento de otros (propietarios en este caso) por lo que la determinación de la propiedad asciende a una forma más acabada de unidad en dicha relación. “Cuando me apodero de una cosa o la elaboro, el último significado es también un signo, un signo para los otros, que los excluye y les señala que he depositado mi voluntad sobre esa cosa. El concepto de signo es precisamente que la cosa no vale por lo que es sino por el significado que se le atribuye.”²⁴² En este caso, la acción del propietario señala el dominio que él tiene sobre las cosas por lo que las primeras dos formas de la *toma de posesión* quedan subsumidas en esta última que además de tener un contacto corporal con la cosa y transformarla, ahora la significa, es decir, le imprime sentido. Finalmente, ¿Qué nos muestran los tres momentos de la toma de posesión? Debemos de considerar el aspecto del que partimos con la persona y ver de qué manera se ha ido determinando con el surgimiento de la propiedad. En efecto, la persona, en la posesión, ha perdido su universalidad debido a que se ha particularizado. Sin embargo, este mecanismo es necesario porque en este momento del desarrollo, la persona tiene su libertad existente (no absolutamente formal como al principio) en la propiedad y su anterior universalidad se contradice con ese paso a la particularidad. Como antes comentamos, la toma de posesión indica “una progresiva espiritualización”²⁴³: partiendo de una aprehensión cuasi-natural de la cosa, se llega a la *representación que significa* de la cosa, en la cual el cuerpo ya no es medio de apropiación. Reiteramos, hay por supuesto una clase de unidad con la cosa, pero el estado entre ésta y la persona sigue siendo de *relación*. La diferencia es que ahora la persona ha perdido su primera universalidad, pues “la cosa es lo negativo de mi voluntad” y, sin embargo, prevalece el aspecto positivo de que la cosa es para la voluntad. De esta manera la exterioridad se comienza a disipar.²⁴⁴

En este pasaje se encuentra uno de los aspectos más importantes de la *filosofía del derecho* que por supuesto lo hallamos más claramente expuesto en la *moralidad*: sólo en la particularidad del sujeto la universalidad del derecho tiene realidad y en esta ecuación

²⁴²*Ídem.*

²⁴³AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Mdríd, 2001.p. 109

²⁴⁴Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 59

se ilustra la característica más notable de la libertad en la modernidad. No sobra que insistamos que esto no nos lleva a concebir al individuo como el fundamento de la libertad, pues aunque en orden expositivo partamos de él no es sino resultado de todo el desarrollo de la libertad cuya verdad encontraremos en la esfera de la *eticidad*. El mundo ético es el fundamento y de ello tiene que ser consciente el individuo a la vez que reconoce en sí (en su subjetividad) la realización concreta de esa libertad. Ésta se realiza en el individuo y la verdad filosófica de ello se logra en cuanto el agente se sabe en el horizonte espiritual donde *ese yo es un nosotros*. Pasemos ahora a la segunda determinación.

2. La segunda determinación de la propiedad, llamada por Hegel el lado negativo, es *el uso de la cosa*. Esta forma de determinar la propiedad desprende la contradicción según la cual, siendo la apropiación de la cosa muestra de la libertad de la voluntad, es también muestra de su limitación. Ya desde que la *persona* deviene *propietarias* urge la particularización que contradice su libertad absoluta; ahora, con *el uso de la cosa*, esa contradicción continúa latente pero bajo otra determinación. Veamos.

El *uso de la cosa* no es sino el encuentro de la voluntad con un mundo que también responde a su actividad, es decir, como la voluntad tiene su libertad en el uso que hace de la cosa, la determinación de ese uso determinará también a la propia voluntad. Es así como la exterioridad configura a la voluntad a la vez que ésta le da la determinación de propiedad. Parece que la acción de la persona propietaria está obligada a configurarse de una manera distinta de modo que pueda preservar su libertad, debido a que al degradar la cosa al mero *uso*, degrada también su libertad. “Con la aniquilación de la cosa, rebajada a estar al servicio de la persona y sus necesidades, a la libertad se le quita la existencia en la que ella tenía su realidad.”²⁴⁵ Degradándose la cosa al uso, se degrada con ella la voluntad: en aquella, ésta se debe realizar (no la puede soslayar pues es la única forma de salir de su abstracción), pero la forma de tomar la propiedad en el uso rebaja también la libertad de la voluntad. Como vemos, en este momento esa contradicción se agudiza: mientras se efectúa el uso, se degrada a necesidad aquello en que la persona puso su libertad. Es en este sentido que sostenemos que la acción de la persona propietaria debe superar dicho límite adquiriendo otra configuración en la que el uso no se conciba como una afrenta a su libertad. Y, en efecto, la persona debe saber que su *realización* debe

²⁴⁵AmengualColl, Gabriel.,*La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.p. 110

implicar la *negación* de la cosa porque sólo en el uso la persona se realiza (debe pasar por él) y se superpone; de manera que la voluntad no pierde libertad sino que gana una estancia mayor en ella debido a que la cosa es propiedad precisamente porque se niega.

3. Esto conlleva el tercer momento de determinación de la propiedad. La voluntad preserva su libertad al tomar la negación de la cosa como una relación de dependencia en donde es la persona la que domina: hablamos de *la enajenación de la propiedad*. La voluntad posee la capacidad de desprenderse de la cosa y de retirar de ella la dependencia de su libertad. Ahora, la voluntad es libre precisamente por esa capacidad: puede transmitir a otro la cosa y esto es un indicio de que estamos ya en el ámbito superior de la propiedad que consiste precisamente en la posibilidad de desprenderse de la cosa, de enajenarla y de poderla transmitir.²⁴⁶ Bajo esta figura, Hegel nos llevará al *contrato*: debido a que la libertad se expresa exteriorizando ese poder de enajenar la propiedad y aparece con mayor claridad el horizonte intersubjetivo porque la superación de la cosa requiere del otro, el contrato comienza a presentarse. La estancia de la propiedad llega pues a sus límites.

Las determinaciones que hemos descrito de la propiedad suponen un avance de la voluntad en el trayecto de *realizar* su libertad. Ya nos estamos ante la voluntad que es absolutamente libre e infinita en el mero sentido de carecer de determinaciones y de ser pura auto-referencia. Ahora la voluntad sabe que su libertad, si se quiere verdadera, requiere determinarse con lo que por el momento le aparece como lo exterior. Sin embargo, aún nos encontramos con una realización insuficiente de la libertad y con algunos límites esenciales que a continuación enunciamos.

Uno de esos límites que entraña la propiedad es la separación no superada entre la voluntad libre que por su carácter inmediato tiene ante sí una exterioridad en la cual ya intenta entrar; y, no obstante ello, como *persona*, se opone aún a la propiedad al grado de que preserva su libertad no en la posesión sino en el poder desprenderse de ella. Hay, por lo tanto, una unidad externa puesta desde la pura capacidad de negar sin incluir o sin *determinarespeculativamente*. Pero esta relación de oposición entre sujeto y objeto no es la única limitación pues también vemos que la persona sigue guiada por sus intereses

²⁴⁶Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 65

particulares.²⁴⁷ La relación (que ya de por sí significa separación) entre la voluntad y la propiedad sólo es desde sí en su singularidad; la persona busca lo exterior partiendo de sí en lo individual puramente y llega al otro no por considerarle ni porque aprehenda en lo inmediato la colectividad, sino por preservar su propia libertad exclusivamente en esa singularidad. Este pasaje se asemeja al *reino de las necesidades* en su acepción abstracta en donde cada quien ve por sí mismo y se crea la ilusión de que en ese juego de particularidades descansa la verdad.

Tenemos finalmente el límite de la *indeterminación* que descansa en una *propiedad* que puede llegar a darse según la *causalidad* y el arbitrio debido precisamente a que el punto de partida sigue siendo la singularidad. La mera particularidad ilustra lo característico de la propiedad. Justamente es esa limitación la que no permite explicitar la necesidad de la relación entre *personas*. Pero como la *propiedad* llegó al punto de que la libertad de la voluntad se mantiene en la enajenación de la misma, se abre paso al contrato. De la propiedad y de su propia naturaleza emerge el contrato como una suerte de concesión de *particularidades*. El tránsito es sustancial aunque las relaciones con la propiedad siguen siendo las mismas. El contrato es el acuerdo que afianzará la relación de personas que encuentran en el *otro* un medio para ver en la propiedad su libertad. De esta manera, la relación con el otro es la relación con cosas: se trata de una relación obligada y negativa en la cual la voluntad se aferra a conservar esa visión aún limitada de su libertad y en la que la otra voluntad sólo vale para asegurar el reconocimiento de que la persona es propietaria y por ende libre.

²⁴⁷AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.p. 111

2.2. El contrato

La figura del contrato se desprende de la *propiedad* porque ésta no tiene un mero carácter externo. Por supuesto que la propiedad aparece, en sus determinaciones, como una cosa externa a la voluntad que debe considerarse (esta propiedad) como el comienzo de la *realización* de la libertad; la voluntad debe pasar necesariamente por esa exterioridad. Sin embargo, en la propiedad subyace también un aspecto interno que involucra a la voluntad, de manera que no estamos ante una pura exterioridad. En otras palabras, en la exteriorización de la cosa, se da también la *existencia* de la voluntad. Cuando ésta busca su libertad en la cosa, se exterioriza también y es exterioridad para la libertad de otras voluntades. Así, ante el surgimiento de la diferencia entre propietarios y la unidad de éstos en una *voluntad común*²⁴⁸, aparece la *necesidad* del contrato y con él un acuerdo de voluntades que llegan a lo *común* en referencia a su pura individualidad que se rige por lo *arbitrario*. Veamos este trayecto con detalle.

La propiedad es existencia exterior, es una cosa. Pero este carácter le viene en relación con la libertad de la voluntad. Es decir, la propiedad aparece sólo en la medida en que existe la persona pues sólo cuando ésta *realiza su libertad*, la cosa externa se hace propiedad. Tenemos entonces una forma de unidad debido a que la personalidad exteriorizada es precisamente la *propiedad*. La persona aún se nos presenta como una voluntad que se refiere a sí misma y, aunque se encuentra ya en el proceso de la realización de su libertad en el momento de la propiedad, aún le interesa solamente su individualidad. A pesar de ello, aquí ha surgido la necesidad del *reconocimiento*.

La voluntad pone su libertad en el mundo de las cosas exteriores, y, como vimos arriba, las *elabora* y las *significa*, pero en ese proceso la pura auto-referencia es insuficiente pues ya en lo exterior se requiere el reconocimiento de las otras exterioridades; la libertad *abstracta* de la *persona* difiere de la libertad del propietario porque ésta comienza a *realizarse*: a la primera le basta auto-afirmarse, mientras que la segunda necesita que su libertad sea reconocida por la libertad de otras voluntades. Así pues, nos encontramos con dos horizontes de la propiedad que nos introducen a la figura del contrato: en lo *exterior*, Hegel valora la propiedad desde la cosa misma externa y desde la voluntad. “La propiedad, según el aspecto por el que es una existencia como cosa exterior, es para otras exterioridades, y en conexión con ellas necesidad y contingencia. Pero en cuanto

²⁴⁸Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 73

existencia de la *voluntad* es, en cuanto para otro, sólo *para la voluntad* de otra persona.”²⁴⁹ De esta manera, la propiedad desemboca en la relación de la voluntad con la voluntad, lo cual origina la primera forma de *existencia* que tiene la libertad. Ya no estamos entonces ante una propiedad en la que se vincule solamente una cosa con una voluntad subjetiva, pues ahora la propiedad constituye la necesidad de otra voluntad con la que se genera una *voluntad común* que da pauta al contrato. De esta manera, tenemos en primer lugar una cosa que no pierde ese carácter de *cosa exterior* aun teniendo su relación con la persona, es decir, que su exterioridad se mantiene. Pero, en un segundo plano, “la propiedad es a la vez *existencia de la voluntad* y, por tanto existencia de la voluntad misma [...] es un ser para la voluntad de otra persona”²⁵⁰ y aquí se presenta ya la relación de la voluntad con otra voluntad, aunque sea la cosa externa la que siga mediando el proceso.

De la propiedad como existencia exterior que puede ser para otra exterioridad pasamos a la relación según la cual la existencia de la propiedad es la existencia de la voluntad que se relaciona con otra voluntad. Recordemos que está en juego el desarrollo de la libertad y que, por ello, es la propia acción de la persona la que establece una voluntad común a través de la propiedad. Ésta, en su racionalidad, lleva al contrato.²⁵¹ La propiedad es existencia de la cosa, pero también existencia de la voluntad y en esta operación, es la voluntad la que, mediante su acción, posibilita la irrupción del contrato aunque el medio para ello sigan siendo las cosas mismas y, por tanto, estemos ante una relación desde la exterioridad. La voluntad ya va más allá de sí misma y ese movimiento inmediato tiene por supuesto un *exterior* el cual, sin embargo, ya se *quiere*.

Ahora, esta relación de voluntades lleva al contrato, pero éste supone ya que hay propietarios y, por ende, personas. De hecho, para Hegel, el contrato es el lugar del derecho concreto²⁵² debido a que se efectúa por el reconocimiento de una voluntad a otras y viceversa. Se trata de “una relación del espíritu objetivo [porque] el momento del

²⁴⁹*Ibid.* § 71

²⁵⁰Amengual Coll, Gabriel,*La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.p. 114

²⁵¹ La razón es lo que fundamenta al contrato porque él es obra de la acción de la voluntad libre. Hay “necesidad, benevolencia y utilidad” en los móviles de la voluntad, pero “en sí es la razón, es decir, la idea de la existencia real” lo que lleva al contrato. Por tanto, éste tiene su sentido enteramente si se concibe como resultado de un momento de la acción de la libre voluntad. Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 71

²⁵²*Ídem*.

reconocimiento ya está supuesto y contenido en él (el contrato)”²⁵³ y aunque la propiedad ya supone una *realidad* de la libertad, no tiene su verdad si no es en el campo de la interpersonal.²⁵⁴ Vemos que lo intersubjetivo tiene la forma de *relación* de manera que aún no podemos hablar del momento del *concepto de voluntad*, pero al menos la voluntad, que sustentaba su libertad en la abstracción, comienza a determinarse: como voluntad que tiene su libertad en la propiedad ya necesita del reconocimiento. Aquí se nos presenta el importante logro de la figura del contrato. Desde luego que la *propiedad* debe suponer en última instancia a la voluntad universal y eso lo venimos viendo ya en sus determinaciones, por ejemplo en la *significación* que en sí ya requiere la referencia a otros. Sin embargo, en la demostración racional que vamos exponiendo se explicita la necesidad de lo interpersonal según los *límites* que van apareciendo en esta forma en que encontramos a la voluntad. Por tanto, la persona es libre aunque en este momento limite su libertad a algo exterior y continúe su *realización* pasando necesariamente por la figura del contrato del cual aparecerán también sus límites.

Nuevamente, la propiedad (que es exterioridad) es una *cosa*, pero también es un momento de la voluntad siendo ésta igualmente algo exterior. La persona es libre en la propiedad, de lo cual resulta que es interioridad (por ser *en sí*) y exterioridad (es para otro, para la otra voluntad). Esta relación entraña una contradicción que mediará el contrato. La persona, como propietaria, es también algo exterior y es, a la vez, voluntad libre. Pero esta libertad ya no es libertad abstracta como al inicio, sino una relación de reconocimiento que se logra por el contrato. Así, la persona es propietaria en la medida en que otra voluntad no lo es, pero esa persona propietaria es, para el otro, cuando deja también de serlo.²⁵⁵ Esto se ilustra con la forma en que Hegel aborda la *diferencia*: la voluntad se comenzó a determinar al salir de su libertad abstracta, pero esa determinación introdujo la *diferencia*. Después de enfrentar la forma en que la cosa se oponía a la voluntad inmediata y de configurarse con ello la propiedad, apareció la figura del *otro* ya no como cosa sino como voluntad (propietaria), de manera que surgió el contrato como garante del reconocimiento de voluntad a voluntad. Como vemos, la propiedad entraña el contrato pues no puede desarrollarse sin él. El contrato media la contradicción que conlleva la propiedad porque ésta es necesariamente *existencia*

²⁵³*Ídem.*

²⁵⁴AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.p. 114

²⁵⁵Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 72

exterior y, dada esa característica, debe enfrentar a las otras exterioridades. De hecho, la persona propietaria prueba su libertad precisamente por ser capaz de enajenar la propiedad y poder por ello reconocer al otro.

Dada esta razón, se entiende que en la determinación de la propiedad yace la voluntad contractual: no estamos en la relación de una persona con una cosa sino en la objetividad de un exterior que se compone de otras voluntades propietarias. Se asoma el límite del contrato porque el acuerdo de voluntades está mediado únicamente por la propiedad (por las cosas), mientras la *persona* sigue cayendo en la mera auto-referencia no obstante el grado de libertad al que ha avanzado. Sin embargo, la relación persona-cosa es ahora una relación persona-persona aunque la base siga siendo la pura exterioridad y lo arbitrario que supone el mero interés por lo individual. Que el medio de la relación sea la cosa, lo muestra el hecho de que al enajenar la propiedad, no sólo se enajena la cosa sino que la *voluntad* se hace *objetiva*.²⁵⁶

En el proceso que hemos venido describiendo, el acto determinante viene de la voluntad, pero el hecho aquí es que la voluntad actúa como propietaria y, por ende, actúa con el interés del intercambio que pueda reconocer su *existencia* como persona. La relación entre voluntades es, por tanto, una relación negativa que desemboca en una unidad de diferentes. Cuando se enajena la propiedad se enajena lo exterior de la voluntad y en esa enajenación de la voluntad está la otra voluntad. No es que la persona quiera determinarse para reconocer a otra persona sino que, al enajenar su propiedad, quiere su individualidad (su libertad inmediata) por lo que *necesita* de la otra voluntad. De esta forma, estamos ante la unidad de diferentes en la que la voluntad enajena y reconoce al otro, pero a su vez siguen pretendiendo su pura individualidad. En todo caso la voluntad se está objetivando en la enajenación de cosas y en ese proceso se hace objetiva para otras personas: la voluntad existe mediante otra voluntad y ello da pauta para la voluntad común. No estamos ante una concordia ética porque la relación es sólo entre sujetos de contrato y propietarios, lo cual está mediado exclusivamente por el interés en las cosas. Por consiguiente, lo común que sustenta el contrato descansa en que todos son propietarios y este es el estatus de la *persona abstracta*: que en ella lo común es que es sujeto de derecho en el sentido menos determinado, es decir, en el poder común del intercambio. De esta forma tenemos una identificación entre las personas basada únicamente en la propiedad. En otras palabras, el contrato tiene un grado más elevado de

²⁵⁶*Ibíd.* § 73

libertad pero el contratante sigue siendo persona abstracta que se relaciona mediante cosas.²⁵⁷

El contrato es entonces “esta relación [que se comprende] como la mediación de una voluntad idéntica en la absoluta diferenciación de propietarios que existen por sí” de lo cual resulta la relación entre personas que se forman una voluntad idéntica y que se diferencian y se determinan únicamente como propietarios.²⁵⁸ En otras palabras, el contrato es la relación entre propietarios que intercambian y que sólo en la arbitrariedad y contingencia de ese ejercicio generan una *voluntad común* con cierto grado de “obligatoriedad” y por tanto con una forma inmediata del *derecho*.

El querer de una voluntad “sólo toma la decisión si está presente el otro querer”²⁵⁹, pero la referencia al otro de la voluntad sólo se da para que de inmediato se afirme a sí misma como propietaria y resulte una mera individualidad: la persona en el contrato aparece de principio como independiente y al no considerar un vínculo con el otro más que en relación de propietarios, el contrato se funda en lo arbitrario. “Puesto que las dos partes contratantes se comportan entre sí como personas inmediatamente independientes, el contrato tiene su origen en el arbitrio.”²⁶⁰ Por consiguiente la unidad que aparece como *derecho* surge por algo parecido a la coincidencia: la llamada *voluntad común* es lo propio del contrato y Hegel emplea dicho término para diferenciar este estadio de la voluntad universal o el *concepto de voluntad*. Así pues, el contrato no es una figura que pueda agotar o reflejar cabalmente la libertad de la voluntad puesto que sólo es resultado del acuerdo entre individuos exteriores entre sí que están vinculados por lo arbitrario del intercambio de propiedad.

Lo anterior nos permite concluir que el contrato no puede ser el fundamento del Estado tal como lo han afirmado las teorías contractualistas. Estar en el Estado, dice Hegel, es absolutamente necesario para todos y no depende de la voluntad arbitraria del propietario así como se funda el contrato. La misma persona propietaria debe estar fundada en algo más que el contrato. Ya que éste puede realizarse y mantenerse debe suponerse que algo más lo posibilita pues en sí mismo, con el puro arbitrio, el contrato no tendría razón

²⁵⁷Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.pp. 117-118

²⁵⁸Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 74

²⁵⁹*Ídem*.

²⁶⁰*Ibíd.* § 75

de ser. Esto nos muestra que las figuras que ahora abordamos tienen un fundamento en el desarrollo de la libertad que ha alcanzado el concepto de voluntad. Pero, por ahora, el contrato vale de suyo por ser la forma más inmediata en que se expresa lo común entre las personas y éstas *actúan* como personas independientes que se relacionan mediante cosas. De esto se desprende que el contrato se configura por determinada forma de acción que emprende la persona y, como hemos visto, la acción de ésta no es hacia el *otro* sino hacia la propiedad pues es ahí donde ve primeramente el producto de su libertad.

En resumen, tenemos un contrato de particulares y estos son cada una de las personas que se deciden por una propiedad particular y en esa exterioridad entran en relación. Este es el ámbito al que llega el contrato: a la relación interpersonal privada que no da cabida a la eticidad.²⁶¹ Recordemos que el Estado sí incluye el interés del individuo pero éste no puede ser su fundamento. La base del Estado no es la singularidad de la persona sino la voluntad general cuya acción ha ido configurando un derecho, una moralidad y una sustancia ética. Por consiguiente, el individuo sería sólo el resultado de la acción de la voluntad que se ha constituido por todos esos momentos.

Entrando al cuerpo del contrato, Hegel establece algunos matices que nos permiten entender de modo más preciso la forma en que está constituido. Primeramente introduce una diferencia de contratos: hay uno que es formal y otro que es real. En este último tipo de contrato encontramos a los dos voluntades contratantes que tienen en sí (cada una) la voluntad del proceso que permite el intercambio. El denominado *contrato real* es el *contrato de permuta*²⁶² que supone un acuerdo que pierde ciertos rasgos de arbitrariedad. Es decir, aun con el carácter de inmediatez y arbitrariedad del contrato, él posee algunas condiciones necesarias para su irrupción *real* y no meramente formal.²⁶³ Así que en el contrato real debe haber condiciones de equivalencia que hagan conmensurables a las personas contratantes en cuanto propietarias. Esto es lo que nos permite enaltecer la necesidad del contrato y en esa medida afirmar que no es pura arbitrariedad. El contrato supone la igualdad de la persona en cuanto sujeto de derecho, por lo cual surge la

²⁶¹Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. pp. 119

²⁶²Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 76

²⁶³ Lo formal está en *el contrato de donación* en donde una voluntad posee solamente el momento negativo de la enajenación, y la otra posee sólo el momento positivo de su aceptación, pero ninguna de las dos tiene consigo la *totalidad* de dicha operación.

posibilidad del acuerdo. Pero veamos en qué sentido el contrato tiene ese aspecto de necesidad, pues algunas condiciones deben darse para que en él “cada cual cumpla con la totalidad de adquirir y desprenderse de una propiedad, y al desprenderse siga siendo propietario.”²⁶⁴

El *contrato de permuta* supone que la igualdad en la propiedad que se enajena es la misma, en cuanto al *valor*, que la que se recibe y esa misma operación aplica para las dos partes contratantes.²⁶⁵ “[...] la ley que rige todo el contrato es la de la igualdad o equivalencia [...] y debe ser estimada en relación con algo que pueda dar medida.”²⁶⁶ Al respecto, Hegel agrega que es el *valor* el factor o la medida que permite que los objetos del contrato sean iguales entre sí a pesar de las diferencias cualitativas que las cosas puedan tener y precisamente al hacer a las cosas conmensurables y darles esa universalidad como aquellas que tienen *valor*, el *puro arbitrio* del contrato se pierde y se establece cierta ley basada en la equivalencia que posibilita el intercambio.

Además de lo mencionado, hay otro rasgo de equidad que exige el contrato y que Hegel denomina *laesio enormis*. Con ésta existe la posibilidad de rescindir el acuerdo justamente por tratarse de una desigualdad en el intercambio de propiedad. El contrato, por tanto, vuelve a aparecer bajo cierto orden que lo aleja de lo puramente arbitrario pues debe conservarse la ley según la cual “el contrayente al enajenar su propiedad *sigue siendo propietario* e incluso teniendo la misma propiedad desde el punto de vista cuantitativo.”²⁶⁷ De esta manera un principio de igualdad se mantiene. Esta situación de igualdad que se enuncia descansa principalmente en el mutuo reconocimiento de las personas. Desde luego, sigue mediando la exterioridad (la cosa) y persiste, por ello, la arbitrariedad. Pero la igualdad que requiere el contrato entre las voluntades es un aspecto necesario en el desarrollo de la libertad que se sigue determinando. En pocas palabras, el contrato supone la igualdad jurídica, la cual es insuficiente para la fundamentación del estado moderno, pero necesaria en el trayecto de su constitución.

²⁶⁴Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 76

²⁶⁵*Ibid.* § 77

²⁶⁶AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.p. 121

²⁶⁷Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999§ 77

Otra forma en que Hegel valida la necesidad del contrato es mediante el concepto de *estipulación*. Dicho concepto surge de una diferenciación en el contrato: éste puede irrumpir como una voluntad común dada por el *acuerdo* o dada por la *ejecución*²⁶⁸, lo cual puede entenderse como la diferencia entre un contrato sustentado en la mera promesa y un contrato estipulado que abre la *obligación legal* de ejecutarlo. “Por la estipulación he abandonado una propiedad y mi particular arbitrio sobre ella, con lo cual ha devenido *ya propiedad de otro*; por ella estoy, pues, ligado inmediatamente a la *ejecución* de un modo jurídico.”²⁶⁹ El *reconocimiento* que requiere la formación del contrato no puede basarse entonces en una *promesa* como algo que se realizará a *futuro*, de manera que la exigencia de la *estipulación* garantiza la ejecución de dicho reconocimiento (en donde enajeno la cosa y la reconozco como propiedad de otro) y la *voluntad común* en su sentido jurídico. Según Hegel, con ello quedan superados el arbitrio de la *disposición personal* y su alteración. Pensamos que por esto el contrato es una muestra del *derecho* que obliga a la persona a regirse por el reconocimiento. Sin embargo comienza a aparecer la insuficiencia del derecho abstracto porque, a pesar de que el contrato es un logro de la voluntad común que obliga en el *aspecto legal*, sigue siendo un acuerdo interpersonal mediado por la exterioridad en la propiedad. De esto se sigue que el contrato es insuficiente por ser producto de la coincidencia y del arbitrio que ciertamente posee su grado de obligatoriedad, pero no deja de ser unidad en la que el arbitrio del individuo coincide con el otro mediante la propiedad.

El fondo del límite del contrato descansa en que aún prevalece la diferencia entre la voluntad particular y la voluntad universal. Como hemos dicho, la única forma de unidad que alcanza el contrato es una mera coincidencia con el concepto de voluntad. Estamos ante *personas inmediatas* que guían su acción hacia lo *exterior* con el fin de auto-afirmarse y que, para ello, tienen que pasar por el reconocimiento; en su encuentro *obligado* con el exterior se estipula el contrato y con él una forma de derecho surgida, sin embargo, por la casualidad y el arbitrio del encuentro entre las voluntades. La voluntad particular sigue aferrada a sí misma y por ello se opone a lo que es en sí justo, dando así lugar a la *injusticia*.²⁷⁰ En otras palabras, la relación entre personas *inmediatas* configura el contrato con miras a su propia individualidad inmediata, de manera que ese acuerdo en el que se reconocen, es tan sólo resultado de la unidad arbitraria y contingente de las personas.

²⁶⁸ *Ibíd.* § 78

²⁶⁹ *Ibíd.* § 79

²⁷⁰ *Ibíd.* § 81

Éstas no tienen como objeto al derecho en sí sino a su mera individualidad o voluntad particular, con lo cual se da cabida a la violación de aquello que surgió por casualidad.

La *injusticia* muestra la insuficiencia del contrato como el fundamento último del Derecho porque en aquél, la acción de la voluntad puede coincidir con el concepto o puede no hacerlo. En todo caso, como el propietario que hace al contrato no quiere al *derecho en sí* y lo funda pensando sólo en su individualidad, incurrirá en el acto de injusticia porque siempre estará guiado por la inmediatez de su voluntad. Según esta guía, la acción de la persona se mantendrá alineada al contrato, pero como ella es más que una figura dotada de igualdad jurídica, su acción se opondrá a ese acuerdo y dará lugar a la injusticia. El contrato disipó la arbitrariedad sobre la cosa individual, pero no fue así con la realidad del derecho que es más que la simple relación de personas mediadas por la pura propiedad.

En palabras de Hegel: “En el contrato teníamos la relación entre dos voluntades como una relación de comunidad. Esta voluntad idéntica es sólo relativamente universal [...] por lo que aún está en oposición con la voluntad particular. [El contrato] depende nuevamente de la voluntad particular que, en cuanto tal, puede actuar en contra del derecho existente en sí. De esta manera aparece aquí la negación, que antes estaba en la voluntad existente en sí; esta negación es precisamente la *injusticia*”²⁷¹ Veamos entonces la figura de la injusticia y la forma en que la propia acción de la voluntad va superando su inmediatez mediante la negación del contrato que a pesar de ser la negación del Derecho, es también la gradual superación de la voluntad meramente particular y, por tanto, la superación del *derecho abstracto* en camino a la *moralidad*.

²⁷¹*Ídem.*

3. La *Injusticia* de la *Filosofía del Derecho*: acción de la conciencia criminal

La presencia explícita de una teoría de la acción en la *Filosofía del Derecho* se encuentra en la esfera de la Moralidad. En ésta apreciamos la necesidad de acentuar la acción y desarrollar una teoría de la misma porque es el momento en que si bien la voluntad particular logra un vínculo con la voluntad universal, lo hace en un aspecto únicamente formal. Por consiguiente, la voluntad subjetiva cuya característica de ser pura actividad quedó expresada desde la *ENC* de 1817²⁷², debe desarrollarse ahora con base a un vínculo *efectivo* con la voluntad universal. Dicho de otra manera, Hegel acentúa la acción en la esfera de la Moralidad porque es el único modo en que se puede superar la subjetividad y trasladar la voluntad particular a la voluntad universal.

Por un lado, el sujeto se vincula con el Derecho, pero la identidad de ese momento sólo se presenta bajo la forma del *deber ser*, y, por otro lado, debido a que estamos ante una voluntad autodeterminada que interioriza la ley, el sujeto cree bastarse a sí mismo para dirigir su acción sin ninguna referencia más que a sus motivaciones internas. En este sentido, la voluntad del sujeto moral ha logrado una estancia de la libertad sólo concebible para la modernidad, pero siempre será problemático hacerle ver que a pesar de su emancipación como individuo libre, sigue siendo sujeto ético y, por ende, sigue siendo una voluntad en la medida en que hay una voluntad universal.

La separación que aún pone la voluntad subjetiva con respecto a la sustancia ética se resuelve en *la teoría de la acción* porque a pesar de que exista una diferencia entre el

²⁷² Recordemos que en nuestro apartado titulado *La Acción* del presente proyecto, hacemos referencia a los primeros párrafos de la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* en donde Hegel resalta la labor del pensamiento como cualidad esencialmente activa. De esta manera, la forma en que se manifiesta lo humano, ya sea como sentimiento, intuición, entendimiento o razón, proviene de la *sustancia* activa del pensar. Según esta característica particular que Hegel otorga al *pensamiento*, la *voluntad* no puede ser sino pensamiento activo. Esto vuelve a aparecer en los primeros párrafos de la *Filosofía del Derecho* en donde Hegel iguala la *voluntad* con una forma de actuar del pensamiento. Reiteremos también que la razón de estas aclaraciones está en concebir al sujeto político sin ninguna cualidad que lo defina de antemano o lo predisponga a ser de cierta manera. La voluntad siempre es acción: puede actuar como propietaria, como sujeto de Derecho en su aspecto jurídico, como agente Moral o, como veremos en el desarrollo de este capítulo, puede actuar como criminal. Por supuesto que la distinción de estas formas de actuar obedecen a un orden lógico que en el plano real se efectúan simultáneamente, pero decir que la voluntad se constituye según su acción en esas distintas instancias, nos lleva a la concepción esencial de una voluntad permanentemente activa carente de una cualidad natural.

sujeto libre y el mundo que se le presenta, es incorrecto *desde la razón*²⁷³ pensar que ese estado de separación es algo definitivo: el desarrollo completo de la libertad consiste precisamente en comprender al mundo no como un límite sino como el lugar de su realización verdadera. La separación del sujeto y el objeto resulta ser *apariencia* cuando la voluntad se comprende a sí misma como acción. Por ello Hegel se remite a la que puede considerarse la característica más esencial de la voluntad (acción pensante) precisamente en la Moralidad. Es la única forma de romper con la concepción de un sujeto que tiene su libertad sólo como mera posibilidad de elegir. Es mediante la concepción de una voluntad esencialmente activa que Hegel puede dar cuenta de que el sujeto tiene su libertad efectiva más allá del *deber ser* porque sólo una voluntad que es por su acción es capaz de mostrar para sí que el mundo es su mundo en tanto que en él está su acción impresa.

En los siguientes párrafos encontraremos una teoría de la acción distinta a la que hemos descrito. Anteriormente no sólo explicamos la teoría de la acción de la esfera de la Moralidad, sino que hicimos un recorrido detallado de la voluntad del Derecho abstracto. En este lugar, la voluntad era *persona* que *comenzó la realización de su libertad en las cosas externas* y que, para preservar su estatus de propietaria (proteger su propiedad era indispensable porque en ésta ponía su libertad) hizo el “contrato” con las otras voluntades propietarias. Esto dio lugar a una suerte de comunidad²⁷⁴ que, en tanto vínculo de un interés por lo puramente exterior, no es aún la voluntad universal.

Ahora la voluntad particular sigue apareciendo como *persona* y como “propietaria”, y por ello el contrato se mantiene. Pero, para Hegel, esta esfera no puede ofrecer el fundamento del Derecho y no puede, por lo tanto, ser el lugar en donde la voluntad realice su libertad efectiva²⁷⁵. ¿Qué señala el límite del contrato? La conciencia criminal.

²⁷³ Pensamos en el apartado C. AA. de la *FEN* en donde Hegel concibe la unidad de la conciencia con el mundo en que ella se desarrolla. El resultado es una realidad que *es verdadera* como acción de la conciencia elevada al plano de la *razón*. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*. Ed. FCE. México, 2009

²⁷⁴ Recordemos que el *contrato* es un acuerdo entre las voluntades propietarias que solamente forma una voluntad *común* y no una voluntad *en y por sí* universal. En la exterioridad es una mera coincidencia que *las voluntades que se comportan entre sí como inmediatamente independientes*, coincidan en sus intereses debido a que el único motivo de su acción está en la cosa, en la propiedad. Es decir, la comunidad es arbitraria y contingente. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 75

²⁷⁵ Que la “persona” del Derecho abstracto no pueda realizar aún su completa libertad, no quiere decir que no sea libre. Sin embargo, desde el punto de vista del *concepto de voluntad* o de la voluntad universal, la mera consideración de la libertad como la posibilidad de *poseer* o de proteger (bajo contrato) la propiedad,

Ésta se tiene que extraer de la Injusticia que transgrede el Derecho, que rompe con el contrato de propietarios y que, por su acción, permite que el Derecho mismo se replantee su fundamento y pase a cobrar efectividad con la teoría de la pena. Por esta razón, para concluir este segundo capítulo, nos interesa realizar una clarificación conceptual de la irrupción de la Injusticia, del impacto que ella tiene en el Derecho hasta ahora logrado por el contrato, y de la pauta que marca para el surgimiento de la Moralidad. Sin embargo, nuestra postura filosófica se concentra en un segundo propósito: además de ver cómo el mecanismo “*negación de la negación de la justicia*” (mediante la pena), nos obliga a concebir al Derecho de una manera distinta, queremos exaltar la cualidad de la acción del criminal y qué características envuelven sus *motivos*.

Los dos aspectos con los que concluimos este segundo capítulo se exponen en la figura de Injusticia. Así pues, en ésta veremos que, por un lado, el delito efectuado por el criminal violenta el orden que se logró en la comunidad de “propietarios”, lo cual conlleva la irrupción necesaria de un *Derecho efectivo* conformado por instancias que deben restaurar el Derecho mediante una justicia punitiva en contra del criminal. La relevancia filosófica de este proceso yace en que, para Hegel, el Derecho no puede ser concebido como un mero ideal de preceptos normativos que hagan justa a una sociedad. La figura del delito nos permite vislumbrar un orden de la libertad alejado de la mera concepción ideal, pues por la acción del que delinque el Derecho debe mostrar (y lo hace) su lado represor, castigador, que debe coaccionar. El fundamento del castigo al criminal es algo que abordaremos detalladamente más abajo, pero es claro que, para Hegel, la efectividad en donde debe ubicarse el Derecho, es la realidad concreta y en ella no sólo existe lo bueno sino también lo *torcido*²⁷⁶. En el mundo real el bien y el mal confluyen y por eso la figura de un derecho que no considera lo desviado (lo malo) es limitado.²⁷⁷ Siguiendo esta noción, veremos que el delito no es algo que simplemente deba desaparecer, pues su

es muy limitada. La voluntad del individuo moderno es libre, pero el fundamento de su libertad va más allá de una consideración puramente jurídica del Derecho.

²⁷⁶ Por ello comentaristas como AmengualColl traducen *Unrecht* (no-derecho) como el *entuerto*, que sería lo malo, lo torcido. AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 125

²⁷⁷ “[...] si la idea de libertad debe ser tan amplia como la vida y debe estar presente en todo lo que persigue, entonces ella debe dar cuenta de todos los aspectos de la acción humana aun los menos agraciados. [...] La vida efectiva, la que efectivamente es, resulta de la unidad del bien y del mal y los contiene a ambos [...] si se mantiene la relación antagónica entre ambos, el derecho quedaría como un ideal [...]” Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 192

irrupción evidencia esa otra cara del Derecho y resulta ser un eslabón en la constitución de la libertad.

En segundo lugar, vemos que actúa quien pone su libertad en la propiedad y hace el contrato para preservarla, pero también veremos la acción del criminal. Para Hegel, el delito proviene de un agente libre y racional pues el criminal actúa como una voluntad libre con determinados propósitos y con el mismo objetivo que tiene cualquier otra voluntad particular: el objetivo de encontrarse en el mundo. La acción del criminal no es la misma que la acción del agente que actúa conforme al Derecho, pero ambas provienen de la elección que efectúa la voluntad desde su libertad y racionalidad. Esto nos llevará a una concepción distinta de la figura del criminal, concepción que nos es posible entender basándonos en una especial atención en la acción de esta voluntad que delinque.

3.1. La Injusticia

La injusticia puede definirse como la acción de la voluntad particular que violenta el Derecho y, como tal, es una acción repudiada por las voluntades afectadas. Ante lo injusto, el Derecho se vuelca sobre el criminal con el objetivo de nulificar el resultado de su acción e imprimirle un castigo. La pena que se le impone al criminal tiene como objetivo restaurar el Derecho, pero éste pasa a adquirir una configuración más determinada en la Moralidad. En el sentido especulativo, la injusticia es una negación del derecho sobre la cual se efectúa una negación: es la negación de la negación que, escribe Hegel, evidencia a la injusticia como lo insustancial frente a la esencia que es el *derecho en sí*. Pero la fundamentación de éste pasa necesariamente por la negación de la negación mediante la cual irrumpe la *efectividad* del Derecho. Así, tiene fundamento la acción del criminal y lo tiene la *realidad efectiva* del Derecho: el criminal ya no es concebido como un agente irracional que actúa sin saber por qué, y el derecho ya no podría entenderse como el ideal normativo que “regula”, pero que nunca se hace efectivo. Pero veamos este proceso con más detalle, tal como Hegel lo expresa en los §§ 82-83.

La injusticia, en este momento de la *Filosofía del Derecho*, recae sobre la figura del “contrato”²⁷⁸ y tiene un sentido más amplio que el de “la mera violencia que debe ser erradicada”. En la obra política de nuestro autor la injusticia es esencial²⁷⁹ desde el punto de vista de la filosofía especulativa, pues es una forma de introducir y enfrentar la *diferencia* que entraña el “contrato”. De la misma manera en que éste emerge por la acción del conjunto de las voluntades propietarias, la injusticia aparece como acción de la voluntad que decide no ajustarse a ese orden *común*: ambas figuras irrumpen como el producto del mismo proceso en que se determina la libertad de la voluntad. Esto anuncia que el criminal contiene (en lo formal) las mismas motivaciones que la voluntad que se

²⁷⁸ Que la injusticia tenga presencia en el “contrato” significa que se efectúa precisamente en el plano del *derecho abstracto*, es decir, en el “reino de las *personas*”. Recordemos que la voluntad de esta esfera es una conciencia enajenada: “conciencias vinculadas únicamente a las cosas de las que son propietarias y que se consideran independientes entre sí”. Es un orden en el que reina la exterioridad porque la acción de la voluntad está mediada por las cosas, en las cuales está puesta la libertad de los agentes. El delito romperá con esto. Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 191

²⁷⁹ La injusticia es esencial, aunque también, dirá Hegel, es lo inesencial. Esa contradicción indica que la injusticia es real, pero perecedera pues devendrá en *apariencia* inadecuada a la esencia del Derecho. Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 82

ajusta al Derecho y que ambos actúan en el mismo proceso orgánico en que la libertad se realiza, con las mismas condiciones de libertad y en la misma racionalidad compartida. Por el momento, la injusticia aparece como *diferencia* que entraña el contrato debido a que en él yace una forma del Derecho constituida por la comunidad del arbitrio. Ésta, decíamos anteriormente, resulta de la unión de voluntades que coinciden en que quieren respeto por su propiedad, pero no tienen ningún interés por el *derecho* en sí. Como su medio es únicamente la propiedad (la cosa exterior), las voluntades actúan únicamente como propietarias. Es decir, conciben su libertad como el mero goce de poseer y en esa medida, se erige como fundamento el puro derecho jurídico del propietario. Bajo esta noción, el derecho es reducido al papel de protector de la propiedad y ésta, al absolutizarse como presunto fundamento, pierde su valor como un momento necesario de la *idea del derecho*.²⁸⁰

La consecuencia es que la voluntad no tiene en su haber el ser *moral*, puesto que entre la mera relación de propietarios no interesa aún una ley universal y precisamente porque no se tiene como objeto al *derecho en sí* nadie se encuentra obligado a respetarlo. La realización del Derecho por la mera coincidencia y como producto de la arbitrariedad de cada persona, posibilita que esa misma arbitrariedad decida actuar de una manera no acorde con el contrato. Por ello el *derecho verdadero* debe abarcar tanto lo justo como lo injusto pues de no ser así estaríamos ante un ideal al que a veces nos acercamos y a veces no²⁸¹. En este sentido, por las condiciones en que se realiza el “contrato” y por ser sólo una realización inmediata del *concepto de voluntad*, no puede asimilar que la injusticia es un momento necesario del concepto. De esta manera, la figura del criminal no sólo violenta el orden alcanzado por el contrato sino que evidencia sus límites. El derecho entonces debe ser algo más que un contrato y mantenerse como la voluntad objetiva, pero sólo lo puede lograr asimilando la *diferencia* que irrumpe con la injusticia. Esta operación aparece como la negación de la negación que restaura el Derecho, pero ahora como un orden real y efectivo: “En este proceso de mediarse, de volver a sí desde su negación, [el derecho] se determina como *efectivamente real y válido*, mientras que

²⁸⁰ De la Higuera, Javier, “Propiedad y enajenación en la Filosofía del Derecho de Hegel”, *Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía El Búho*. España, 2007. pp. 25-33

²⁸¹ El Derecho abstracto es verdadero pero, para Hegel, no puede ser el fundamento del *derecho en sí*. Si el Derecho se formó por el arbitrio de la comunidad de propietarios, sería demasiada casualidad que nadie actuará contra él y que, ante la contingencia de su conformación, nunca se violentara. Mantenerse en la noción de un Derecho parcial como lo es el abstracto, conlleva la incomprensión del Derecho como la realización de la voluntad libre y la concepción de un derecho meramente ideal.

anteriormente era sólo en sí e inmediato”²⁸². Es la injusticia la que posibilita que el Derecho sea revelado como apariencia y la que pone en entredicho al contrato como aquello cuya existencia no es aún adecuada a lo esencial (a la voluntad universal).

La injusticia se entiende desde dos vertientes: en primer lugar surge como la negación del Derecho y hace que éste, cuando intenta ser por sí sólo como apariencia, se percate de sus límites y actúe como una negación de la negación de la misma injusticia. En este sentido, la injusticia es esencial para la determinación efectiva del Derecho porque permite que éste se muestre en su lado real mediante sus instituciones y sus aparatos coactivos; y en segundo lugar, la injusticia es también lo inesencial porque aparece como lo *otro* que debe ser negado por transgredir al Derecho, es decir, aparece para desaparecer y para que en esa negación el Derecho “reciba la determinación de algo firme y válido”.²⁸³ En el primer aspecto, la injusticia evidencia la insuficiencia del “contrato” como forma acabada del Derecho y lo niega, pero en el segundo caso, la injusticia que es la negación del Derecho, es negada por éste mismo y vuelve a sí mismo como lo *efectivamente real*. De esta forma, como lo efectivo, el Derecho se mantiene incluyendo al *otro*, asimilándolo en su efectividad.

La injusticia no es un supuesto argumentativo con el que se pretenda dar fuerza a la idea de Derecho que nuestro autor defiende. Ella surge como parte del concepto mismo porque no es obra de una voluntad que, conducida sólo por sus pasiones, ha renunciado a su razón para salirse con la suya e imponer su voluntad particular sobre el Derecho que el contrato realizó²⁸⁴. La injusticia aparece más bien tras la negación de la figura del contrato, en el mismo sentido en que éste apareció como la negación de la persona libre que aún no comenzaba a realizar su libertad en la propiedad. Una categoría sigue a otra en la formación del concepto de voluntad y la muestra de ello es que ninguna figura aparece sin que se le pueda reconocer su aspecto esencial (como momento necesario de la determinación de la libertad) y su aspecto limitado que en el proceso mismo *se niega y se incluye*. De hecho, la injusticia tiene formas específicas de presentarse de acuerdo al momento sobre el que se efectúa, es decir, en el contrato. El criminal actúa como

²⁸² Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 82

²⁸³ *Ídem*.

²⁸⁴ Por supuesto que la conciencia criminal quiere ver su acción realizada y como tiene una representación de su realidad (aunque ésta sólo sea la del *intercambio*), el criminal sabe y es responsable de lo que hace porque es libre. Pero eso no le quita su carácter de sujeto racional como si su móvil estuviera potenciado sólo por las pasiones que le impidieran actuar conforme al Derecho.

voluntad particular libre y racional del mismo modo en que actúa la voluntad que hace y respeta el contrato; la diferencia está en que, ante la arbitrariedad con base a la cual las voluntades llegaron a ese acuerdo, unas voluntades coinciden con él, pero otras no y delinquen. Recordemos que el contrato resulta en una voluntad común de personas que aún se remiten a sí mismas y a su interés por la cosas, es decir, no hay ninguna referencia al *Derecho en sí*. Así pues, en el entorno de esta forma de Derecho, en donde la voluntad no tiene como su objeto a la ley sino a su mero interés por la propiedad, el criminal aparece como una figura necesaria que va revelando al contrato como una apariencia sujeta al arbitrio y no a la necesidad. “El carácter deficitario del contrato consiste en que vincula las voluntades remitiéndolas al mismo tiempo a ellas mismas. Ello se pone de manifiesto en las diferentes figuras de [la injusticia], en las cuales la voluntad particular intenta abusar, esquivar y destruir respectivamente el acuerdo conseguido contractualmente. A través de este despliegue de la voluntad particular en [la injusticia] se escenifica [cómo] la contractual aparición del derecho avanza hasta la apariencia y se hace patente la pura arbitrariedad de la relación fijada contractualmente.”²⁸⁵

Las formas de la injusticia develan que el contrato es un momento del Derecho en que resalta la *particularidad*, pero si mediante estas formas de infringir el Derecho, el contrato va cobrando forma de apariencia, es porque en él no puede encontrarse el fundamento de la libertad moderna²⁸⁶. Con ello, Hegel emplea una de las críticas más sobresalientes al liberalismo. El contrato es necesario en la determinación de la libertad, pero su

²⁸⁵ AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 32

²⁸⁶ Debemos tener presente que Hegel está pensando su *FD* en orden lógico y conceptual que pueda ofrecer el fundamento de la realidad social y concreta tal como se presenta en la modernidad. El mundo político de nuestros tiempos tiene el sello de la libertad individual, pero para la filosofía hegeliana, esta libertad resulta insuficiente si no presenta su fundamento verdadero: en el mundo ético, en donde el *yo* es libre sólo cuando se sabe en un *nosotros*. De esta manera, la realidad política es ya el mundo ético, sólo que para la conciencia inmediata éste puede aparecer sólo como el mundo del intercambio de mercancías o como el mundo en donde el individuo está aislado y no reconoce relación sustancial con su entorno social. Precisamente por eso Hegel pretende mostrar que la libertad moderna no descansa únicamente en lo que la conciencia inmediata alcanza a apreciar sino en todo aquello que ha resultado de la acción de la voluntad universal, esto es, del producto de la labor social en su conjunto. En este sentido “Hegel habrá de reconocer una realidad sustancial en el Estado moderno en cuanto un orden resultado de la realización práctica de la voluntad y por el que tiene lugar la exigencia de la unidad de la voluntad subjetiva y de lo universal [...] la determinación de la libertad [por tanto], sólo tiene lugar en conexión con el todo en el nosotros de la existencia”. Rendón Alarcón, Jorge, “Hegel y la modernidad política” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 27

conformación es susceptible de violencia debido al dominio de la particularidad que se rige por el arbitrio y se refiere sólo a sí misma y a su interés por la propiedad.

Hegel introduce tres *formas* de injusticia en las cuales las primeras dos revelan al Derecho como mera apariencia y la última de ellas aparece ya como una negación que nulifica enteramente el orden.

La acción en la Injusticia de buena fe, el Fraude y el Delito

3.1.1. La injusticia de buena fe.

La injusticia de buena fe no supone una violencia del particular hacia el Derecho. En todo caso, esta forma de injusticia es una violencia en la que la voluntad incurre a pesar de que ha tenido la intención de no transgredir al *derecho en sí*. Por eso, dice Hegel, estamos ante una apariencia del derecho puesta por éste en sí y no también por sí²⁸⁷. En otras palabras, estamos ante el momento en que la voluntad actúa injustamente porque el derecho aparenta que su acción es justa; toma lo injusto por justo porque esta apariencia es sólo para el Derecho y no para el particular. Si éste actúa injustamente lo hace, por lo tanto, de buena fe. De hecho, la negación aquí es sobre el particular, mientras que el derecho universal es respetado.

El comportamiento de la voluntad que delinque de buena fe es el de una *acción específica*. No podemos concebirla como una figura pasiva puesto que la creencia y el respeto del contrato es ya una forma de acción. La voluntad vive el derecho mediante el interés por su propiedad, en ella está el móvil²⁸⁸ de su acción, y mantiene semejante apego al derecho que su primera forma de cometer delito reside precisamente en su fe al orden que generó en el contrato.

Esta forma de injusticia introduce algo importante: los límites de la forma del derecho que representa el “contrato” (esta comunidad de voluntades en su conjunto, como totalidad) es la primera en violentar el orden mismo; es decir, el Derecho se violenta a sí mismo por ser puesto como apariencia por sí mismo y no por la voluntad particular. Aunque en realidad esta forma de injusticia no es sino producto del propósito arbitrario de la voluntad misma. En efecto, la totalidad desentraña sus límites en sí misma y, por consiguiente, se espera que sea el particular el que después encuentre, con su acción, esa disparidad y sea ahora

²⁸⁷Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 82

²⁸⁸ El *propósito* de la voluntad que actúa injustamente de buena fe, es el mismo propósito de la conciencia enajenada que ubicamos en la *persona*, el *propietario* y el *contratante*: su representación del mundo es el del mero intercambio y, por tanto, su Derecho es sólo un orden de voluntades exclusivamente propietarias.

él el que cometa injusticia. La injusticia de buena fe o el *litigio civil*²⁸⁹ es el momento en que el Derecho es quien provoca la injusticia; y aunque el derecho no sea sino el orden que el arbitrio del propietario ha generado la muestra de ello está en que el problema es que el Derecho es jurídico o sólo tiene la facultad de garantizar el derecho de la persona a apropiarse de la cosa. Por tanto, en la injusticia de buena fe, la acción del particular quiere el derecho y éste es para todas las personas por igual: todas tienen el derecho de propiedad sobre la exterioridad. Así, “En la multiplicidad y exterioridad [...] radica que respecto de una y la misma cosa puedan corresponder a diversas personas, cada una de las cuales considera la cosa de su propiedad basándose en su fundamento jurídico particular”²⁹⁰.

La persona actúa conforme al Derecho, pero su acción es ya respecto a su arbitrariedad. Entiéndase que la *persona* no es pasiva y que el hecho de que no logre resolver la ambigüedad que puede haber respecto a quién pertenece una cosa externa y que surjan *conflictos jurídicos* no se debe sino a la configuración de su propia acción de propietaria. El particular “reconoce al derecho como lo universal y decisivo”²⁹¹ y si éste se limita a garantizar el derecho de las personas sobre las cosas, la oposición de intereses que puede haber entre ellas no puede mediarse en favor de la justicia por el Derecho mismo. Así es como la injusticia emerge del orden de la comunidad (el contrato) que no es sino *deber ser* casual para una voluntad que no se ha liberado aún de la inmediatez del *interés* y no tiene todavía como fin, en cuanto particular, la voluntad universal.

La voluntad particular aún se refiere a sí misma y en la unidad con los otros particulares (que también se refieren sólo a sí mismos) cabe solamente un Derecho contingente. Por esto, es inevitable que surjan conflictos. Como aquí la voluntad particular se ajusta al Derecho, no obstante los límites de este, la injusticia de buena fe es, para Hegel, la menos grave. Aquí se respeta el Derecho, “toda persona lo quiere y debe tener sólo lo que por derecho le corresponda”²⁹², pero este es un Derecho insuficiente para una voluntad que no es solamente propietaria. Comienzan a aparecer los límites de una determinación de la persona como sujeto puramente jurídico. Si las personas fuéramos solamente sujeto de leyes no habría contradicción con el Derecho abstracto, pero como

²⁸⁹AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 133

²⁹⁰Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 84

²⁹¹*Ibíd.* § 85

²⁹²*Ibíd.* § 86

los individuos estamos además conformados por muchos otros aspectos, nuestra libertad debe verse determinada y objetivada en un orden más real, es decir, más determinado.

3.1.2. *El fraude.*

La *segunda forma* de injusticia es el fraude y ahora es la voluntad particular la que pretende aparentar estar sujeta al Derecho sin estarlo. El fraude consiste en la voluntad particular que pone como apariencia (desde sí como lo separado de la universalidad) al Derecho. Ya hemos visto cómo éste se trata del “contrato” o de una *comunidad exterior* de la voluntad puramente propietaria. El Derecho, ya de por sí rebajado por el mero contrato, es ahora puesto como apariencia por la persona, pues ésta quiere preservar su particularidad.

En cuanto a la *acción* de la voluntad que comete fraude podemos remitirnos al *fingimiento* que la conciencia realiza sobre sí²⁹³. Estamos ante la acción de una voluntad evasiva que finge y que simula, pero que no deja de actuar. La conciencia moderna que se ha emancipado ha adquirido la capacidad (que en ocasiones puede resultar contraproducente) de moverse hacia lo más recóndito de sí y en ese repliegue a su individualidad recoger la exigencia “externa” de respetar el derecho. Este es el mismo movimiento de la voluntad que, al realizarse, sale de sí y vuelve a sí para seguir preservando su propio interés. Al derecho lo capta como el orden externo y obligado para perseguir su único fin: la propiedad. En este sentido la conciencia es capaz de presentarse como la voluntad que actúa conforme al derecho, aunque en su propio mecanismo sepa que en realidad lo está evadiendo. El fraude, por tanto, tiene la misma carga de racionalidad que la voluntad que decide respetar el derecho. En ambos casos, es el reino de la contingencia y la arbitrariedad. Para decirlo de otra manera, pensemos que la libertad del sujeto moderno también consiste en que éste se sepa como un agente que está actuando conforme al propósito que él mismo ha determinado, aunque éste contenga un fin injusto. Lo racional no es *actuar bien* sino ser consciente de cómo se está

²⁹³ En la *Fenomenología del Espíritu* nos encontramos ante los dilemas que la propia conciencia se pone ante sí, lo cual creemos que es muestra de la experiencia de una conciencia característica de la modernidad. Ella tiene la posibilidad de saberse libre y de poder mostrarse de acuerdo a un propósito que ella misma se impone. En este caso, si su labor consiste en mostrarse como una voluntad que actúa con rectitud, echa mano de cuantos artilugios requiera para aparentar dicha imagen. En este sentido, en el fraude a la voluntad le interesa la satisfacción de su particularidad y preservar un aparente respeto por el derecho. El fingimiento es pues ese doble mecanismo que la conciencia genera en sí misma.

actuando, así como la libertad no consiste sólo en elegir cómo actuar sino en la ausencia de una *predisposición ajena* a la voluntad que actúa de determinada forma. Así pues, en el fraude la voluntad tiene como propósito esconder lo malo de su obrar para dar la impresión de un acto justo ante las otras voluntades: sabe lo que hace y está en sus posibilidades actuar justamente aunque no lo decida así. En resumen, es libre y racional.

Recordemos que el Derecho abstracto no pudo resolver los conflictos jurídicos que suponen la ambigüedad que puede haber respecto a la propiedad de una sola cosa ante la posibilidad de que otros propietarios se arroguen el derecho a poseerla. Precisamente esto lleva a que la voluntad particular decida resolver el conflicto a su favor ahora sí negando al Derecho, a pesar de que aún tenga en su propósito aparentar respeto por el mismo. De esta forma, el “Derecho” es lo subjetivo y lo aparente: es fraude porque se le hace pasar por esencial y verdadero desde el interés puro de lo individual. Como el contrato (que ciertamente tiene grado de obligatoriedad y tiene como base el *valor* de las cosas como un medio de igualarlas como propiedad) sigue descansando en la arbitrariedad, el individuo exacerba su propósito particular y preserva su propio beneficio a través del ya mencionado fingimiento. Por tanto, el sentido de su acción es convencer a las otras voluntades particulares de que su obra es justa; y esconder lo más íntimo de sus propósitos criminales le exigirá medidas e instrumentos que sólo una voluntad libre y racional puede emplear.

Por otro lado, en el fraude vemos una forma de injusticia en donde, al menos, sigue habiendo una preocupación por tener en cuenta el Derecho en sí; al menos esta conciencia criminal se preocupa por aparentarlo. Sin embargo, otro aspecto importante es que la forma del contrato comienza a determinarse como algo cada vez más limitado (aparece cada vez más como apariencia), al grado de que ahora sólo lo fingen. Como hemos visto, el contrato no puede concebirse como el fundamento último del Derecho porque éste (como resultado de la instancia más determinada de la libertad) no puede provenir del mero consentimiento bilateral de las voluntades mediado por las cosas y por el intercambio. Una comunidad lograda así está sustentada en la individualidad inmediata y “la universalidad existente en sí es sólo apariencia”.

El fraude es por eso, una acción criminal del particular en un aspecto más evidente. En la injusticia de buena fe era el Derecho quien aparentaba al propio *derecho en sí* debido a los conflictos jurídicos que emanaban dada su inmediatez, ahora es la acción del sujeto que sólo aparenta. “En el caso de la injusticia civil o de buena fe no hay ninguna pena,

pues no se ha querido nada contra el derecho. Sí las hay en cambio para el fraude, porque el lesionado es el derecho”.²⁹⁴

3.1.3. *Violencia y delito.*

Esta tercera forma de injusticia se caracteriza por la acción de la voluntad particular que ejerce violencia sobre el derecho negándole cualquier forma de reconocimiento. El delincuente actúa con el propósito específico de satisfacer su voluntad individual mediante la completa ruptura con el “contrato”, y ya no tiene interés por mantener apariencia alguna. En la injusticia de buena fe y en el fraude, existía una consideración por el derecho en sí, y se le procuraba un lugar al menos en apariencia, pero en el delito la voluntad particular le marca una oposición franca y lo obliga a configurarse bajo otras determinaciones.

De manera sucinta así podemos describir al “delito”. Pero la voluntad que lo comete proviene de una acción racional libre, de manera que la violencia que imprime no se puede situar en una mera cosa exterior, sino en la libertad misma, es decir, en el *derecho en sí*. Esto nos obliga a profundizar en el concepto del delito debido a que puede ser la muestra de la acción libre sobre la libertad misma que la fundamenta, y de que sólo mediante el uso de la libertad como violencia, el Derecho llega a sus límites y debe determinarse de forma más concreta. Si el derecho es en sí lo sustancial y lo que *permanece*, está obligado a mostrar por qué puede sobrevivir ante la violencia de un particular. Por consiguiente, el derecho, ante la acción criminal, tiene que pasar a ser algo más que un mero contrato. A partir de considerar la obra del criminal como el producto de un acto libre, el Derecho encuentra su razón de ser efectiva, pues no sería racional que el Derecho se aplicara sobre actos irracionales. Por ello, la pena que Hegel introducirá no será sino el acto racional del Derecho sobre un acto racional mal orientado. En esta dialéctica entre el delito y la pena están en juego varios aspectos y a partir de ellos podremos resaltar una teoría de la acción de la conciencia criminal. Para este objetivo, ofreceremos el siguiente orden de exposición.

En lo que podemos considerar la *parte I*, expondré los §§ 90-97 en donde Hegel cuestiona los alcances de la violencia no solamente sobre la propiedad sino sobre la libertad de la voluntad puesta en aquélla. De aquí se desprenderá la necesidad de explicar la negación

²⁹⁴*Ibíd.* § 89

que tiene consigo el delito en tanto que es acción de una voluntad particular sobre un orden en el cual ella misma tiene su fundamento: se trata de concebir la acción criminal como una acción libre que se *autodestruye* al violentar la propia *libertad sustancial* que aquélla supone para poder actuar. Pero esta acción delictiva tiene su negación también en el ámbito concreto mediante una *segunda violencia*²⁹⁵ que Hegel calificará como necesaria imposición del derecho sobre la *primera violencia* que el criminal imprimió al *derecho en sí*. A partir de esto, veremos también cómo el derecho, al penalizar la acción criminal, cobra efectividad como *derecho forzoso* (coercitivo), lo cual nos permitirá concebir la injusticia como aquello que da sentido a la *realidad* del derecho jurídico. Posteriormente haremos una descripción puntual del delito con lo cual llegamos a lo que llamaremos la *parte II* en donde Hegel nos introduce a la teoría de la pena. A partir de aquí (entre los §§ 98-103) nos concentraremos en la tarea de resaltar la acción de la conciencia criminal y su papel esencial en el pasaje del Derecho abstracto a la Moralidad. Pensamos que en la teoría de la pena que Hegel propone, existe una noción particular del criminal que puede extraerse a partir del análisis de los móviles de su acción. Finalmente, mostraremos cómo mediante la misma acción del criminal se abre el paso a la esfera de la Moralidad en donde *la voluntad, en cuanto particular, querrá la voluntad universal*.

3.2. Parte I

A partir del § 90 Hegel concentra su análisis en la violencia que ejerce el delito sobre el derecho, pero al mismo tiempo va mostrando la forma en que la sustancia (el mismo derecho en sí) condiciona la acción del criminal. Así por ejemplo, la voluntad puede ser violentada en la medida en que el derecho lo permite, y en este caso estamos ante un orden en el que la voluntad pone su libertad en la propiedad, estamos en el contrato.

Como lo hemos manifestado, la acción criminal tiene como fin satisfacer su particularidad y ver su obra realizada en la exterioridad, su propósito es el de cualquier voluntad propietaria: *quiere poseer*, y precisamente en esa exterioridad sobre la que actúa el criminal, la voluntad encuentra la realización de su libertad, y, por tanto, sufre también violencia.²⁹⁶ Por ello, Hegel hace hincapié en que la libertad que puede ser violentada por

²⁹⁵ *Ibid.* § 93

²⁹⁶ Como en este caso tenemos no sólo una voluntad que no respeta al derecho en sí sino que no cuida tampoco la forma en que se le aparece, estamos ante “la auténtica injusticia”. En la “injusticia de buena fe” se respetaba el lado objetivo del derecho, en “el fraude” el sujeto procuraba que el derecho *apareciera* y en

el delito sería la de un hombre puramente externo que, “en cuanto existente” expone su vitalidad física ante la posible fuerza del criminal. Desde luego, la “libertad del propietario” es susceptible de coacción, por eso resulta muy limitado concebir la libertad moderna sólo como libertad de poseer. En efecto, la concepción de una *voluntad libre* sólo en su sentido de *persona* contratante, implica soslayar el rasgo distintivo de la libertad moderna, a saber, que la voluntad puede querer o no querer estar sujeta a esa mera exterioridad.

El mundo del *intercambio* constituye parte de la realidad de su libertad, y es un paso necesario para que la voluntad supere su libertad indeterminada, pero en la realidad la voluntad es mucho más que un mero sujeto de contrato. De hecho, la persona contratante supone, para su acción, al derecho en su completo desarrollo. Por tanto, escribe Hegel, desde el *concepto* “la voluntad libre no puede ser en y por sí violentada, sino sólo en cuanto ella misma no retorna a sí de la exterioridad”²⁹⁷. Mediante esta acción de volver a sí, la voluntad no decide ignorar el mundo pues tuvo que salir hacia él para ver el primer momento de su libertad. Pero el regreso a sí implica tomarse a sí misma como objeto y como el móvil esencial de sus acciones. La voluntad decide querer o no querer, por ello mismo puede respetar el contrato o puede transgredirlo. Pero además, en el retorno a sí de la *exterioridad* se puede poner a sí misma como lo determinante de su libertad y superar esa igualdad momentánea en la que se ponía con las cosas.²⁹⁸ Por supuesto que la voluntad puede decidir permanecer en ese estado de *conciencia enajenada*, pero su libertad le permite superarse y concebirse además como un agente moral y un sujeto ético. El hecho de estar sujeta al mundo de las cosas, no la condena a ese estatus de manera definitiva; la voluntad tendrá en sus constitución ser en el derecho contractual y ser propietaria, pero esa es la forma más indeterminada de su libertad. El sujeto moderno es propietario, es contratante, pero también es sujeto moral autónomo y sujeto ético que tiene como fundamento de su acción política al Estado. La importancia de señalar los límites del hombre como meramente propietario está en hacer énfasis en su libertad: si bien el sujeto es parte de un orden que lo fundamenta, éste no es sino resultado de su

esa medida aún se le guardaba respeto, pero ahora en el delito “se lesionan ambos lados [del derecho] el objetivo y el subjetivo”. Hegel, G. W. F. Principios de la Filosofía del Derecho... *op. cit.*, § 90

²⁹⁷ *Ibid.* § 91

²⁹⁸ El retorno a sí de la voluntad ya anuncia la irrupción del sujeto moral. “[...] en la medida en que se recuerda la razón por la cual la voluntad es invulnerable a la coacción, se da un paso importante hacia la moralidad [...] empieza a emerger el sujeto indestructible como voluntad libre, distinguiéndolo de su situación externa y afirmando su voluntad independientemente de su situación externa”. Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. pp. 137-138

acción. Por tanto, el sujeto no depende más que de su propia obra que ha producido en el entramado de la racionalidad compartida. De esta forma, el individuo decide y actúa únicamente bajo su propia libertad, necesariamente situado en el horizonte social, pero siempre movido por su propia voluntad.

En lo antedicho está el sentido de la afirmación “sólo se puede violentar a algo a quien *quiere* dejarse *violentar*.”²⁹⁹ El *querer* no es susceptible de coacción. Bajo una concepción de sí, como sujeto libre en su sentido amplio, la voluntad puede comprender que la violencia del criminal no atenta contra su querer sino contra las cosas. Esto nos aclara el punto de hasta dónde se puede violentar la voluntad: ésta puede ser obligada a hacer algo, pero no a querer hacerlo.

De hecho, la sustancia o el derecho en sí pueden concebirse como producto de la acción del *concepto de voluntad* y, desde este punto de vista, el *querer* de la voluntad es lo constante y lo libre de coacción. Pero en el Derecho, como lo más concreto, cabe la acción conforme al derecho al igual que la acción del delincuente. En el primer caso, la voluntad, en búsqueda de favorecer su individualidad, coincide con la concepción que hasta el momento se ha logrado de la libertad; en el segundo caso, la voluntad niega dicha concepción y decide lesionar el orden para el goce de su particularidad. El problema para la violencia del criminal es que transgrede el orden que le permite a él mismo actuar, es decir, actúa libremente en contra de la libertad que le fundamenta y, en ese sentido, su acción es en sí contradictoria. En palabras de Hegel, “La fuerza y la violencia se destruyen en su concepto inmediatamente a sí mismas, en cuanto exteriorización de una voluntad que elimina la exteriorización o existencia de una voluntad”³⁰⁰. Podemos decir que en el plano conceptual la acción del criminal se destruye a sí misma porque violenta no una mera exterioridad sino la misma forma en que la voluntad se va dando realidad, forma de la que el mismo criminal es producto. Sin embargo, la manera conceptual en que el criminal se contradice a sí mismo tiene “su expresión real” cuando la violencia del delito se elimina con una *segunda violencia*³⁰¹. Comienza a aparecer la *pena* como la forma de restaurar el derecho. Ante lo que Hegel llama la primera violencia³⁰² aparece su

²⁹⁹Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 91

³⁰⁰*Ibíd.* § 92

³⁰¹*Ibíd.* § 93

³⁰² Por ejemplo: “La violación de un contrato por no cumplimiento de lo estipulado, o la lesión de los deberes jurídicos de la familia o del Estado por una acción o una omisión, es una primera violencia”. *Ibíd.* § 93

eliminación efectiva mediante una segunda violencia legítima y necesaria. La primera violencia atenta contra el derecho en sí que ha resultado de la acción libre del concepto de voluntad y como forma de preservarse, el derecho imprime una segunda violencia que contrarreste la primera acción que ejecutó el criminal.

Más adelante se ahonda sobre la forma en que el criminal debe ser castigado, la víctima compensada y el derecho restaurado, pero aquí tiene gran relevancia otro aspecto que Hegel introduce en el presente apartado. Nos referimos a si merece llamarse *primera violencia* a la “violencia pedagógica” que se ejerce sobre el “salvaje” o sobre el “hombre naturalmente libre”. Esto tiene relevancia porque nos indica que Hegel no está partiendo de lo dado sino de lo elaborado y por eso mismo valora a lo producido por la acción como lo realmente libre y combate la noción según la cual el hombre es ya libre de forma natural. Con Hegel todo es producto de la acción práctica y teórica del hombre, inclusive la propia libertad que no puede ser efectiva sino hasta que se realiza. Lo producido es el mundo ético que no tiene nada de natural y, en ese sentido, violencia sería estar fuera del derecho, fuera del producto de la libre acción de la voluntad. Por tanto, para Hegel la acción del Estado sobre el salvaje sería una segunda violencia legítima en la medida en que la voluntad natural *en sí* constituye una afrenta a “la idea de libertad existente en sí”.³⁰³ Para evitar equívocos recordemos que el *derecho en sí* es producto y productor. En la medida en que la voluntad libre realiza su libertad irrumpe el derecho; mediante su acción produce la forma de darse realidad y, al mismo tiempo, ese *derecho en sí* que se configura mediante la acción colectiva de las voluntades deviene el fundamento de la libertad. El derecho es producto de la acción libre de la voluntad, pero es, a la vez, su fundamento. Es así que podemos concebir al salvaje como una primera violencia en tanto se pone fuera de esa realidad de la libertad. Aquél quiere colocarse fuera del derecho, pero éste es parte de él, y eso es una forma de injusticia que tiene en sí la negación conceptual y efectiva, es decir, que tiene que ser lesionada por la segunda violencia del derecho. De nuevo vemos cómo comienza a aparecer la justicia punitiva como la negación de la negación del delito para la restauración del derecho. Pero antes de profundizar en ese proceso, es importante señalar que el derecho antes formado como la coincidencia de voluntades propietarias, comienza a cobrar determinada necesidad en cuanto *derecho forzoso* o derecho coercitivo. A partir de la *injusticia* se inaugura una figura de Estado más concreta que la sostenida por el liberalismo. La muestra de ello es

³⁰³Ídem.

que el Derecho, para Hegel, está dando cuenta del delito como un acto necesario y racional en el horizonte de un orden puramente contractual.

La efectividad del derecho abstracto aparece con la irrupción del delito, y tiene, por ende, su aplicación en la *exterioridad*. Es decir, afectar al derecho abstracto es violar la libertad que la voluntad ha puesto en la cosa exterior, y por lo tanto, la acción de la *segunda violencia* del derecho es también una fuerza aplicada a la exterioridad. En pocas palabras, el derecho abstracto se realiza como una fuerza exterior en contra de la injusticia igualmente aplicada sobre la cosa externa. Es pues, derecho esencialmente coercitivo.

A partir de esto podemos extraer dos conclusiones importantes: 1) el derecho abstracto es un derecho “mínimo” ciertamente necesario pero no definitorio, es decir, es un derecho que se limita a la configuración de un Estado puramente protector de la *vida y la propiedad*³⁰⁴; y 2) a partir de aquí aparece con mayor fuerza la imposibilidad de poner al derecho abstracto como el fundamento del derecho en sí. Al cobrar efectividad necesaria con el surgimiento de la injusticia, (pues antes se mantuvo por la coincidencia de propietarios) parece que la verdad del derecho abstracto se encuentra precisamente por la acción del criminal. Si la propia configuración de este derecho se presentaba, en tanto producto de la arbitrariedad y contingencia, como algo que se podía forzar, entonces se hace necesario concebirlo como una consecuencia de la injusticia. En este sentido, ésta marca el límite del derecho abstracto como fundamento del derecho en sí, pero también aparece como su verdad pues sólo a partir de ella el derecho cobra efectividad como derecho coercitivo³⁰⁵. De esta forma, el derecho abstracto sería una consecuencia de la injusticia, con lo cual Hegel resalta la importancia de la *diferencia* que supone el derecho para hacerse efectivo. No se entiende de qué otra manera el derecho pudiera efectivizarse en leyes e instituciones. Por ello, la injusticia tiene un papel sustancial en la realidad del derecho a pesar de ser ella lo torcido. “La injusticia es un ser imperfecto, una negación, mientras el derecho es la vida en su continuidad, pero si se omite la relación antagónica entre ambos, el derecho quedaría como un ideal, suspendido en el aire, y la injusticia quedaría como una aberración [...]”³⁰⁶ Es una forma de darle sentido positivo a lo

³⁰⁴Amengual Coll, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 140

³⁰⁵ Sobre el punto de vista según el cual la injusticia puede concebirse como la *verdad* del derecho abstracto, véase: Mizrahi, Estaban, “La legitimación hegeliana de la pena” en *Revista de Filosofía*. Universidad Nacional de La Matanza No. 29. Buenos Aires, Argentina, 2004. pp. 9-10

³⁰⁶Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 192

negativo porque sin el delito el derecho no pasaría a ser algo efectivo. El derecho debe ser concebido entonces como algo real que debe actuar y aniquilar la *primera violencia* que puede surgir.

Hasta aquí hemos considerado el alcance de la violencia de la acción criminal sobre la voluntad, y la forma en que el derecho se va conformando en el enfrentamiento con la injusticia. Pero ¿qué es propiamente el delito? “Es la primera violencia ejercida como fuerza por el individuo libre, que lesiona la existencia de la libertad en su sentido *concreto*, el derecho en cuanto derecho [...]”³⁰⁷. En el delito, la negación no sólo se ejerce sobre lo subjetivo (como la violencia que se imprime sobre la posesión del particular) sino también sobre lo universal (en cuanto la acción criminal tiene en sus motivaciones romper con el orden para satisfacer su individualidad). Pero siendo el derecho lo sustancial, tiene frente a la violencia criminal “la esfera del derecho penal” y con ello el ejercicio coercitivo del *derecho en sí* que nulifica el delito en su sentido concreto.

“La lesión del derecho en cuanto derecho tiene por cierto una existencia positiva, exterior, pero esta existencia es en sí misma nula”³⁰⁸. En efecto, la única manera en que la lesión del delito aparece positivamente es como la afirmación que la particularidad del criminal se da. Pero, frente al derecho, no es más que pura negación sin existencia positiva en la medida en que el criminal actúa bajo la misma libertad que intenta violentar. Por consiguiente, es en sí misma contradictoria.

Mientras el delito aparece como lo nulo, el derecho cobra efectividad. Es decir, mientras la voluntad criminal actúa en contradicción con su propia sustancia, el derecho se hace efectivo en contra de lo *lesionable*. En la medida en que el derecho se realiza mediante la eliminación de la lesión, deja él de ser un mero ideal e impone la pena al particular que optó por actuar en su contra. A partir de este doble aspecto en el que la violencia criminal se nulifica al actuar contra su propio fundamento, y en el que el derecho se hace efectivo como la *segunda violencia* que debe negar una *primera violencia* para su restauración, entramos de lleno a la teoría de la pena y de la acción criminal.

³⁰⁷Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 95

³⁰⁸*Ibíd.* § 97

3.3. Parte II

Teoría de la pena y acción criminal. Consideramos que es pertinente el vínculo de ambos temas porque en el momento en que Hegel aborda la teoría de la pena, permite ver su concepción del criminal como un sujeto esencialmente activo. Pero la razón de concentrar aquí el concepto de la acción yace en el punto crucial en que Hegel coloca al delito: éste es la antesala de la *moralidad*. Aunque, como hemos venido demostrando, esto no indica que las otras formas de injusticia o que la conciencia enajenada del Derecho abstracto, no sean resultado de la acción de la libre voluntad.

En efecto, la superación del delito que comienza a aparecer con mayor claridad en el § 97, marca la lesión del derecho como una existencia nula, es decir, marca lo efímero del acto criminal puesto que el delito pretende ponerse como el otro contra el derecho “en cuanto absoluto”. La nulidad de la acción criminal tiene ciertamente una manifestación en la *exterioridad* sólo como algo que aparece para desaparecer, para ser lesionada, mientras que la efectividad del derecho aparece precisamente en el trabajo de lesionar la primera lesión efectuada por el criminal. Aun así, marcando la nulidad del delito, en la base de la teoría de la pena hegeliana se puede tener una especial atención en la acción del criminal. Esto es así debido a que la forma en que la pena restaura el derecho está posibilitada al considerar al criminal como una voluntad libre y racional que, a diferencia de otras voluntades libres y racionales, *no decide* apegarse al orden y busca la satisfacción de su particularidad mediante la violencia. Lo importante es que aquí vemos una voluntad que decide, que se propone, que tiene intenciones, aunque tenga como fin el delito.

El punto de partida es la acción criminal y la consecuente necesidad de restaurar el derecho: surge entonces el problema de cómo eliminar la lesión ocasionada por el delito. Evidentemente, la forma en que Hegel resuelve la restauración del derecho descansa en la pena impuesta al acto injusto del criminal. Pero aquello que dará fundamento a la pena, es decir, aquello que justifique la pena como una violencia necesaria para la disolución de la injusticia y la restauración del derecho, pasa por la consideración del criminal como una voluntad que actúa libremente y bajo las condiciones de una conciencia inscrita en el orden de la razón. En este sentido, en la pena se produce nuestra teoría de la acción de la conciencia criminal porque, como veremos, para nuestro autor la pena no puede concebirse como un mecanismo de amenaza o de ejemplificación para las voluntades “predispuestas a ser malas”, como tampoco puede tener en su objetivo vengar al

afectado. La pena, por el contrario, efectúa el castigo al criminal para devolverle la dignidad como un sujeto de derecho libre y racional.

En este sentido, la acción de la voluntad siempre está motivada por su libertad y siempre está situada en la racionalidad compartida, por tal motivo la acción criminal es en sí contradictoria porque no es un acto aislado del derecho y no es obra de una voluntad insensata e irracional sino una obra libre en la *sustancia libre* que le fundamenta y que, mediante la pena, la vuelve a situar en lo justo. Pero veamos con más detalle cómo se efectúa el castigo al delito y cómo en ese mismo proceso la acción de la voluntad cobra mayor relevancia, no sólo como el fundamento de la pena sino como el señalamiento de los límites del derecho abstracto y el consecuente paso a la esfera de la Moralidad. De manera que la acción criminal servirá como el puente hacia la *moralidad*, de la misma forma en que la acción moral sirve como puente a la esfera de la *eticidad*.

En un primer momento, la violencia está dirigida a “la existencia exterior o a la posesión”³⁰⁹. En efecto, el propósito de la acción delictiva se concentra en la posesión injusta de determinada propiedad y es una acción movida por una decisión libre de la voluntad. Tanto la voluntad justa como la injusta son acciones libres que tienen como propósito el goce de su individualidad pues aún no tienen al derecho como su objeto. Sin embargo, la acción criminal resulta relevante porque violenta el orden de las cosas y evidencia su formulación contingente y arbitraria. La “primera violencia” problematiza entonces el fundamento del contrato y éste (en su forma de derecho abstracto) tiene que responder con la “segunda violencia” que castigue la acción criminal que lo ha violentado. Si la lesión es, como dice Hegel, sobre una posesión, es decir, si es *perjuicio*, la violencia se imprime en el mundo de las cosas o en la riqueza material. En este caso la pena tendría que imponerse mediante una “indemnización civil de reemplazo”, de manera que la superación de la lesión, que daña la propiedad, puede efectuarse en ese mismo nivel de existencia³¹⁰, es decir, una cosa por otra en situación de igualdad mediante su *valor*.

En el caso de que la acción criminal afectara solamente ese aspecto exterior señalado, la pena para superar la lesión se concentraría únicamente en igualarse con el delito, en el mero nivel de las cosas. Pero no es la pura exterioridad el terreno en el que actúa el criminal; y aquí se presenta el núcleo de la teoría de la pena y la acción criminal.

³⁰⁹*Ibid.* § 98

³¹⁰AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 143

En primer lugar, el delito no es sólo una acción sobre el mundo del *intercambio*; su propósito se concentra ciertamente en las cosas, pero su acción no puede dejar de estar situada en el terreno espiritual. “[...] el delito es un acto humano que sucede en el reino del espíritu [...] nunca hay objetos meramente exteriores”³¹¹. En este sentido, Hegel sitúa la acción del criminal en *la voluntad existente en sí* como una acción que “por brotar de una voluntad, quería ser existencia de la libertad, pero fue lesión de la libertad”³¹². Se ve de nuevo que no se puede tratar el acto delictivo como algo que está fuera del derecho porque, de ser así, éste sería un mero ideal que no está considerando en su haber la realidad en su totalidad (en donde el criminal existe) y el criminal sería lo irracional y absurdo que devendría incomprendible para ese derecho que de antemano dejó fuera de sí la totalidad de la realidad.

El delito en sí se nulifica y, como dice Hegel, no tiene ninguna *existencia positiva*, pero ese proceso se entiende siempre y cuando se conciba el acto criminal como el impulso de una voluntad libre que, aunque ha elegido mal, quiere realizarse y su acto se efectúa “con vistas a la realización de su voluntad y su libertad.”³¹³ Precisamente por considerar el móvil de la acción criminal como algo que es racional y libre, tiene fundamento la pena que conlleva la restauración del derecho. Esto nos lleva a considerar al delito ya no desde su mero aspecto externo en donde lo afectado se encuentra en el mundo de las cosas sino en el impacto que tiene en el *derecho en sí*.

La acción del criminal implica colocarse a sí mismo como lo negativo del derecho aunque para él sea un acto afirmativo de su voluntad³¹⁴. Ello es prueba de que ha orientado mal su libertad debido a que su lesión, como agente libre, no sólo afecta al que la padece sino también a todos los demás y, en ese sentido, también a sí mismo. Precisamente por ser el derecho en sí lo sustancial y el orden compartido de la voluntad libre como concepto, el criminal no puede violentarlo; no es como en el caso del *perjuicio* que afecta la *exterioridad*. Por eso mismo, en los párrafos anteriores Hegel nos hablaba de la nulidad de la lesión. Ya antes se había considerado la voluntad del criminal como libre y racional y, en ese sentido, como acción *autodestructiva* en la medida en que violentaba su propio

³¹¹Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 198

³¹²AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 146

³¹³*Ídem*.

³¹⁴Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 198

fundamento. El derecho en sí es producto de la acción del concepto de voluntad y, por lo tanto es algo más que las voluntades particulares. Alguna de ellas puede verse afectada por el criminal, pero el orden de la racionalidad compartida no puede ser lesionado: “cuales quiera que sean los actos injustos de una conciencia individual, no pueden dañar al derecho y la ley tal como estos son en sí aunque por supuesto dañan a sus víctimas”.³¹⁵ Aquí se hace la distinción analítica, pero en el orden de la efectividad, el derecho en sí *real* resiente el delito sólo en uno de sus particulares y, como derecho efectivo, aplica la pena al acto del criminal. Ésta será para el criminal mismo el reconocimiento de sí como agente libre y racional, y, para el derecho, la restauración de sí mediante la *segunda violencia* impuesta a la *primera*.

Hasta aquí tenemos alguna noción general de la pena que debe imponerse al criminal. Pero es necesario insistir en que ella debe ser concebida no sólo como el reparo del daño material o como la búsqueda del bienestar de la víctima, sino esencialmente como la violencia aplicada a una voluntad particular que ha dañado el derecho. Lo que la pena quiere restablecer es la vigencia de un régimen de libertad compartido que ha sido cancelado por el acto arbitrario del culpable.³¹⁶

La importancia de esta concepción de la pena descansa en que para Hegel, ella no puede ser entendida únicamente como una forma de compensar los daños materiales como si el delito de la acción criminal fuera un mero *perjuicio*. La violencia del delito atenta esencialmente contra el derecho en sí. De no entenderla así, la pena aparecería como un perjuicio más y por ende sería algo “irracional” contraponerse a un perjuicio con otro perjuicio³¹⁷. Si insistimos en el carácter racional y libre de la acción criminal, podemos concluir que la *pena* es resultado de esa misma libertad y racionalidad y no un perjuicio o una medida preventiva. “[...] lo único que importa es que el delito debe ser eliminado no como la producción de un perjuicio, sino como lesión del derecho en cuanto derecho”³¹⁸. En efecto, si la pena no se limita a compensar daños sino a restaurar el derecho, se debe

³¹⁵*Ídem.*

³¹⁶*Ídem.*

³¹⁷Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 99

³¹⁸*Ídem.*

a que el delito sólo puede ser negado y anulado si es negada la injusta voluntad del infractor.³¹⁹

El criminal exterioriza su voluntad en contra del derecho, pero éste sabe a aquél como una particularidad más que debe ser ajustada. Desde este punto, se justifica la imposición de la pena a un ser humano cuya acción libre lo llevó a contrariar su propio orden y, con la pena misma, lo devolverá de nuevo a él. Así, el castigo no está fundamentado en nada más que la libertad. Pero enunciemos brevemente el fundamento de otras teorías de la pena que Hegel señala para ejemplificar las visiones que aún no consideran al sujeto moderno como efectivamente libre.

Sucintamente, las teorías de la pena a las que Hegel se opone caen en el error de considerar el daño efectuado por el criminal como un perjuicio que debe ser compensado por un bien. Bajo esta ecuación se nos presenta la relación delito-pena. Sin embargo, desde esta concepción inmediata del delito, es fácil adoptar teorías de la pena basadas “en la prevención, intimidación, amenaza o corrección”. Principalmente, la consecuencia de concebir el castigo como algo fuera del régimen de libertades³²⁰ parte de comprender la obra criminal como producto de una acción no libre e irracional. En este caso, la pena se erige con base a una falsa concepción del crimina porque lo considera como algo fuera del *espíritu* y, por ende, su castigo tendrá cualquier fundamento menos aquello que caracteriza la modernidad: la libertad. Por esta razón, “Hegel no acepta doctrinas retributivas, utilitaristas, preventivas o ejemplarizantes”³²¹, las cuales están dejando de lado el alcance de la lesión del delito y las motivaciones del criminal. Éste atenta contra el derecho mismo y es un agente libre; y precisamente por ser libre contradice el régimen de libertad que le fundamenta. Sin embargo, esto no es visible para teorías cuya noción del delito es la de un mero perjuicio. Así sucede que estas teorías caen en contradicción por sus propias concepciones pues, para Hegel, no hay nada racional en emplear un perjuicio sobre otro perjuicio. Por esta razón, la pena para Hegel contará con la

³¹⁹AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 147

³²⁰Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 195

³²¹*Ibíd.* p. 200

consideración del hombre como un ser libre y racional que no merece ser tratado como a un perro con un palo para que obedezca.³²²

En este sentido, una teoría como la de Feuerbach³²³ que funda la pena en la amenaza no puede descansar en la noción de una voluntad que es libre porque se le condena como un agente dependiente en su acción e incapaz de decidir por sus propios móviles. Asimismo, una pena fundada en la mera retribución ignora que la base del castigo sigue siendo la libertad. El retribucionismo no ve más allá de los casos particulares de indemnización que deben emplear las diversas legislaciones. Es parte del castigo buscar la compensación que marque el equilibrio entre el delito y la pena, pero “la teoría de la pena debe contener un fin, un *telos*, un ideal ético que sirva de criterio para la acción punitiva”.³²⁴ Además el retribucionismo puede fácilmente devenir en venganza y, como veremos, ésta no sería sino otra forma de caer en injusticia e ir al mal infinito de compensación en compensación. El error sigue consistiendo en no considerar la libertad y racionalidad mediante la cual irrumpe el delito. Otro tanto sucede con una “teoría disuasiva de la pena” que pretende prevenir delitos con la seguridad de que el agente actuará sin delinquir porque se le ha intimidado por una represión física. Podemos decir que esta teoría ve al hombre como un ser irracional que debe ser amenazado para que respete el orden. Un castigo semejante nos recuerda al Damians de Michel Foucault³²⁵ cuya base consistió en dejar claro cuál era el inmenso poder del Estado. Pero en semejante caso no se nos presenta la característica distintiva del hombre moderno que ha logrado la *emancipación ilustrada*. Por ello, los métodos disuasivos no serían para Hegel la base fundamental de la pena contra la injusticia de un ser que es libre y racional. Un ejemplo más de esta clase de teorías de la pena se halla en la visión “reformista”.³²⁶ En este caso se concibe al agente como una voluntad que sólo es potencialmente racional, con lo cual se supone un estado primigenio del hombre equiparable a las bestias, pero que es susceptible de formación para que finalmente alcance la razón. De esta manera, el castigo se emplea contra un supuesto animal que hay que dotar gradualmente de racionalidad y prepararlo para la sociabilidad. Por tanto, se vuelve a perder de vista el

³²²Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 99

³²³*Ibid.* § 99

³²⁴Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 201

³²⁵ Foucault, Michel. “Suplicio. El cuerpo de los condenados.” en *Vigilar y Castigar*. Ed. Siglo XXI. Argentina, 2002. pp. 6-30

³²⁶ Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho... *op. cit.* p. 203

fundamento del delito y de la pena: la misma libertad y racionalidad. Ciertamente, el criminal debe ser castigado, pero, reiteramos, la pena que se le imponga debe estar fundamentada en la racionalidad y libertad del derecho que ha contrariado. Tan es sujeto del derecho el criminal que la violencia que se le impone implica colocarlo en su lugar: la pena es una acción justa en sí porque restaura el derecho, pero es justa también en cuanto al *para sí* del criminal porque es *su voluntad en sí* lo que se está restaurando.

La efectividad de la pena es la efectividad de la libertad del criminal y “en su acción, en cuanto acción de un *ser racional*, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que él ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo *su derecho*”³²⁷. La pena entonces es la forma justa de castigar al delincuente porque se le impone el derecho que no es sino la existencia efectiva de su libertad.

Vemos de nuevo la forma en que la *acción* unifica. En este caso, el delincuente es concebido como un agente racional que debido a su acción puede colocarse y reconocerse en lo universal; y cuando se le castiga no se hace sino ajustarlo a la misma sustancia que él con su acción ha producido. Así, la voluntad es siempre acción que realiza su libertad. “La ley de la acción no es más que la búsqueda de la libertad, el dar existencia a la misma [...] y el actuar humano, por el hecho de resultar de una voluntad libre, se le ha de atribuir la racionalidad”³²⁸.

Surge aquí otra ocasión para argumentar en detrimento del prejuicio según el cual Hegel coloca al Estado como algo que elimina la libertad del sujeto. En su controversia con Beccaria³²⁹, Hegel insiste en que el Estado no es un contrato cuyo fin sea la “protección y seguridad de la vida y de la propiedad de los individuos singulares”. Para nuestro autor esta es una visión muy pobre del Estado. Éste tendría que concebirse como lo más elevado que se preserva a sí mismo, pero que es además de productor, producto de la acción de la voluntad libre. Aquí la acción criminal tiene también la dignidad de ser acción racional, puesto que es acción que comparte el horizonte espiritual en donde se *quiere porque se es libre*. Así pues, el delincuente es un ser racional, y en la pena se le recuerda su derecho y su dignidad de voluntad libre. Por tanto, la pena no se impone a un “animal

³²⁷Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 100

³²⁸AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 151

³²⁹ Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho... op. cit.*, § 100

dañino” sino al hombre racional que estuvo motivado por la libertad que poseen todas las voluntades para actuar. La pena no puede ser una coacción arbitraria que le Estado impone. “[...] la pena no puede tener otro fin que tratar al delincuente como racional, como persona, de modo que la pena debe tener como objetivo no sólo ofender la dignidad de persona del delincuente, sino restituirla, promoverla [...] debe ser una mediación para que el delincuente recobre la racionalidad de la voluntad en sí y la racionalidad no sólo formal en su acción”³³⁰. De manera que al criminal no se le debe convencer de su castigo como si en ello descansar su libertad. Más bien, en su acción delictiva misma, el criminal ya hace uso de su libertad y, por tanto, ya supone el derecho. Puesto que en su acción ejerce su libertad, la pena que se le imponga será exigencia de la libertad misma para su restauración.

Si siguiéramos sujetos a una concepción del delito como algo que afecta únicamente el terreno de las cosas, la pena que se buscaría imponer tendría que ajustarse a la magnitud del delito cometido. Ya hemos mostrado que la acción criminal no puede entenderse como mero perjuicio sino como injusticia, de manera que en la forma, la eliminación de la lesión es la negación de la negación del derecho. Si nos apegamos a la lesión que sufre la persona en su propiedad, vemos que efectivamente puede establecerse una igualdad entre el delito y la pena, en cuanto al *valor*. Eliminar el delito conlleva la compensación que se ajusta a la medida en que se ejecutó la violencia: ante el robo de una vaca, la compensación que conlleva la sanción del delito se iguala al valor de la vaca. Esto funciona entendiendo al mundo del derecho aplicado a una pura exterioridad.

Pero como la violencia afecta al concepto de voluntad en sí, en donde no sólo la víctima es violentada sino también el criminal mismo y las otras voluntades, la búsqueda de lo que Hegel llama la igualdad específica aparece como algo inútil y absurdo.

Si ya hemos abordado la esencia de la pena como aquello que surge en el concepto mismo de libertad, debemos recordar que el delito es en sí nulo como el producto de una voluntad libre que quiere contradecir el fundamento de su propia existencia. La pena está fundamentada por la violencia que debe imponerse a la lesión producida por la acción criminal. La pena es la única forma de violentar al criminal en su aspecto esencial: en su libertad mal dirigida, en su particularidad desviada, para poderle hacer ver que su verdadera libertad es lo que transgredió y es lo que debe respetar.

³³⁰AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 151

Por ello resulta absurdo querer encontrar esa “escala natural respecto a la cual a cada delito corresponde un castigo que le ajuste adecuadamente”³³¹. Es, según Hegel, una visión inadecuada de la “identidad interna” del concepto que el entendimiento ejecuta. Pero inclusive, sostiene nuestro autor, en la mera *exterioridad* también sería imposible determinar una igualdad específica entre el delito y el castigo, pues es lo que llama *el campo de la finitud* esa igualdad que está sujeta al *más o menos* y en una media semejante no se puede encontrar el fundamento del castigo. En todo caso, dicha igualdad específica es una tarea exclusiva del entendimiento mediante el *valor* que abstrae las cualidades y considera únicamente la cantidad. Lo que está en cuestión no es entonces que deba existir una proporción en el castigo impuesto al criminal, sino que se pretenda fundamentar la pena en ese ejercicio, siendo que el concepto mismo de injusticia como producto de la acción libre y racional lleva consigo la necesidad de la pena. De nuevo, llegamos a la conclusión de que la pena tiene su fundamento en la misma libertad. Por esta razón la pena sí tiene su grado de compensación, pero desde el concepto mismo del que irrumpe no puede llegar a convertirse en venganza que satisfaga a la víctima ni en la ley “ojo por ojo”. Lo que se busca es siempre la restauración del derecho y no la perpetuación del abuso y la violencia.

Lo que resaltamos a partir de este análisis es la insistencia de Hegel por concebir al hombre como un agente libre incluso en el momento en que para otras doctrinas sea evidentemente un ser irracional que hay que amenazar o intimidar para que “se porte bien y deje de ser un mero esclavo de sus pasiones”. Nada más alejado del “sentido común” que considerar al criminal como un individuo libre que actúa conforme a la razón. Pero la *FD* constituye precisamente una crítica a esas posturas que suelen considerar al hombre como un ser predispuesto ya sea al bien o al mal, pero en definitiva un hombre no libre. Para Hegel, la acción libre es lo único que puede decidir el rumbo de la voluntad, y si el criminal resultó ser lo injusto y lo malo fue precisamente por su propia acción libre querida y premeditada en el orden del pensamiento, y nada más. “El criminal ha cometido un acto odioso y aun en medio de su furor ha meditado cómo realizarlo, lo ha *querido*, de manera que no ha dejado de ser racional”³³². En esa misma medida está fundamentada la pena como el único recurso que el derecho tiene para sancionar *racionalmente* a una voluntad

³³¹Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 202

³³²*Ibíd.* p. 203

que ha actuado racionalmente mal. Así es como queda constituida una teoría de la acción de la conciencia criminal.

La acción del criminal parte de las mismas condiciones de libertad que la acción de la conciencia moral; ambas tienen como propósito realizarse en el horizonte de racionalidad y tanto el bien como el mal tienen su lugar en ese orden como producto de la acción de la voluntad libre: tienen un propósito en cuanto exteriorizan su voluntad para ver satisfecha su particularidad, y tienen una finalidad que aunque esté sujeta al encuentro de las cosas (de la propiedad), es acción libre y racional. Desde luego, la acción libre puede ser distinta entre la conciencia moral y la criminal, pero la *acción* es lo permanente, aunque sea acción en su sentido amplio como lo propio de la *voluntad*.

A este nivel Hegel coloca al delincuente y la consecuencia es una teoría de la pena que da cuenta de la libertad conquistada por la modernidad. Por un lado, si la pena debe basarse, por ejemplo, en la amenaza, la disuasión o la prevención es porque tiene supuesta una concepción del hombre como no libre, en tanto que le es atribuida alguna cualidad al margen de su acción; y, por otro lado, es *algo de forma definitiva* y ya después actúa, es decir, no hay que esperar sino un derecho limitado a marcar determinada normatividad *ideal* que nos permita más o menos convivir. Estas concepciones no pueden estar, para Hegel, a la altura de la verdadera libertad, es por ello que el núcleo de su filosofía política no puede ser sino la acción de la voluntad libre situada en la racionalidad compartida que ella misma produce. Poner algún aspecto extra a ese entramado, implicaría volver a concebir al hombre como resultado de algo ajeno a su acto.

A partir de esto podemos reafirmar que el mal o el bien no es sino una posibilidad de la propia acción libre y racional, y no hay una causa extra *trascendente*. Por ello la concepción que Hegel nos da del delincuente nos ha permitido resaltar su acción como un concepto primordial para entender sus móviles. Si bien el criminal no actúa conforme al derecho, su decisión de delinquir no tiene más fundamento que su propia acción libre que quiere actuar mal. Y esta misma consideración prevalece en la imposición de la pena porque el criminal es tratado como ser racional al que se debe poner en su lugar. Una vez tratada esta características de la acción del criminal, pasemos a considerar el paso del Derecho abstracto a la Moralidad.

El paso a la Moralidad está precedido justamente por la forma en que se supera el delito. En lo inmediato, la forma de restablecer el derecho aparece como *venganza* y en cuanto

al contenido, escribe Hegel, ésta es justa porque establece una compensación y, por ello, una satisfacción de la víctima del crimen. Pero esta manera de restablecer el derecho resulta, en cuanto a la forma, en una nueva lesión porque lo que se favorece no es el concepto de voluntad sino la particularidad de una sola voluntad. “La venganza, por ser la acción positiva de una voluntad particular, se convierte en una nueva lesión”³³³. Esta forma de actuar de la voluntad particular que sufrió injusticia, muestra cómo el estatus es claramente el de la convivencia entre individuos cuyo interés es preservar únicamente sus intereses particulares. Recordemos que el contrato se formó por la unidad común de propietarios que sólo refieren su acto al beneficio exclusivo de su voluntad individual y, por ende, el particular violentado no busca restablecer el derecho. Este proceso lleva, por lo tanto, a una nueva forma de injusticia producto de la arbitrariedad en la que aún actúa la voluntad libre.

Por otro lado, si el contrato quiso fundar la salida del “estado de naturaleza” en autores como Hobbes o Locke, en Hegel dicho orden permite que la venganza y la búsqueda por preservar la pura individualidad a costa del otro, se mantenga. Ante ello, dice Hegel, aparece la necesidad de una justicia punitiva libertada del interés individual que desemboque en una ley universal que el sujeto quiera para la restauración del derecho. La crítica hegeliana hacia la clase de iusnaturalismos mencionados, es que, contra sus propios objetivos, mantienen, con el contrato, la venganza y el interés por la pura particularidad³³⁴. Para Hegel resulta inconcebible la acción conforme al derecho desde la arbitrariedad de un individuo que tiene frente a sí, como algo externo, a un orden cuyo único alcance es el aspecto meramente jurídico. Por eso surge la moralidad como una determinación más concreta de la libertad.

En esta nueva esfera se hace patente la superación auténtica de la injusticia. Puesto que en ésta se ponía como lo esencial la particularidad frente al derecho en sí, se requiere poner ahora como objeto esencial del derecho al derecho mismo y con ello superar “los intereses y las formas” puramente subjetivas. Por esto se introduce la justicia punitiva que tiene el sentido no sólo de satisfacer la particularidad del afectado por el delito, sino de restaurar al derecho en sí. De manera que en este proceso mismo, la voluntad particular exige lo universal, es sujeto moral: “la exigencia de una voluntad que, en cuanto voluntad

³³³Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 102

³³⁴AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 153

subjetiva particular, quiere lo universal como tal”³³⁵. La voluntad, ahora moral, quiere la justicia punitiva porque su *querer*, en cuanto particular, está en la universalidad.

Finalizo este capítulo haciendo una revaloración de la acción de la conciencia criminal con el fin de resaltar el esfuerzo que hemos empleado en identificar una teoría de la acción precisamente en la figura del delincuente.

En primer lugar, el criminal *actúa* para ser criminal y, del mismo modo, la voluntad no criminal *actúa* para que su acto moral sea realizado. En ambos casos, la voluntad es libre, y opera con base a una racionalidad: las dos tienen el propósito específico de externarse para la satisfacción de su particularidad. De la misma manera que el *querer de la voluntad* que en su acción coincide con el derecho, no puede ser coaccionado, el *querer* del criminal también es enteramente libre de coacción. En este sentido el delito no proviene de una bestia que carezca de razón, sino de lo que resulta del entramado que se ha configurado por la racionalidad compartida en donde quien actúa y adopta determinada conducta, lo hace por su libre elección.

Una teoría defensora de la libertad moderna no puede admitir un *más allá* como móvil del agente, pues nunca está ausente en él la razón que lo lleva a actuar: “el criminal aún envuelto en su pasión, reflexionó acerca de los medios de realizar su acto: se proveyó de instrumentos, eligió el momento, el lugar donde haría más daño, de manera que la razón nunca estuvo ausente”³³⁶. En efecto, la razón nunca está ausente porque el delincuente, que podría parecer irracional, es también un sujeto de derecho que, en cuanto voluntad libre que actúa, comparte la racionalidad con las otras voluntades.

Pero quizás lo más relevante en esta pequeña conclusión de nuestro presente capítulo, es que la acción criminal tiene racionalidad en la medida en que señala el límite del derecho abstracto. El criminal debe ser tratado de acuerdo a sus motivaciones internas, pero ese no es tema del derecho abstracto. Éste se comporta como el vigilante de la propiedad y mientras los particulares coincidan con el respeto hacia él, se mantendrá en las consideraciones meramente externas sin atender a las motivaciones internas de la acción. Al derecho abstracto sólo le importa que se cumplan los acuerdos establecidos en torno a la propiedad. Es por esto que la acción criminal obliga a una determinación más

³³⁵Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 103

³³⁶Pérez Cortés, Sergio, “Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel” en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014. p. 239

levada del derecho. Ciertamente, el delito transgrede y como violencia es algo que se debe despreciar y eliminar, pero también marca la pauta para un cuestionamiento moral de la acción de la voluntad libre: ¿por qué obedecer la ley? o ¿por qué no obedecerla? Y estos cuestionamientos que parten de la acción criminal obligan a un replanteamiento de la relación que tiene la voluntad con el derecho atendiendo necesariamente a las motivaciones internas que tiene la voluntad para actuar conforme o en contra del derecho.

Esto da entrada a lo que tratamos en nuestro primer capítulo, que fue la teoría de la acción en la esfera de la Moralidad. Con respecto a lo que tratamos aquí, es crucial, para nuestra tesis, percatarse de cómo la acción criminal resulta *esencial* en la determinación que el derecho se va dando para saberse cada vez más en su verdad.

CAPÍTULO III

La acción en el sistema de las necesidades de la sociedad civil

1. Consideraciones previas

Continuando con la directriz de nuestro trabajo que ha consistido en poner de relieve cierta concepción de la voluntad que Hegel nos presenta en la *Filosofía del Derecho*, recordemos que ella no es algo que deba entenderse como un mero *atributo* del individuo ni como una cualidad cuyo propósito sea la búsqueda de fines puramente individuales. El de Stuttgart insistirá en que la voluntad libre es “la *sustancia activa* que debe constituirse, alcanzarse, y no presuponerse [...] ella es pura actividad de mediación y el mecanismo por el cual el individuo en su práctica infinita rechaza sin cesar la oposición entre lo subjetivo y lo objetivo”³³⁷. *La voluntad es esencialmente la constante actividad que se va determinando de acuerdo a la experiencia que la conciencia va adquiriendo en su proceso de socialización*. Este mecanismo es precisamente el sentido de la Filosofía del Derecho y es lo que nos ha permitido resaltar una teoría de la acción más allá de la esfera de la moralidad.

A partir de esta concepción, la acción fue situada en el derecho abstracto como acción de la voluntad que opera motivada por su deseo de poseer. En este momento de inmediatez, la voluntad se movió con el propósito de satisfacer su particularidad en el entramado de una mera relación de propietarios en donde *el otro* quedaba considerado como algo que tenía que ser negado para una autoafirmación de la voluntad como propietaria. El contrato fue el resultado de esa acción y en la medida en que surgió bajo las condiciones de contingencia y arbitrariedad del mero interés por la propiedad, surgió la acción criminal. El delito devino efectivo en el marco de un derecho abstracto que aún no mostraba como parte de su constitución al sujeto particular que se pone como fin la ley universal consistente en alcanzar el bien. Al no tener en sus fines la ley moral, la voluntad puso como su intención preservar a toda costa su interés particular, inclusive mediante la violencia sobre el orden. Como consecuencia, la posibilidad del crimen evidenció la pobreza e indeterminación del derecho abstracto como fundamento de la libertad y apareció la necesidad de un derecho efectivo que debe restaurarse mediante la justicia punitiva.

Recordemos que el derecho abstracto surge como la primera experiencia de la voluntad y que ésta no es sino una voluntad aislada que tiene ante sí un mundo que debe enfrentar a partir de una aparente separación. En este sentido, la voluntad está en una mera

³³⁷ Pérez Cortés, Sergio, *La política del concepto*. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México, 1989. p. 231

abstracción y para realizarse (para ser un particular) tiene que determinarse mediante cualquier aspecto de la exterioridad que antes puso fuera de sí. El primer resultado es ese “yo” jurídicamente igual a los “yo”, pero eso es todo lo que se dice del individuo. Es, por tanto, un momento que analíticamente podemos concebir como pobremente determinado. Con respecto a la acción, se puede identificar como un impulso efectuado hacia un mundo que la voluntad no siente como suyo más que en un aspecto muy limitado y que, dentro del mero derecho abstracto, se concibe como un mundo conformado por aspectos puramente jurídicos basado en una relación exclusiva de propietarios. Entonces el derecho abstracto no puede mostrar el fundamento de todas las formas en que la voluntad puede actuar; no muestra, por ejemplo, al sujeto moral.

En el plano de la moralidad, la acción de la voluntad ya no se muestra sólo como una acción hacia lo “exterior”, sino además como una acción de la voluntad sobre sí. Para Hegel, el sujeto no es algo constituido que *después* actúa, es más bien lo que resulta de su acción sobre sí. Pero esa acción sobre sí parte de otro tipo de intención de la voluntad, a saber, realizar la ley universal desde su subjetividad. La conducta moral obedece a una coherencia de la acción de la voluntad con la formación que su propia ley universal le dicta. A pesar de atender en primer momento a *su ley universal subjetiva* que podrá inclusive caer en las figuras del mal, la acción moral hará que la voluntad se haga de cierto modo, pero dicho modo no estará marcado más que por el producto de su propia acción en el horizonte colectivo. En este sentido, la acción del agente cumple su misión de superar el subjetivismo propio de la conciencia moral y encontrará determinaciones más concretas. Aunque también aparecerán nuevas formas de relación entre el sujeto y su objetividad, sólo en la *eticidad*, la voluntad encontrará el fundamento de su libertad.

2. El paso a la *eticidad*

Ahora la acción debe identificarse en ese ámbito político y social en el que la voluntad es parte esencial de otras voluntades en su sentido concreto. En esta esfera, el sujeto moral y la persona jurídica se sintetizan y se *realizan*, es decir, en el plano de la *eticidad* y específicamente en el individuo que ha salido de la inmediatez de la *familia* y que después se sitúa en la sociedad civil³³⁸, se encuentra el hombre concreto o el ciudadano en cuanto burgués³³⁹. Lo ético ya es el plano de la realidad tal como se manifiesta, es lo verdadero y su fundamento es el mundo ético mismo que tiene consigo el ser un mundo jurídico que protege la propiedad y que brinda la seguridad; un mundo en el que puede acontecer la injusticia pero que se hace respetar no desde un orden impuesto, sino desde una ley que el sujeto, en cuanto particular, se da a sí mismo al cobrar conciencia de que él es y se mantiene en ese horizonte espiritual; y, finalmente, un mundo de individuos que buscan satisfacer sus necesidades concretas, que trabajan para ello y que tienen como sustancia la absoluta realización de su libertad en el *Estado*.

Hemos dicho que ahora pretendemos desentrañar la acción de la voluntad en tanto sujeto ético. Pero para dicho fin nos concentraremos únicamente en el individuo de la sociedad civil. Elegimos este estadio porque creemos que es ahí donde el sujeto presenta con mayor acento y evidencia su estado activo en la *eticidad*. En efecto, el núcleo de la sociedad civil nos muestra a un sujeto inmerso en *el reino de las necesidades* que persigue, en aras de sobrevivir, la satisfacción de las mismas y *¿qué acción más presente y esencial del hombre que la búsqueda de sus condiciones necesarias de vida?*

La voluntad que actúa en este terreno es un individuo que proviene de la *familia* cuya base descansa en el *amor*³⁴⁰, pero que debe salir de ese lazo para adquirir

³³⁸ Olivas, Enrique, "La teoría hegeliana de la sociedad civil: la primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad". Revista *Nomads. Mediterranean Perspectives*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2012

³³⁹ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992. p. 157

³⁴⁰ La familia es puesta como el primer momento de la vida social debido a su propio fundamento expresado por Hegel como el amor y el sentimiento. Este es un momento "natural" e inmediato que Hegel va determinando para desentrañar de él su verdadera determinación espiritual. El patrimonio familiar (§§ 170-172) no puede producirse en el seno restringido de la familia y la educación de los hijos (§§ 173-180) no tiene como finalidad prepararlos para perpetuarse en ese estado "natural". En efecto, los medios de vida surgen en las relaciones de necesidades entre individuos que traspasan el plano familiar; asimismo, los hijos se relacionarán con individuos productos de otras familias puesto que su realización consiste en salir de su

determinaciones más concretas ya en las relaciones entre seres carentes que buscan satisfacer sus necesidades, entre propietarios que ya tienen consigo un fin moral³⁴¹, así como en las relaciones laborales y hasta institucionales. Pero el momento de la sociedad civil también representa una nueva forma de escisión. Como se ha dejado la unidad natural e inmediata de la *familia* en donde sus miembros tenían una forma segura de unidad social, la voluntad “pierde la eticidad en sus extremos”.³⁴² Es decir, se presenta como un mundo escindido que radicaliza más que otras figuras la individualización del sujeto y lo pone como un ciudadano más que debe buscar el *bienestar* bajo su propio esfuerzo. El paso a la sociedad civil surge por la misma necesidad lógica que tiene la familia para preservarse: la familia permanece en la medida en que permanecen otras familias. Pero en esa relación necesaria ya no puede concebirse al amor ni al sentimiento como el fundamento precisamente porque el mundo comienza a aparecer como algo más determinado que la *familia*.

En este estado de escisión se hace notable la acción individual que descansa en *el trabajar para vivir*. Pero en la misma acción de la voluntad bajo esos fines individualistas, se irá vislumbrando la presencia de un escenario colectivo necesario para los fines egoístas.

inmediatez. No obstante, la familia se conserva porque preservar el patrimonio y contribuir a la educación primera de los futuros ciudadanos constituye un aspecto esencial en la formación de la sociedad, pero, a su vez, la familia se disuelve al adquirir una nueva determinación en la sociedad civil. En su realización, la familia deja de aparecer como fundamento, pero en cambio adquiere un lugar esencial en la totalidad. Entonces surge una forma de separación donde el particular es puesto nuevamente como el individuo aislado cuya acción consiste en la satisfacción de sus fines egoístas. (§181). Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999

³⁴¹AmengualColl, Gabriel, “La moralidad en la eticidad” en *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la “filosofía del derecho” de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. p. 411

³⁴²Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 184

3. La sociedad civil

En la sociedad civil se localizan los propósitos subjetivos del individuo en un plano concretamente determinado. Aquél ha roto con la primera experiencia de la eticidad y de la unión con base al amor de la familia, es lanzado al escenario del mundo moderno de la competencia en busca de su realización personal. La voluntad de la sociedad civil es pues un individuo concreto que ha “perdido la eticidad” ante la disolución de la familia y ahora se ve en un entorno caracterizado como lo diverso³⁴³. Es un mundo dividido “que se nos ofrece como un conjunto de personas independientes, dispersas a veces, a veces reunidas en grupos más o menos homogéneos.”³⁴⁴

Por otra parte, aunque la sociedad civil es un escenario dominado por la indiferencia, no dejarán de aparecer ciertos rasgos de unidad social en su entorno. El individuo está guiado por su interés privado, pero, en la medida que busca realizar sus fines, realiza lo universal. Entre estos dos extremos se debe resaltar una teoría de la acción.

La teoría de la acción en la sociedad civil se puede trazar siguiendo los propósitos que motivan la acción del individuo. El “sistema de las necesidades”, que ciertamente se irá determinando hasta restarle la calidad de fundamento al deseo desenfrenado y arbitrario del individuo, es muestra del comportamiento de los particulares que se guían por la búsqueda del interés privado. Pero esto debe permitirnos ubicar la acción individual en un horizonte de profunda interdependencia. No obstante el aislamiento aparente de un individuo con respecto a otro, sus acciones van entretejiendo una interrelación que en efecto *está*, pero que sólo mediante su acción misma, va identificando.

En este sentido, la sociedad civil se ubica en un proceso que se ha venido constituyendo simultáneamente con otras figuras de la *Filosofía del Derecho*, lo cual hace permisible una crítica a las filosofías que suelen marcar como premisa preexistente de la sociedad al interés privado que no es sino producto específico que ha irrumpido en determinadas condiciones sociales. La teoría de la acción del *individuo* debe dar para criticar ese principio *liberal* porque la estancia de un sujeto con *fines egoístas* proviene del resultado de un momento de la acción misma y, asimismo, de la acción de la voluntad seguirá dependiendo el estado del sujeto individual y social. En todo caso, la acción del particular

³⁴³ “Es el reino donde se superpone lo diverso, donde cada uno *es* sin recurrir a su diferente”. Pérez Cortés, Sergio, “La filosofía de un mundo dividido” en *La política del concepto*. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México, 1989. p. 157

³⁴⁴ *Ídem*.

que persigue su fin egoísta está efectuada, a su vez, por una voluntad que goza de reconocimiento jurídico, que es conciencia moral y que ahora, en la eticidad, es una voluntad concreta que debe trabajar para satisfacer sus necesidades de vida.

Si recogemos dichas configuraciones, podemos caer en la cuenta de que la voluntad del “reino de las necesidades” es el individuo moderno que reacciona ante su presente que le reconoce como libre, pero que inevitablemente lo introduce en el mundo del *intercambio*. La acción, por tanto, aparece en su sentido concreto: ya no es la acción del mero propietario que se relaciona mediante las cosas que se apropia, no es tampoco la subjetividad que busca la esencia de su libertad en el *deber moral*; es ciertamente todos esos momentos, pero en unidad y situados en el mundo concreto de la modernidad. Entonces tenemos una acción jurídica, moral y política englobada en un individuo que inevitablemente se da a la tarea de poder vivir como *hombre*: cubriendo sus necesidades naturales y espirituales.³⁴⁵ Aunque la determinación del agente tiene la riqueza de los momentos previamente señalados, su modo de manifestación se efectúa necesariamente como el individuo independiente y autosuficiente que actúa para satisfacer sus necesidades individuales. Por esta razón, la apariencia de la sociedad civil supone un problema ineludible: es un momento necesario de la realización de la libertad, pero es un problema porque presenta con mayor fuerza la ilusión de un mundo definitivamente atomizado. Esta atomización o sistema del atomismo³⁴⁶ del espíritu en muchas personas que privilegian su particularidad, deviene en una “interconexión general mediadora entre extremos autosuficientes”.³⁴⁷ Inclusive bajo una necesaria interconexión, se está privilegiando la idea de un individuo ya constituido que sólo *después* se relaciona. Esto es así porque la sociedad civil es un escenario en el que coexisten meros intereses particulares. Aunque también es cierto que la interconexión supone una acción colectiva que resulta en una conformación llamada por Hegel Estado exterior o Estado de la *necesidad* y del *entendimiento*.³⁴⁸

³⁴⁵ La satisfacción de las necesidades obedece a necesidades “humanas del tipo que fueran [...] que se originan, por ejemplo en el estómago o en la fantasía”. Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*. Volumen I. Ed. Siglo XXI. México 2011. p. 43

³⁴⁶ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 523

³⁴⁷ *Ídem*.

³⁴⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 183

Efectivamente, la sociedad civil es el terreno que aloja a las personas libres e iguales cuyas condiciones les permite ir en búsqueda de la *riqueza*³⁴⁹. Pero dado el hecho de que conforman una interdependencia, se irán percatando del verdadero alcance de su acción. Su satisfacción depende de su propio esfuerzo, pero en la medida en que existe ese esfuerzo de manera generalizada. El agente actúa para sí mismo sólo en la medida en que actúa para los demás.³⁵⁰ Con base a esta dialéctica podemos ubicar dos formas de acción: la acción del particular y la acción del universal. En realidad, la acción de ambos extremos corresponde a un solo factor: la acción consciente de la voluntad particular situada en su concepto. Con esto nos referimos a una voluntad que actúa en busca de su beneficio, pero que a su vez relaciona su esfuerzo con la acción colectiva en un horizonte de bienestar que va más allá de su mera satisfacción personal. Por supuesto, reconoce Hegel, que la particularidad tiene “el derecho de desarrollarse en todos sus aspectos” y con ello realizarse en cuantas formas ella prevea. Pero la universalidad conserva su derecho a ser reconocida como el fundamento “y como la forma necesaria de la particularidad.”³⁵¹ La acción, por tanto, muestra dos caras que evidencia el derecho de la subjetividad y de la objetividad. Una actúa sobre otra y viceversa. Pero en todo caso, la acción verdadera es la del agente que sabe que la búsqueda de su bien no puede ser sino congruente con el bien como *idea*. Por esta razón, Hegel pasa a la eticidad. Aunque ahora, con la sociedad civil, esa unidad se halla perdida en *sus extremos*.

La universalidad está, es decir, hay en la interconexión o Estado *exterior* una totalidad presupuesta. Pero como en la sociedad civil lo ético se ha perdido en sus extremos, el Estado aparece como lo otro de la persona. Aunque también es importante resaltar que ese estado de separación se ha precisado para salir de la inmediatez de la *familia*. Sólo ahora, en la sociedad civil, se hace notable la distinción de la subjetividad como particular libre. Se perdió la primera forma de unidad, pero se conquistó una determinación más verdadera del sujeto (sobretudo al reconocerle aquí su dignidad de individuo libre y autónomo) a pesar del estado de escisión.

³⁴⁹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 524

³⁵⁰ Es la forma universal la que condiciona el juego de los intereses particulares porque la realización de los fines propios supone la realización de los fines de los otros. Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992. p. 151

³⁵¹ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 184

Partiendo del estado de separación, la sociedad civil en general, puede entenderse como el desarrollo contingente de la particularidad de las personas³⁵². A este acto le precede el propósito que tienen las particularidades de satisfacer sus necesidades, pero se realiza (dicho acto) en un escenario carente de “límites naturales” en el que reina la arbitrariedad y los móviles puramente subjetivos. El resultado es un desenfreno de deseos y placeres que nos lleva a lo que Hegel llama el libertinaje y el espectáculo de la miseria³⁵³. En efecto, en un escenario en el que se encuentran ausentes los límites racionales que superponga el bien colectivo sobre el bien exclusivamente particular, reina un *estado inestable* porque el único criterio que se considera (el arbitrio del individuo) queda sujeto a la multiplicidad de deseos y necesidades que el sujeto podrá ponerse hasta el infinito.

En esta forma de acción subyace una *cultura* en la que los individuos particulares se educan con base al cultivo del interés privado.³⁵⁴ Para éstos efectivamente existe lo universal, pero dada la primacía de sus móviles egoístas, ese universal se presenta como mero instrumento. En realidad, los individuos no pueden sino desarrollarse en esa cadena de interdependencia de necesidades, pero la forma en que conciben ese conjunto descansa en la arbitrariedad de sus deseos. Sin embargo, la realidad no puede ser de otra manera puesto que el espíritu tiene consigo esa dialéctica de tensiones y sólo desde sí mismo volverá a la concepción de su verdad en la unidad concreta. Importa al espíritu la concepción del particular porque de otra manera él no podría realizarse. “La *forma de la universalidad* por sí en el pensamiento llega a la existencia, forma que es el único elemento digno para la existencia de la idea.”³⁵⁵ De esta manera, lo meramente exterior aún supone separación. Por ello la *idea* tiene consigo la formación de una unidad que suprime lo exterior, pero ello mediante el trabajo o propiamente mediante la acción.

En resumen, la sociedad civil es un Estado *externo* en tanto es producto del conjunto de individuos concretos movidos por sus fines egoístas. Son individuos que deben su comportamiento a determinada forma social y a determinada cultura. Éstas les llevan a actuar según las formas que el sistema de las necesidades les impone. Pero la voluntad tiene, mediante su acción, las condiciones para superar el escenario del libertinaje y

³⁵²Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992. p. 152

³⁵³Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 185

³⁵⁴*Ibíd.* § 187

³⁵⁵*Ídem.*

concebir al universal no como instrumento sino como la necesidad para el fundamento de su absoluta libertad. Veamos finalmente la acción en el sistema de las necesidades.

4. El sistema de las necesidades

El §189 introduce de inicio la idea de un mundo dividido. Pensemos en la situación de la vida cotidiana de nuestros actuales días. Cada uno, bajo sus propias fuerzas e intenciones particulares, conduce su vida y ve en su entorno a un conjunto de personas independientes viviendo con el mismo propósito general de satisfacer sus necesidades. Bajo esta misma óptica, los individuos no son seres sociales (al menos no necesariamente), son más bien seres aislados, autónomos, obligados a permanecer en un escenario montado por las leyes de una economía de mercado, asumiendo cual si fueran prácticas naturales la convenciones de este mundo moderno. Éste se ha erigido sobre los escombros del viejo régimen. Los “estamentos naturales” quedaron atrás y los que ahora se adoptan son los que el propio individuo se da por su acción libre y racional que resulta de su trabajo concreto extremadamente especializado y de alguna manera remunerado para reunir las condiciones que le permitan acceder a la satisfacción de sus necesidades.

Semejante concepción del mundo, absolutizada y fijada con base a categorías primigenias permite a la doctrina liberal concebir una sociedad conformada, hecha y desarrollada a partir del mero interés particular: del fin egoísta. Si tomamos como base esta concepción, entonces el individuo es un agente que actúa y sólo de manera contingente, con base a la arbitrariedad de sus deseos desenfrenados que le provocan la infinitud de sus necesidades, conforman una racionalidad. Ésta, bajo la óptica de nuestro autor no es sino un *Estado externo*.³⁵⁶ En efecto, la racionalidad que se genera aquí sería aquélla que explica la *economía política* que versa sobre la visión de un mundo esencialmente constituido por la constante búsqueda de satisfacción de las necesidades³⁵⁷ (y también la constante búsqueda de la forma de crearlas) y el trabajo requerido para satisfacerlas. Pero para Hegel, esta noción de totalidad es abstracta, contingente y externa, es decir, producto del *entendimiento*.

Después de una mirada a la forma aparente de la actual sociedad, no es difícil aceptar la idea de un mundo dividido, *diverso*; lo difícil es en todo caso pensarlo en su verdad: pensarlo más allá de lo inmediato y desmentir la idea de una “mano invisible” que mantiene el estatus de una convivencia más o menos armónica entre particulares ávidos

³⁵⁶Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 183

³⁵⁷*Ibíd.* § 185

de lucro y egoístas. El libertinaje puede mostrar un momento del estado de las cosas, pero no puede explicar nuestra realidad. Ante esto, es la misma acción, fundada en su propósito egoísta, la que logra superar la idea de un mundo definitivamente dividido porque la acción que busca el interés particular sólo es efectiva en relación con las otras voluntades que igualmente actúan buscando sus intereses particulares.

Según esto, la acción del fin egoísta está esencialmente relacionada con la acción colectiva; no existe el acto aislado más que como obra de la reflexión que separa: siempre mi acto es acto en el mundo (esta era la aportación de la *intención* en la *moralidad*). Por tanto, el fundamento que se busca es el del escenario de la sociedad civil, no del sujeto aislado, de manera que del individuo no se desprende esa conformación. Por ello esto se resuelve en el *Estado*. Pero veamos este proceso de doble acción³⁵⁸ con detenimiento.

Con base a una sencilla fórmula que nos recuerda al *materialismo histórico* de Karl Marx³⁵⁹, Hegel nos ofrece una concepción de la particularidad de la persona según la cual comprende dentro de sí sus propias necesidades³⁶⁰. Con base a esto, “el propósito de la acción es precisamente la satisfacción particular subjetiva”³⁶¹. El hombre debe comer, beber, tener techo y vestido. Estas son necesidades que obligan al hombre (para mínimamente existir) a exteriorizarse. Que el hombre sea un ser carente nos lleva al hecho de que el primer propósito de su intención descansa precisamente en ir en busca de aquello que carece. Por esta razón Hegel nos habla del hombre como *hombre concreto* hasta este estadio de la sociedad civil.

El *hombre* no actúa por consideraciones puramente jurídicas para lograr un reconocimiento como propietario, tampoco actúa con el exclusivo propósito de realizar su ley universal. Siempre en su acción prevalece su deseo de vivir. Aunque también es cierto que sería muy pobre la determinación del hombre como un ser que actúa para *vivir* (en su sentido orgánico). El hombre, afirmó Hegel, es hombre por ser actividad pensante. Por tanto, las meras *necesidades* no serán el móvil de su acción, sino además la racionalidad

³⁵⁸ Doble acción: acción del individuo que al ver por sí mismo, actúan viendo por los otros.

³⁵⁹ “La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes [y su acto dadas sus necesidades es el] comenzar a *producir los indispensables medios de subsistencia*.” Karl, Marx, “Capítulo I de la Ideología Alemana”. *Obras Escogidas I*. Ed. Progreso, Moscú, 1976. p. 15

³⁶⁰ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 524

³⁶¹ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992. p. 152

que penetra en ellas³⁶². La muestra de esta racionalidad o espiritualización de la acción que busca subsistir, se halla precisamente en los medios que se requieren para la satisfacción de las necesidades.

4.1. Modo de necesidad y satisfacción

En primer lugar, la objetivación de la necesidad subjetiva, obliga al hombre a exteriorizarse hacia un mundo de propiedades³⁶³ que suponen la existencia de otras voluntades propietarias y la generación de medios de satisfacción con base al producto de otras necesidades.³⁶⁴ *Yo necesito y debo actuar para cubrir esa necesidad que se hará satisfecha mediante la apropiación del producto de una voluntad que también necesita satisfacer sus medios de vida.* Si esto es así, la satisfacción de las necesidades supone una estancia necesariamente social. Por ello estamos ante un “sistema” de las necesidades.

La forma de satisfacer las necesidades está mediada por la acción de la voluntad en ese horizonte social: el trabajo. El hombre siempre ha tenido que trabajar con el propósito de asegurar sus medios de vida y su objetivo ha variado históricamente. Siempre se trata de *vivir*, pero las formas de vida ya son espirituales, de manera que la acción varía en su fin o en su idea del bien. De acuerdo a la teoría de la acción del *individuo* (de este mundo dividido), la idea del bien estaría basada en un *bienestar general*. Pero la acción con miras a un bien esencialmente particular espera que el bienestar general acontezca por la coincidencia del conjunto de los intereses egoístas. Por esta razón, la dialéctica subjetividad-objetividad es analizada en ese doble proceso. El fin de esto consiste en hallar la necesidad que fundamente la absoluta libertad. Pero para ello debemos continuar

³⁶² Y en esta racionalidad se puede introducir una religión, una moralidad, las leyes, el arte, etc. En fin, todo asunto humano.

³⁶³ Es importante resaltar el hecho de que esta relación de propietarios no es la misma que la que se efectuaba en el derecho abstracto. “La adquisición *inmediata* de la posesión de objetos exteriores como medio para esa satisfacción, ya no tiene lugar o apenas lo tiene en la situación en la que este estadio de la mediación está realizado; los objetos [que están ahí enfrente] son [ya] propiedad de [alguien]. Su adquisición [actual] está por un lado, condicionada y mediada por la voluntad de los propietarios, la cual, como particular, tiene como primer fin la satisfacción de las necesidades diversamente determinadas.” Y recordemos que esta diversidad se propicia en el escenario que multiplica los deseos y con ello las necesidades: es el escenario específico de la sociedad civil. Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 524

³⁶⁴ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 189

con el seguimiento de los móviles del agente y su gradual acercamiento a la *Idea*. En todo caso es la *actividad* o el trabajo, el que media entre la subjetividad y la objetividad.³⁶⁵

Estamos ante dos aspectos: el propósito del individuo está en satisfacer sus necesidades particulares; pero, en un segundo aspecto, esa satisfacción sólo se da “a través de la propiedad y las necesidades de otros, con la libre voluntad de los otros [...] con lo cual se hace valer la universalidad”³⁶⁶.

A partir de esto podemos concluir que ya no tenemos ninguna forma de individuo aislado, a pesar del gran grado de escisión que en apariencia nos encontramos. Según Hegel, la unidad es ya algo necesariamente presente inclusive en la apariencia. Aunque dicha reconciliación o racionalidad sea sólo precisamente eso: apariencia.

El hecho de que la acción esté centrada en la satisfacción de bienes, genera una racionalidad. La forma de adquisición de bienes tiene esa condición necesaria que le impone la producción “que siempre está renovándose de medios a través del *trabajo propio*”³⁶⁷. Desde luego, la búsqueda *común* a través del trabajo constituirá un horizonte *común* pues es obra de la acción colectiva, pero esa racionalidad está situada a través “del entendimiento que reconcilia”, pero que sólo genera una racionalidad concreta o abstracta.³⁶⁸

En resumen, el reino de las necesidades está caracterizado como el mundo del trabajo y el intercambio mercantil que la *Economía política* comenzó a estudiar. La tarea de Adam Smith es sumamente apreciada por Hegel pues identifica en su obra la gran labor de establecer leyes sobre un fenómeno extremadamente diverso, detallado y caótico³⁶⁹. La tarea de pensar todas las formas nuevas que conllevó la modernidad y todas sus formas de atomización, obedece a un trabajo teórico imprescindible, pero también tendría su grado de insuficiencia. Esto es porque la labor de Smith está concentrada en detectar el origen de la riqueza, partiendo de las condiciones de un trabajo dividido entre individuos

³⁶⁵ *Ídem*.

³⁶⁶ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992. p. 156

³⁶⁷ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 524

³⁶⁸ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 189

³⁶⁹ La forma en que Smith estudia la economía y se da a la tarea de desentrañar sus leyes “tiene su similitud con el sistema planetario, que al ojo sólo muestra movimientos irregulares, cuyas leyes se pueden sin embargo conocer”. *Ibid.* § 189

ya constituidos y moldeados “naturalmente” para la producción industrial³⁷⁰. Efectivamente, en la tarea de identificar la razón por la cual el trabajo se ha potenciado a grados semejantes en el sistema industrial, nunca aparece la pregunta por las condiciones de irrupción de un individuo libre y por ello desposeído o carente de medios de producción que tiene como única vía de subsistir su propio trabajo. El concepto de proletario no es algo que Hegel vaya a desarrollar (y en sus propias condiciones espirituales no era un fenómeno visible aún), pero sí se percata del estado aparente (externo) que genera el conjunto de individuos particulares guiados por sus fines egoístas.

Nuevamente, la racionalidad del mundo de *la riqueza general*³⁷¹ que resulta de las necesidades y de los medios para satisfacerlas es “una racionalidad del entendimiento”, que no tiene fundamento de suyo, en los límites de esa estancia. Lo que tenemos que mostrar, con Hegel, es la verdad del acto particular y su necesidad, pero al mismo tiempo su insuficiencia en tanto se concibe únicamente en ese *Estado exterior*.³⁷²

Por su propia naturaleza el hombre tiene necesidades, pero por su propia racionalidad, esas necesidades no se limitan a la satisfacción de un círculo limitado de necesidades³⁷³. En la búsqueda de los medios de vida interviene la acción racional del hombre concreto que tiene en su constitución su espiritualidad que le dicta nuevas necesidades, “una multiplicidad de ellas”, más particularizadas y también más abstractas. En efecto, en la acción del agente están supuestas sus tendencias, sus fines particulares, sus manías y todo cuanto ha hecho de él un ser humano culturalmente determinado. En su voluntad yace también la posibilidad de jerarquizar sus preferencias y aprender a controlar sus deseos. “Esto supone además la capacidad de poseer cierta distancia frente a sus necesidades y ser capaz de enjuiciar la importancia relativa de cada una”³⁷⁴.

En todo caso, el hombre puede destruir la inmediatez de la naturaleza y elevarse por encima de ella para entrañar el criterio que le permita determinar las necesidades mediante su gusto, utilidad y entendimiento. Pero como estamos hablando de

³⁷⁰ Smith, Adam, Libro Primero. Capítulo II. “Del principio que motiva la división del trabajo”. *investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Ed. FCE. México, 1992. pp. 16-19

³⁷¹ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 524

³⁷² Es necesario colocarnos en la esfera del entendimiento porque sólo de esa manera se conciben las condiciones del estado separador y lo que hace permisible su ascenso a la verdad en la unidad. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 189

³⁷³ *Ibid.* § 190

³⁷⁴ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992. p. 157

determinaciones concretas de las necesidades, aquí el sujeto activo es el “ciudadano”³⁷⁵ que diversifica sus necesidades de acuerdo a la cultura en la que está inmerso.

Esta es otra forma de aparecer de la universalidad. El individuo decide, descompone lo concreto, opina, y todo ello mediante la guía de su interés egoísta. Pero su *forma de acción* es enteramente cultural. En este sentido está presente la sustancia que da el contenido al mundo de posibilidades que el agente puede elegir. Así pues, si las necesidades se pueden multiplicar y dividir al infinito de acuerdo al deseo arbitrario, es porque la cultura está configurada para que ello pueda surgir.

Ahora, en este caso, vemos la acción del espíritu cuyo propósito es precisamente la multiplicación infinita de necesidades. Decimos “acción del espíritu” (como sustancia hecha sujeto) porque no surge en un individuo por sí sólo el deseo anárquico de las infinitas satisfacciones. El individuo quiere poseer, su acción tiene el propósito de satisfacer sus necesidades, nada más. Sin embargo, una vez inmerso en la *cultura mercantil* cuyo fin es la ganancia, las necesidades crecerán sin ninguna clase de regulación. “[...] la necesidad no es producida tanto por los que la poseen de un modo inmediato sino por quienes buscan una ganancia con ella”.³⁷⁶ En el régimen del intercambio, “lo cómodo muestra de nuevo incomodidad” porque la renovación de necesidades se hace una necesidad para quien quiere *ganar*.

Por esta razón, Hegel llamó desde el inicio a la sociedad civil como “el espectáculo del libertinaje y la miseria”. Una racionalidad subyace en este proceso, pero ella está dominada por el interés de la ganancia y el individuo cuyo propósito de su acción es el fin egoísta, adopta como natural esa conducta de generar un incesante cúmulo de necesidades.

Sin embargo, esta esfera sigue configurada en la interdependencia en donde las necesidades privadas son necesidades sociales.³⁷⁷ “Las necesidades y los medios son, en cuanto existencia real, un *ser para otro*, cuyas necesidades y cuyo trabajo condicionan

³⁷⁵ “En el derecho, el objeto es la *persona*; en el punto de vista moral, el *sujeto*; en la familia, el *miembro de la familia*; en la sociedad civil en general, el *ciudadano* [éste es] la representación concreta que se llama *hombre*. Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 190

³⁷⁶ *Ibid.* § 191

³⁷⁷ Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992 p. 158

recíprocamente la satisfacción³⁷⁸. A pesar de que el individuo se considera independiente y aislado, su acción está dirigida *sabiendo* que depende de otros y que estos otros dependen de él. Este es el escenario del mundo concreto tal y como se manifiesta en donde, no obstante nuestro interés particular, todos dependemos de todos; en donde *todo lo particular deviene social* o donde lo abstracto y aislado deviene lo concreto y lo social.

De esta manera se muestra con mayor fuerza el papel de la universalidad en el sistema de las necesidades. La acción que resalta sigue siendo la del individuo aislado, pero como su obra no puede cobrar efectividad sino en el reino de las necesidades, el aspecto social reclama su lugar.

Independientemente del *estado de la conciencia*, su experiencia acontece necesariamente en el mundo, y ésta tiene su forma verdadera en el horizonte social. Ello se muestra, como dijimos, en la interdependencia que supone la satisfacción de las necesidades, pero otras prácticas sirven como testimonio. Por ejemplo, la medida del tiempo, los modales o costumbres, la forma de vestir, de comer, etc. En todas estas actividades, dice Hegel, lo inteligente es comportarse como los demás. De cualquier manera, *lo social* no es algo de lo que se pueda prescindir porque en él se efectúa el proceso constitutivo del hábito, es decir, las formas en las que los hombres actúan y por ello *son*. Nadie en su sano juicio puede negar que en este momento son las tres de la tarde y que en una hora serán las cuatro, así como nadie vestiría atuendo de esquimal en las zonas más cálidas del mundo. Sería insensato actuar de forma contraria precisamente porque tenemos una cultura y un código compartido con los otros, al grado de que sólo podemos definirnos en ese horizonte social: nuevamente, el yo es un yo por ser un nosotros.

En consecuencia, cuando ese *nosotros* se forma con ese afán desmedido de poseer, el fin de la acción, marcado por esa forma social, estará concentrado en la satisfacción de esas necesidades (que surgen hasta el infinito) y en los medios para lograrlo. El propósito de la acción está determinado por esa forma social de la universalidad. No hay otra manera en que aquélla se pueda determinar y no hay otra manera en que el individuo pueda actuar. Él es una persona sólo en su forma social.

³⁷⁸Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 192

Como este momento supone la presencia de las esferas anteriores, el individuo de la sociedad civil busca el bienestar, es moral. De hecho, como el propósito de su acción se centra en su fin egoísta, el reclamo de bienestar apela a su condición moral³⁷⁹. Asimismo está presente la condición de *igualdad* del individuo con los otros, lo cual supone la determinación del derecho abstracto. En este caso se pone de relieve la igualdad que tienen los unos con los otros en la posibilidad de poseer. Sin embargo, en cuanto a la determinación de la voluntad como ciudadano, resalta su particularidad en el reino de las necesidades. En efecto, no obstante su sello social, los fines son egoístas: buscan a toda costa la distinción respecto a los demás para ser notables y especiales.³⁸⁰ *El objetivo de la acción es hacer valer la particularidad porque esa es la forma social que adquiere el propósito del agente.*

En el mismo sentido, la forma en que están presentes las necesidades, se hallan determinadas por lo social más que por la mera necesidad natural. Desde luego, la necesidad tiene su aspecto natural, el cual es esencial porque como todo ser *viviente*, el hombre requiere satisfacer necesidades orgánicas, pero esa misma naturalidad en la necesidad ya se encuentra mediada. Domina la *idea* y, por tanto, los hombres se relacionan y comportan de acuerdo a sus propias opiniones.³⁸¹ En este sentido, Hegel identifica dicho momento como un “aspecto de liberación”. La necesidad que rige es la que la voluntad misma se da: el individuo no tiene pues, ante sí una necesidad puramente externa, de manera que la contingencia de sus necesidades, es propia de su *arbitrio* y no de lo *exterior*.³⁸²

El momento en que iniciamos con el *reino de las necesidades*, el individuo aparecía como un sujeto que tenía que actuar hacia el exterior para buscar sus fines egoístas. Este momento es necesario porque para *hacerse*, la voluntad tiene que arriesgarse actuando en *lo que pone como fuera de sí*. Sin embargo, ahora el mundo comienza a aparecer como obra de su acción en tanto que lo necesario para su satisfacción no se encuentra nunca en la *pura* naturaleza. Lo natural, frente al hombre, llega siempre en forma espiritual. Puede parecer mínima la intervención, muy simple y muy rudimentaria, pero la

³⁷⁹AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001. pp. 414-415

³⁸⁰Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992. p. 159

³⁸¹Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 194

³⁸²*Ídem*.

apropiación de lo natural siempre está mediada por los fines racionales. La necesidad y el medio de satisfacerla nunca está, por tanto, exenta de “la reflexión del espíritu sobre sí”.³⁸³ Y ésta es solamente obra humana, algo que proviene y es sostenida por determinada forma cultural³⁸⁴.

El sentido de esta distinción ente lo natural y lo espiritual repercute de forma definitiva en la concepción de *libertad*. Para nuestro autor, no podría llamarse libre aquello que esté inmerso en la mera naturalidad. Lo natural es lo dado, y ante éste el individuo no estaría sino sometido a la contingencia exterior. Es por ello que Hegel insiste en la *diferenciación de lo natural* para aclarar que sólo por ésta se puede ser libre, sólo en la medida en que lo espiritual es consciente y reflexivo sobre sí. Por otro lado, es preciso no olvidar que esta libertad que transforma la *necesidad* en necesidad social, es aún formal.³⁸⁵ La razón de ello está en que la *acción* que aquí se desarrolla no sirve todavía más que a fines particulares. A pesar del necesario horizonte social del sistema de las necesidades, se sigue poniendo como prioridad el goce particular, lo cual es comprensible porque el individuo se ve a sí mismo solo al lado de otros individuos igualmente solos y él y cada uno de ellos son conscientes de la necesidad de orientar su acción sólo para su bien individual. El comportamiento del individuo es real aunque parta de una noción aún incompleta de la libertad. El razonamiento del individuo es que si tiene que comer, debe trabajar para conseguir alimento aunque su comprensión de la realidad esté sesgada. Ahora, el hecho de que su acción aún deba fundamentarse en una estancia más real y determinada, es una necesidad que en el mismo proceso le irá mostrando, su mero arbitrio irá perdiendo el carácter de fundamento. Por el momento, su fin egoísta es comprensible y verdadero dentro de su género, y aunque el móvil de su acción no pueda fundarse en su mero arbitrio, él cree que es así porque su terreno de acción es ese mundo dividido de la sociedad civil. La necesidad individual es en realidad una necesidad social que debe satisfacerse socialmente, pero la misma forma social de individuos cuyas necesidades y deseos se multiplican arbitrariamente conlleva la indeterminación y la ausencia de límites. Finalmente, esto desemboca en la producción del lujo y la miseria³⁸⁶. Ya desde este extremo de la *necesidad y la satisfacción* se comienza a evidenciar la falsedad de una posible autosuficiencia de la sociedad civil.

³⁸³ *Ídem*.

³⁸⁴ Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999 § 525

³⁸⁵ Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 195

³⁸⁶ *Ídem*.

4.2. Modo del trabajo

El segundo momento del sistema de las necesidades aborda la forma concreta de la acción: el trabajo. Es la forma concreta porque en él se sintetiza la acción teórica y práctica con los fines más elementales del hombre.

Las necesidades se dividen en ciertos tipos y en determinadas formas de satisfacerlas, lo cual obedece a su forma cultural. Pero el trabajo puede concebirse como la sustancia que permanece y que puede mostrar al hombre su forma de hacer y hacerse, es decir, su mismo *ser*. El trabajo es la *forma esencial* del hombre y la forma esencial de su permanencia en unidad con el mundo, y el mundo tiene precisamente la forma que el trabajo humano le da, es decir, pierde su exterioridad. En este proceso entre el hombre y la naturaleza es el primero quien tiene la última palabra por ser quien “media, regula y controla el metabolismo con la naturaleza”.³⁸⁷ El trabajo es, en resumen, la forma exclusiva del hombre.

En este sentido, la teoría de la acción se puede formular de acuerdo a los propósitos y las intenciones más elementales (por estar *siempre* presentes) del obrar. Se actúa para vivir, pero en su sentido más esencial, se actúa para *ser* porque el ser supone la vida. Entre Hegel y Marx existiría sin lugar a dudas esa similitud³⁸⁸: el ser es porque *actúa* para *ser* y no puede ser fuera de esa acción. Pero esto tiene además el sentido de que el hombre se produce y lo producen. Entonces su ser no es producto exclusivo de *su* acción sino producto de *la* acción. Es decir, el hombre se hace mediante su acción y en esa misma acción hace su mundo, pero su mundo no es producto exclusivo de su individualidad sino producto de la acción social de la cual es partícipe.

A partir de esto, encontramos nuevamente la *libertad*. El hombre es libre y lo sabe cuando es consciente de ser lo que él mismo, en colectividad, produce. Pero esto supone además la peculiaridad del actuar humano (*handlung*) porque su labor no se centra en la búsqueda de necesidades inmediatas, sino de necesidades espiritualizadas. En efecto, el trabajo no es mera acción sobre la naturaleza sino además la práctica permanente del

³⁸⁷Marx, Karl, “Proceso de trabajo y proceso de valorización” en *El Capital. Crítica de la economía política*. Volumen I. Ed. Siglo XXI. México 2011. p. 215

³⁸⁸ Ver “La actividad y objetividad del pensamiento” en Pérez Cortés, Sergio, *La razón en la historia*. Hegel, Marx y Foucault. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 2013. pp. 50-53

pensamiento sobre ella. La acción del pensar recae en una constante mediación con el mundo, lo cual se expresa concretamente en la acción del *trabajo*. Pero esto es, a su vez, lo que Hegel llama un acto de liberación porque lo exterior (lo natural) es para el hombre mediante la forma que él mismo le da. Lo exterior no es, por tanto, exterior en la medida en que ya desde el pensamiento se imprime la transformación: la práctica supone los fines al igual que, diría Marx, el albañil para levantar su muro se hace a la idea de cómo construirlo. De esta manera, el hombre es libre, es decir, no depende más de lo que él mismo, como especie y bajo su cultura particular, realiza.

En resumen, para Hegel prácticamente todo está mediado por el trabajo. Inclusive los recursos naturales “más acabados” (que aparentemente no requerirían de alguna modificación para su consumo) ya se encuentran mediados por el trabajo: el aire, la tierra y ahora hasta el agua que consumimos o utilizamos sufren ya alguna transformación. De esta manera, sólo el trabajo realiza nuestros fines en lo concreto, genera riqueza y permite al hombre vivir.

Las formas en que el hombre actúa se sintetizan, como ya dijimos, en el trabajo. Con éste llegamos al punto más álgido de la acción por su grado de objetividad. El trabajo sería la acción que configura del hombre hasta en su forma física y evolutiva.³⁸⁹ Sin embargo, el trabajo tiene consigo una forma particular de acción de acuerdo a su forma social.³⁹⁰

Sin bien el trabajo es la acción en la que podemos decir que prevalecen las formas sociales ya que estas son siempre producto del trabajo mismo, éste se realiza necesariamente bajo una forma social particular. Entonces aquí tenemos la unidad

³⁸⁹ Esto en Engels, Frederick, “El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre”, *Obras Escogidas. Tomo III*. Ed. Progreso. Moscú, 1980. p. 33-40

³⁹⁰ En todo caso, la acción bajo la forma del *trabajo*, describe lo que el hombre *es* en esencia. En el trabajo, el hombre se realiza como hombre. Aunque también es verdad que bajo la forma que el trabajo adquiere en la sociedad civil, *aparece* ante el hombre no como un ejercicio liberador, sino precisamente todo lo contrario. El trabajo es la única manera de disipar la *exterioridad* y de mostrar el papel dominante de la práctica humana sobre la naturaleza, pero teñido bajo la lógica mercantil que lleva consigo la producción y reproducción infinita de necesidades, el trabajador no ve en su práctica su liberación sino sus ataduras. Este *libertinaje de deseo y miseria*, como hemos visto, es identificado por Hegel precisamente en el surgimiento de la economía que se rige por las leyes de la *máximaganancia*; el propio Hegel insistió en la falsedad de una *mano invisible* que diera autosuficiencia al sistema de las necesidades. Pero será Marx el que más tarde desarrollará la tesis según la cual, el trabajo frente a los intereses del *capital* no aparece como la liberación del hombre, sino como un sometimiento *necesario* para que él pueda “más o menos vivir”. El *trabajo* también constituye lo esencial de la *acción* en la teoría de Marx, pero según su forma social en el *capital* dicha acción no tiene de suyo el aspecto liberador pues, además de trabajar, el obrero debe emanciparse y romper con el ciclo del interés privado, es decir, la acción también comprende la revolución del régimen de riqueza.

concreta: el trabajo en una determinada cultura, la cual, a su vez, ha procedido del trabajo mismo dentro de una cultura determinada que también *hasido producida*... Como vemos, el hombre siempre ha sido producto de *la acción*.

Si vamos más lejos, el trabajo con su forma social ya determinada es el único medio de poder transformar las formas sociales heredadas y gestar otras formas “más racionales”. El trabajo adopta una forma cultural, pero bajo su acción y todo lo que de ella se desprende puede generar una forma social distinta. Como consecuencia, podríamos decir que no estamos atados a una forma inmutable de estado: éste establece la forma de acción, pero su realidad se efectúa por la acción misma que nunca abandonará su objetivo de preservar la vida. En última instancia, la acción colectiva decide, realiza y transforma, todo ello en aras de su propia conservación. Aquí subyace la idea del bien bajo la forma de *unidad*. Por esta razón, Hegel siempre insistió en reflexionar en torno a dicha unidad. En todo caso, pensar lo objetivo y subjetivo como algo que a veces existe en su diferencia, pero siempre en unidad, muestra que la única forma de ser se basa en la acción y que ésta sólo se puede efectuar ciertamente sobre la naturaleza pero ya en el entorno espiritual. La acción es por ello el centro de la filosofía especulativa.

Ahora, como hemos dicho, el trabajo genera un horizonte cultural y sus mismas formas están sujetas a un determinado orden. En este sentido, el trabajo afirma las formas sociales vigentes que Hegel identifica como *cultura teórica* y *cultura práctica*³⁹¹.

La *cultura teórica* se desarrolla a propósito de la multiplicidad de los asuntos que llegan a interesarles a los hombres en una forma del espíritu específica³⁹². En esta estancia, los asuntos están determinados por la multiplicidad que genera el mundo dividido de la sociedad civil. Por cultura teórica podemos entender el conocimiento de lo aparente debido a que está mediado por la representación que parte del entendimiento. Sin embargo, tenemos, por otro lado, la *cultura práctica* que proviene del trabajo propiamente dicho. Ésta se constituye con base al hábito que las relaciones laborales van estableciendo. Efectivamente, es de cultura práctica tener trabajo, satisfacer la multiplicidad de necesidades, que éstas provengan del acto mismo de crear necesidades, al igual que la propia limitación del obrar. Esta la razón por la cual es culturalmente censurable una persona que no trabaja, y por la cual se resalta la dignidad de alguien que

³⁹¹Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 197

³⁹²Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del derecho de Hegel*. Ed. Temis. Santa Fe de Bogotá, 1992. p. 160

sí lo hace. Desde luego, es digno quien es *reconocido* y se reconoce como tal, pero ello supone el estar suscrito y actuar de acuerdo al hábito proveniente de la cultura práctica. El trabajo se convierte así en la disciplina y genera costumbre en el desarrollo de la acción objetiva y en el reconocimiento que los otros tienen del agente y éste de los otros.

Pero en cuanto *trabajo*, tiene su valor en tanto que sirve para otros en la satisfacción de su necesidad. En todo caso, el trabajo se transforma de acuerdo a la forma social en la que acontece. Siempre es necesario, siempre es el que puede generar transformaciones, pero siempre está supuesta, en su acción, la forma social. En este sentido, tanto como se desarrollen las necesidades, se desarrollará la forma de producir. Si las necesidades se diversifican y se dividen, también lo hará el trabajo y el proceso de producción tendrá que transformarse³⁹³.

Adam Smith describe ampliamente el proceso de trabajo dividido. En éste, cada trabajador se encarga de desempeñar una función específica. Es el proceso en el que cada función se ve extremadamente simplificada³⁹⁴. Cada uno desempeña una función, cada quien en su espacio particular, y cada quien en busca de los medios para satisfacer su fin egoísta. Pero, al mismo tiempo, esto acentúa la dependencia entre los hombres y lo que parecía separarlos (dividirlos en el centro de trabajo) los coloca en una relación en la que todos dependen entre sí.

La acción cuyo propósito descansa en el fin egoísta, es propia del hombre particular. Él decide, él se dirige y es libre, pero todo ello dentro de una racionalidad. Ésta es, en el sistema de las necesidades, el reino de la dependencia. Así, *mi acto* no es suficiente porque está obligado a relacionarse con los actos de otros. Esto no sólo para producir (como vimos en el ejemplo de los alfileres) sino también para cubrir cuantas necesidades se puedan tener.

³⁹³Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 198

³⁹⁴ Recordemos “la fabricación de alfileres” en la cual Smith describe la forma en que la manufactura aumenta la productividad gracias a la división del trabajo. “Un obrero estira el alambre, otro lo endereza, un tercero lo va cortando en trozos iguales, un cuarto hace la punta, un quinto obrero está ocupado en limar el extremo donde se va a colocar la cabeza: a su vez la confección de la cabeza requiere dos o tres operaciones distintas: fijarlas es un trabajo especial, esmaltar los alfileres, otro, y todavía es un oficio distinto colocarlos en el papel. En fin, el importante trabajo de hacer un alfiler queda dividido [...]”. Smith, Adam, Libro Primero. Capítulo I. “De la división del trabajo”. *investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Ed. FCE. México, 1992. p. 8

En resumen, la acción tiene sentido en el escenario de las acciones. La forma es esa: una acción *al lado* de otras acciones. Se necesitan, pero aun así se continúan concibiendo como individuos irreductibles meramente “individuales”. Hay, por tanto, interdependencia y al mismo tiempo, acción de cada uno con propósitos egoístas.

4.3. El patrimonio

La universalidad es ya evidente porque todos dependen de otros, pero ahora podemos ver con mayor claridad el *Estado externo* que Hegel concibe en este terreno de la sociedad civil. La razón de ello está en que dicha universalidad se presenta como unidad aun cuando su mediación se “logra” con el egoísmo subjetivo.³⁹⁵

En la medida en que ve para sí mismo, el individuo logra ver por los demás mediante su acción en el trabajo y mediante la búsqueda de su propia satisfacción. Cada uno, por su labor, mantiene y aumenta la riqueza universal. Para eso se ha educado y se ha especializado en su función dentro de su trabajo: para satisfacer su fin egoísta y, en la medida que todos buscan lo mismo, contribuir al bienestar de los demás. Las consecuencias de esa interdependencia universal recaen en el estatus y la diferencia de riqueza entre los sujetos que participan de esa racionalidad. Pero precisamente porque dichas diferenciaciones nos llevan a una idea contingente de *bien*, se tiene que pasar a otro estadio más determinado que coloque en su verdad este “Estado exterior” aparentemente autosuficiente.

Si continuamos con la lógica de esta universalidad, la riqueza que se *genera* y se erige como riqueza social pertenece al particular en tanto su acción contribuye con ella mediante su riqueza particular. Esta es una forma de resaltar nuevamente el derecho de la subjetividad y concebir el producto de su estatus como obra de su propia acción racional y libre. Del sujeto depende en gran medida su *participación* en el patrimonio general³⁹⁶. Su papel en éste está condicionado por sus bienes, pero también por sus propias habilidades. Estas dos condiciones explican la desigualdad entre los particulares y su condición de necesidad. En este sentido, la desigualdad está determinada desde las condiciones en que los particulares actúan que también son desiguales, pero además

³⁹⁵Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 199

³⁹⁶*Ibíd.* § 200

resulta crucial el papel de las habilidades que los individuos pueden desempeñar y la riqueza que pueden poseer. En pocas palabras, en la sociedad civil, la desigualdad aparece como lo real (lo actual) y lo racional. Pero esta desigualdad “natural” se espiritualiza y por lo tanto repercute también en una desigualdad de la cultura moral e intelectual³⁹⁷.

El escenario de este sistema es un momento necesario que posee una racionalidad de suyo mediante la cual se coloca en su lugar a los individuos de acuerdo al producto de su acción y a las condiciones que la motivan. A partir del resultado de la acción del agente en el sistema de las necesidades, Hegel identifica una distinción de “estamentos” en los particulares de acuerdo a la diferenciación del trabajo. El valor de este momento con respecto a la teoría de la acción se encuentra en dos aspectos.

En primer lugar, la acción está precedida por una “reflexión sobre el propio obrar” cuyo fin descansa en el bienestar, es decir, el agente activo de la sociedad civil es también un agente moral. Él es un sujeto auto-reflexivo que tiene previamente a su acción un propósito, una intención y una concepción del bien, y que, a partir de ello actúa buscando realizar-se. En segundo lugar, aquello que da lugar a la voluntad en un estamento determinado depende de su propia obra: “cada uno se convierte en su propia determinación y por medio de su actividad, en miembro específico de la sociedad civil.”³⁹⁸ De nuevo aparece la idea de que nada está dado para el hombre pues todo cuanto es se produce por su acción.

El sujeto es egoísta, es, dentro de la sociedad civil, persona privada. Pero debe dirigirse necesariamente a los demás, es decir, debe pertenecer a la sustancia³⁹⁹. Consciente o no, el hecho es que por su propia acción, el individuo define su lugar, de manera que el estamento al que pertenezca queda determinado por su obra. Esto nos permite resaltar el rasgo moderno de la libertad individual que Hegel no deja de considerar. Sea para la clase *sustancial*, *formal* o *universal*, la voluntad se pondrá en una de ellas de acuerdo a su desempeño⁴⁰⁰.

³⁹⁷Ídem.

³⁹⁸AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la “filosofía del derecho” de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001.p. 416

³⁹⁹Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999 § 201

⁴⁰⁰*Ibíd.* § 202

Sin embargo, es preciso aclarar que en este momento el lugar del individuo está situado de acuerdo a la racionalidad de la sociedad civil. En ésta tiene un papel crucial el arbitrio particular y la opinión subjetiva.⁴⁰¹ El individuo aislado efectivamente se siente cómodo en esta esfera que privilegia, a pesar de la presente universalidad, la voluntad arbitraria. Hay muchos factores que determinan el lugar del particular en el espíritu (hemos visto el factor jurídico, moral, familiar y económico), pero en esta esfera todo parece obra de la propia voluntad. Así es como lo concibe la conciencia subjetiva. En esto se encuentra el derecho del individuo propio del mundo occidental porque la “voluntad arbitraria” puede alcanzar y definir su propio estamento. Pero esta esfera encontrará deficiencias que no se pueden resolver desde la óptica de la apariencia de la conciencia individual: como si el puro esfuerzo individual agotara la determinación del sujeto y su objetividad.

El problema está en que esta esfera se encuentra “mediada por el arbitrio” y como consecuencia se cree que en esta operación descansa la forma verdadera de libertad. Sin embargo, el sujeto de la sociedad civil ya está introducido en la *eticidad*. Debemos recordar que a ésta se llegó mediante la acción moral que tenía consigo el propósito de realizar la idea del bien. Ésta, desde luego, no apareció a lo interno del sujeto en una mera relación de sí a sí. La realidad del bien supuso la necesidad de la salida al mundo social, y, en esa medida, la voluntad se determinó como miembro de la familia y como ciudadano.

En esta realidad, el sujeto actúa con el mismo propósito de realizar su libertad. Actuar bien para sí y hacerlo de acuerdo al derecho aparece en el sistema de las necesidades como “la honestidad y dignidad de clase”, pero como el interés del individuo se concentra en su particularidad, la moralidad aparece como el rastro del *bien* en el acto reflexivo que se encamina al bienestar del agente individual. *De cualquier manera, la acción está precedida por el ejercicio reflexivo del individuo de acuerdo a la racionalidad en que se encuentra.*

Siempre es un deber para el sujeto saberse y reconocerse como parte de una “clase” o “estamento” porque ello implica ser congruente con lo universal en su sentido concreto, es decir, conocer la obra de su propia acción y el lugar en el que le ha colocado. Es verdad que en esta instancia del trayecto aparece una forma de libertad fundada en la

⁴⁰¹*Ibíd.* § 206

abstracción, pero la labor de la persona es una acción concreta en la medida en que ya está en el mundo real que supone la obligación de “trabajar para vivir”.

En resumen, el sistema de las necesidades nos permite resaltar la acción mediante el concepto de trabajo. Nuevamente, en presencia de la escisión, la acción aparece como productora de la unidad. El trabajo resulta ser el único aspecto que puede mediar en la dialéctica de las necesidades del sujeto y las cosas “externas” que las satisfacen.⁴⁰² Por tanto, la acción es la única forma posible de *lograr* la unidad. Respecto a esta instancia, es por el trabajo mismo que el individuo adopta su forma de acción en el mundo de las necesidades. El trabajo le clasifica, le especializa y lo coloca en el estatuto de una clase determinada. A partir de esto se establece la división del trabajo, y con ella la necesidad de la mutua dependencia entre los hombres. En ese horizonte dialéctico de acción por el interés propio (en la medida que se actúa por el interés de los demás) surge la riqueza social. La adquisición de ésta por parte del individuo no es arbitraria, pues sigue dependiendo de su lugar en la división del trabajo, es decir, de su propia acción en la racionalidad del sistema de las necesidades.

Finalmente, la racionalidad del sistema de las necesidades supone la *administración de la justicia*.⁴⁰³ En términos generales, la administración de la justicia implica la aplicación de la ley a la multiplicidad de casos particulares mediante el criterio de igualdad jurídica. Con ello, la sociedad civil se constituye como un Estado jurídico.⁴⁰⁴ Pero por esa misma razón, se trata de un Estado dominado por la contingencia y la apariencia. Hay universalidad porque se superpone la administración de justicia, pero el estatus sigue descansando en el arbitrio de particulares. Por esta razón aparece la *policía y corporación*.⁴⁰⁵

La *policía* surge como la figura que “atempera las consecuencias más funestas que, estando dentro de los marcos de las leyes, ya no puede enfrentar el mero funcionamiento del sistema de las necesidades ni la sola administración de justicia.”⁴⁰⁶ Como el particular no puede resolver las contradicciones del sistema de las necesidades, la policía es la que brinda los servicios públicos que sopesen la pobreza y el problema de la educación. La “mano invisible” no es, por tanto, suficiente. En efecto, la *policía* es indicio de que la

⁴⁰²Ávalos Tenorio, Gerardo. *Breve introducción al pensamiento de Hegel*. Ed. UAM. México, 2011. p. 178

⁴⁰³Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. §§ 209-229

⁴⁰⁴Ávalos Tenorio, Gerardo. *Breve introducción al pensamiento de Hegel*. Ed. UAM. México, 2011. p. 179

⁴⁰⁵Hegel, G.W.F. *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999. §§ 230-256

⁴⁰⁶Ávalos Tenorio, Gerardo. *Breve introducción al pensamiento de Hegel*. Ed. UAM. México, 2011. p. 181

economía de mercado no puede en sí misma regular las condiciones en vías de un bienestar social. El propósito de la acción de este estadio es el fin egoísta y con base al mero arbitrio no se puede entrañar una “regulación natural”. Por ello se precisa de instancias más elevadas. Así, por ejemplo, la pobreza no puede concebirse como un fenómeno que por el puro mecanismo de la economía del sistema de las necesidades, se pueda ir resolviendo: la pobreza conlleva el surgimiento de la *plebe* cuya acción se aleja completamente del más mínimo sentimiento de derecho.;⁴⁰⁷el mero sistema de las necesidades no tiene consigo las condiciones para prevenir y evitar semejante perversión. Es la *policía* la que debe mediar en este terreno. En el sistema de las necesidades y aun de la administración de justicia impera la particularidad, por ello la *policía* procura mediar en este terreno y preservar las condiciones que permitan la satisfacción de necesidades y la libertad de la voluntad. En todo caso, el causante del equilibrio ya no puede ser el mero arbitrio particular, de manera que la sociedad civil se ve limitada y en ella misma surge la necesidad del Estado.

⁴⁰⁷*Ibíd.* p. 182

Conclusiones

Hemos llegado a la conclusión de que la acción de la voluntad que realiza su libertad está presente a lo largo de toda la *Filosofía del Derecho* de Hegel. Con base a esta hipótesis, nos dimos a la tarea de desarrollar una teoría de la acción que nos permitiera identificar los propósitos del agente más allá de la mera *esfera de la moralidad*. Desde luego, abordamos la teoría de la acción en el lugar sistemático que Hegel le da en la *moralidad*, pero nuestro trabajo nos llevó a proponer una teoría de la acción en la *esfera del derecho abstracto* y de la *eticidad*.

La presente tesis fue desarrollada bajo propósitos muy modestos e inclusive puede parecer trivial afirmar que la *voluntad* que recorre el trayecto de las tres grandes partes de la *Filosofía del Derecho*, está siempre actuando. Pero creemos que la acción puede colocarse como el centro de la filosofía especulativa. Sin lugar a dudas, Hegel manifestó un gran interés por el tema de la acción en sus diversos sentidos y valoró sobre todo la reflexión en torno al *proceso* que expresa los momentos de unidad y diferencia en la dialéctica del objeto-sujeto o particularidad-universalidad. La atención de Hegel se concentró siempre en el movimiento. De manera que el esfuerzo por resaltar la acción en las tres partes de la *Filosofía del Derecho* implicó para esta tesis llegar a importantes conclusiones filosóficas.

En primer lugar, cuando abordamos el concepto de acción en su sentido amplio y más abstracto, se concluyó que al hombre nada le está dado. Efectivamente, en todo lo que el hombre pueda ser ya está puesta su actividad desde el momento en que su característica distintiva consiste en ser un *animal pensante*. La acción, sostuvimos, es lo esencial en el hombre en tanto que tiene consigo *la pura actividad*: el pensamiento. El humano es humano por pensar y el pensar no es sino constante actividad mediadora. A partir de esto, pudimos comprender el lugar que Hegel otorga a la voluntad como una forma del pensar.

La concepción de la voluntad como una forma del pensamiento y no como una mera cualidad instintiva, hizo permisible el concepto de acción como la directriz de nuestra reflexión en torno a toda la *Filosofía del Derecho*. En efecto, al menos en su sentido amplio, la voluntad libre que se realiza en la obra política de nuestro autor, pudo identificarse como una constante forma de acción.

Posteriormente, nuestra tesis tuvo que fundarse en el señalamiento de las formas particulares de acción que la voluntad adopta en cada una de las esferas de la *Filosofía*

del Derecho. En gran medida, este trabajo constituyó la parte fuerte de nuestra investigación porque implicó caracterizar el momento de la voluntad en las distintas esferas de la obra y, al mismo tiempo, identificar sus formas particulares de comportamiento. En este sentido, la acción de la voluntad libre se efectúa de diversas formas, todas ellas aconteciendo simultáneamente en la realidad ética, pero diferenciadas y especificadas desde el orden lógico que Hegel nos expuso en su obra para la fundamentación racional de la libertad.

A partir de nuestro trabajo concluimos que la voluntad actúa como *persona*, como *sujeto* y como *ciudadano*. Según la racionalidad de la esfera en que se encuentre, la acción de la voluntad adopta determinados propósitos y una particular concepción del bien.

Después de abordar el concepto de acción en su plano más elemental como actividad del pensamiento, nos dimos a la tarea de exponer la teoría de la acción que Hegel desarrolla en la *esfera de la moralidad*.

En la moralidad actúa la voluntad que ha salido del *derecho abstracto* y que deviene *sujeto* en tanto voluntad que reflexiona sobre sí. En la esfera pasada, la voluntad ponía su realización en la mera exterioridad y su acción descansaba en el propósito de consolidarse como propietaria. Pero debido a la posibilidad de la acción criminal, la voluntad se ve obligada a reflexionar sobre sí y actuar conforme a la realización de su subjetividad bajo el propósito de externar la ley universal que, en tanto particular, ella se ha formado.

La acción de la subjetividad, constituye el derecho del particular en la realización de la libertad moderna. Efectivamente, el Estado es la cristalización de la libertad que se ha realizado, pero esta conformación pasa necesariamente por la acción de la voluntad subjetiva. La *moralidad* tiene precisamente ese sentido: irrumpir bajo la necesidad de que la voluntad interiorice el derecho y lo tenga como obra de su propia acción, como obra de su propio querer. La acción moral se constituye como el momento en que la voluntad reconoce el derecho de su particularidad porque a partir de este estadio, cualquier ley que aparezca al sujeto debe conformar en su fundamento no sólo la universalidad sino además la voluntad particular que la efectiviza.

El sujeto moral, entonces, entraña el derecho de la voluntad subjetiva y su acción es muestra de ello de acuerdo a las figuras del *propósito*, la *intención* y el *bien*. En la acción del agente moral se identifica el *propósito* como el móvil cuyo fin es la realización del

objetivo que desde su subjetividad ha premeditado. El agente actúa buscando realizar sus fines puesto que es su derecho, como voluntad libre, verse realizado y tiene además el derecho de responsabilizarse únicamente de lo que él tenía en sus fines. Sin embargo, esta subjetividad no actúa con base a su mero arbitrio. Tiene además una *intención*. Ésta conlleva el saber que la voluntad tiene de la exterioridad sobre la que actúa y el reconocer la objetividad de su acción una vez que ha sido puesta en la realidad. Ciertamente actúa como sujeto, pero su acto se realiza en lo objetivo. A partir de esta consideración de la objetividad, la acción tiene consigo la idea del bienestar de los demás. Pero en esta concepción se tiene como único fin la felicidad de la particularidad que quiere verse satisfecha ante la infinitud de necesidades (los fines finitos) y se relega, por tanto, la idea del *bien* apelando a un bienestar generado en medio de la contingencia y la arbitrariedad.

La moralidad hegeliana, como vimos, no es una doctrina que censure la satisfacción de las necesidades del hombre. Después de todo, el derecho mínimo de la subjetividad descansa en que ella se vea satisfecha y logre la felicidad en la realización de la libertad. La felicidad para Hegel, decíamos, podría entenderse como un derecho. Sin embargo, en esta búsqueda del bienestar se puso a la *idea* del bien que la conciencia moral busca realizar, como un medio para la satisfacción de la subjetividad, es decir, la *idea* se vio rebajada.

El problema con la conciencia moral no está en que se quiera el bien ni en que el sujeto interiorice determinada concepción del mismo. La voluntad subjetiva de la moralidad tiene el problema de permanecer en su subjetivismo y sólo a partir de este estado querer realizar la idea del bien. La teoría de la acción se establece como la única forma de superar dicho subjetivismo de la voluntad. En efecto, para Hegel no es moral quien pretende basarse en las meras buenas intenciones, de la misma manera que no es moral quien evalúa únicamente las consecuencias de sus actos sin considerar los móviles de su acción. De hecho, el estatus propio de este subjetivismo hace permisible que la acción de una conciencia con las mejores intenciones devenga potencialmente en una acción perversa. A partir de esto Hegel nos brindó diversas formas del mal a través de las cuales se puede concebir a éste como la negación de la universalidad en la medida en que se efectúa una afirmación excesiva (o no fundamentada) de la subjetividad. En todo caso, la acción de la voluntad libre que encontró su derecho subjetivo en la moralidad desentrañó la necesidad de la acción dentro de una esfera más determinada en la eticidad, con lo cual Hegel pasa a la figura de la *familia*.

En un segundo capítulo, nuestra tesis se concentró en describir el trayecto que sigue la voluntad en la esfera del Derecho abstracto. El orden de exposición resulta atípico porque al derecho abstracto sigue la moralidad, pero nosotros iniciamos con ésta.

La razón de dicho orden está en que quisimos primeramente mostrar la teoría de la acción en el lugar sistemático que Hegel le da, para después intentar localizar una teoría semejante en las dos esferas restantes de la *Filosofía del Derecho*. Por ello nuestro segundo capítulo intentó reflejar no sólo una exposición de la voluntad en el derecho abstracto, sino además una teoría de la acción en dicha esfera, concentrada principalmente en la *injusticia* y la teoría de la pena que Hegel sostiene. A partir de ello resultó una exposición de la acción de la conciencia criminal.

El inicio de la *Filosofía del Derecho* parte de una idea crucial para nuestra tesis: la voluntad es libre porque está situada de cierta manera, lo cual, creemos, ya supone un momento de su actividad. La voluntad es absolutamente libre porque está puesta en sí fuera de toda determinación; es ciertamente una libertad formal, pero ello ya es resultado de ponerse ella misma como lo distinto de la existencia “previamente hallada”. Asimismo, la voluntad es infinita porque aún no se ha determinado en alguna cosa exterior, pero ello supone también el acto de sí a sí en continua auto-reflexión y ésta es, como Hegel sostuvo en la *Enciclopedia*, sustancia activa en tanto que pensamiento.

Como vimos, Hegel no concibe la voluntad como un atributo del hombre: no es algo que cada uno lleve en la cabeza o en el corazón. La voluntad más bien se manifiesta como disposición, como decisión, como un quehacer, y, fuera de esa acción, la voluntad no puede ser sino la mera abstracción que el entendimiento suele absolutizar para elevarla a categoría primigenia y colocarla como un dogma. No es que la voluntad sea y luego ya constituida se mueva en el mundo. Más bien, la voluntad se realiza como voluntad precisamente en su acción. Yendo más lejos, fuera de la acción, la voluntad no es nada, simplemente no es. Esta reflexión de la voluntad se puso de relieve en este pasaje precisamente para destacar la presencia de la acción no sólo en la moralidad, sino a lo largo de toda la *Filosofía del Derecho*.

La voluntad es pues, esa sustancia activa que en el derecho abstracto comienza a particularizarse en la *persona*. Ésta es la voluntad que se pone a ella misma, que se da existencia y realidad y que, en la medida que se quiere al margen de lo “exterior”, ya se determina de acuerdo al móvil de su acción. En efecto, ella se tiene en sí como propósito

de una operación de autoafirmación sin oposición alguna, pues aún no quiere algo del mundo. Su acto se concentra en abstraerse de todo. La persona sufre la limitación de no tener contenido más que el ser un “yo” como cualquier otro y por esa misma razón le aparece la necesidad de particularizarse. Comienza en entonces el querer algo externo en la propiedad.

La *propiedad* es el resultado de la “primera” acción de la voluntad sobre el “mundo”. Su auto-referencia era acción infinita sobre sí, pero ahora será acto sobre la cosa externa. La voluntad tiene como realidad el mundo y en él actúa; no actúa en otro lado. Por ello le aparece la necesidad de lo que por ahora tiene como exterioridad, sea de su propiedad.

Como vimos, la propiedad adquiere determinaciones en las que puede identificarse la forma en que la voluntad se relaciona con las cosas, y el papel de la acción en un gradual acercamiento a la unidad entre ambos extremos. Nuevamente aparece la acción como el punto mediador del trayecto. Por ejemplo, en la “forma de posesión” se efectúa una apropiación corporal que supone un acercamiento del cuerpo con la cosa. Aunque esta sea una relación poco determinada entre la voluntad y la naturaleza, supone ya una acción de la voluntad. Una segunda forma de relación es la “elaboración” que comienza a anunciar la presencia del *trabajo* como necesidad para la apropiación. A este momento sigue el “signo” que determina de forma más clara el dominio de la acción de la voluntad sobre las cosas. Efectivamente, significar algo implica representación y ello la forma en que el exterior tiene sentido para la voluntad. Como se sostuvo, nada es para el hombre más que por la mediación del acto del pensar.

El acto del propietario se mostró también en el uso que hace de la cosa, que implicó la negación de la misma para la afirmación del propietario; y asimismo, el acto se mostró como la enajenación de la propiedad que permitió la irrupción del “contrato”.

El contrato se realizó como un horizonte originado por la voluntad común. Ésta no se entiende aún como universalidad, pero sí como intersubjetividad que se forma por el interés que cada uno de los propietarios tiene sobre su mera particularidad. La aportación del contrato a la realización de la libertad es el *reconocimiento*. La voluntad propietaria realiza el acuerdo para la protección de su libertad cristalizada en la propiedad. Es un reconocimiento negativo porque el propietario reconoce al *otro* sólo en la medida en que éste le afirma, y es a la inversa. La voluntad quiere ser afirmada como propietaria y sólo por eso reconoce al otro. Este otro le hace ver que a ella y no a él pertenece la cosa. La

acción de la voluntad se efectúa, por tanto, con otra voluntad. Ambas actúan como personas independientes que se relacionan mediante cosas. Actúan de igual a igual en su sentido jurídico y, por tanto, tienen al orden contractual como un acuerdo interpersonal mediado por la exterioridad de la propiedad. Los límites de esta estancia comienzan a aparecer.

Demostramos también que un Derecho fundado en ese orden externo es débil ante la multiplicidad de móviles que una conciencia propietaria puede tener. El Estado está lejos de ser fundamentado por un simple contrato. El Estado es lo que permanece en su derecho de objetividad y es el que sitúa la acción de los particulares, de manera que no se le puede tener como algo externo. Esto no sería adecuado al Estado que efectivamente es real ni a la voluntad que, estando sujeta a ese orden exterior, perdería todo rastro de su libertad y de su injerencia en el orden que le fundamenta.

El Estado efectivo tiene instituciones, a veces coacciona, pero es además obra de la acción de la voluntad en unidad con su concepto. Pero el contrato no puede sustentar esta esencia. Aparece entonces la *injusticia* y la teoría de la acción criminal como el límite del contrato y el pasaje a la moralidad.

La ley es algo que la voluntad debe interiorizar puesto que, vista desde lo exterior, no hay obligatoriedad para la voluntad que le lleve a actuar de acuerdo al orden en que se desenvuelve. La injusticia acontece precisamente en ese plano del reino de las personas donde vemos un cúmulo de conciencias vinculadas únicamente a las cosas de las que son propietarias y que se consideran independientes entre sí. El delito rompe con ese orden aparente.

La acción guiada por el mero goce de poseer, basado en el arbitrio y que no tiene consigo la reflexión de su acto en torno a una ley universal, lleva al delito. El contrato tiene consigo esas condiciones y la consecuente necesidad de una determinación más acabada de la libertad. Así, por ejemplo, el mismo propietario, en su afán de adecuar su acción al orden, comete injusticia de buena fe dados los conflictos jurídicos que no pueden resolver, desde su estrecha lógica, la ambigüedad que habrá en la disputa de los propietarios sobre una cosa de la que ambos se reclaman dueños.

En todo caso, la voluntad se mantiene en su afán de poseer de acuerdo al arbitrio y como nada le obliga a actuar bien desde su particularidad, hace fraude para violar el orden y

aparentar el respeto por él, o violenta definitivamente el orden contradiciendo el derecho de forma decidida y franca.

La acción criminal resulta crucial para evidenciar los límites del derecho abstracto y determinar al Estado como algo cada vez más efectivo. Pero, en cuanto a la tesis que estamos sosteniendo, la acción criminal mostró que, en definitiva, en todo momento la voluntad actúa. Incluso, el delito hace más notable la acción en tanto que implica una afrenta al orden establecido. Quien actúa conforme al derecho está en completa sintonía; es el criminal quien sobresale por su acto que contraría. El criminal es muestra de que la voluntad es libre de realizar su propósito porque ella tiene en su decisión la posibilidad de actuar bien o actuar mal. Pero además, el criminal actúa desde una operación de su pensamiento. El criminal actúa en el orden racional y desde aquí actúa en contra de la racionalidad misma. Pero ello no exime al criminal de ser una voluntad libre que ha actuado mediante mecanismos que ha tenido que premeditar y que seguramente le ha exigido una tarea más ardua que la requerida por la voluntad que no delinque.

Todo ello mostró la conciencia criminal. En consecuencia apareció la noción de un derecho que se hace efectivo mediante la pena que debe imponer el criminal. Como el derecho ha sido violentado, debe restaurarse a partir de su efectividad. De manera que la concepción de un derecho ideal, normativo e inmaculado, está fuera de lo real. El derecho, sostuvimos, también tiene su lado represor que castiga, que penaliza, pero ello aparece en su necesidad con la figura del criminal.

En el acto de esta voluntad que actúa contra del derecho, se hizo efectiva su presencia y, como consecuencia, en la misma necesidad de realización de su libertad, la voluntad interiorizó la ley. De aquí resultó la moralidad. Después de todo, el acto particular *en su concepto* se fue determinando para alcanzar esta instancia. Pero siempre fue el acto, el aspecto mediador para alcanzar este nivel de realización.

Finalmente, ya en la esfera de la Eticidad se resaltó la acción que se presenta en el "sistema de las necesidades". La característica de este estadio se puede identificar con el reino de las personas del derecho abstracto: es un conjunto de individuos independientes cuyo propósito de su acción se base en su fin egoísta. Sin embargo, no son ciertamente individuos abstractos que tenga como única determinación la igualdad jurídica. El individuo del sistema de las necesidades es concreto, es un individuo que tiene consigo la personalidad jurídica, la determinación del sujeto moral, su lugar en el seno familiar; y

además, es un individuo que trabaja para satisfacer sus necesidades, que ocupa determinada posición laboral de acuerdo a la división del trabajo, que participa de la riqueza social y que pertenece a una clase social específica de acuerdo a lo que Hegel llamó “estamentos”.

El propósito de la acción del individuo de la sociedad civil, lo vimos claramente, es la satisfacción egoísta de las necesidades que, bajo “la lógica de la ganancia”, se multiplican infinitamente. El individuo tiene necesidades naturales, pero ellas son inmediatamente transformadas. De hecho, dirá Hegel, la satisfacción de las necesidades más elementales como el agua, el aire, etc., están ya espiritualizadas. Con base a la forma social este estadio (objeto de estudio de la economía política), los deseos surgen desenfrenadamente pues en la misma medida se multiplican las necesidades. Por ello, este sistema es llamado por Hegel como el libertinaje del lujo y la miseria.

Esto describe un terreno mediado por el egoísmo. Pero es esta aparente anarquía de deseos y necesidades puramente subjetivas yace un orden necesario de dependencia expresado en la división del trabajo donde los productores se han especializado tanto en una tarea específica que son incapaces de producir por sí mismos un producto terminado; y es un orden de dependencia en la medida en que la satisfacción de una necesidad depende enteramente de la satisfacción de los otros, y viceversa.

La acción termina por aparecer en la *Filosofía del Derecho*, bajo su forma concreta y permanente que supone la unidad del acto práctico y teórico del ser humano. Toda esta operación concentrada en el concepto de *trabajo*. Éste sobresale en esta estancia configurada como un *Estado exterior*, como la forma más esencial del hombre. Éste, como sostuvimos, siempre ha trabajado. De manera que su propia constitución de *ser* está condicionada por la obra que produce su ser mismo. En el trabajo, el hombre produce y se produce, y nada queda fuera de esta unidad dinámica. Desde luego, la forma social del trabajo en el sistema de las necesidades está determinada por la racionalidad de un mundo dividido, por ello Hegel se refiere al *Estado exterior*. Pero con la irrupción de las figuras de “la administración de justicia” y “la policía y corporación”, quedará superada la supuesta autosuficiencia de un sistema caótico generador infinito de deseos y necesidades. Finalmente, se pasará a la figura de Estado, en donde la libertad aparece en su entera realización y la acción de la voluntad particular alcanza la realidad efectiva, es decir, el reconocimiento de sí en su *concepto*.

Bibliografía

- AmengualColl, Gabriel, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Trotta. Madrid, 2001
- Ávalos Tenorio, Gerardo, *Breve introducción al pensamiento de Hegel*. Ed. UAM. México, 2011
- Cordua, Carla, *Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Ed. Temis. Bogotá, 1992
- De la Higuera, Javier, "Propiedad y enajenación en la Filosofía del Derecho de Hegel", *Revista electrónica de la Asociación Andaluza de Filosofía El Búho*. España, 2007
- Engels, Frederick, "El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre", *Obras Escogidas. Tomo III*. Ed. Progreso. Moscú, 1980
- Findlay, J.N., *Reexamen de Hegel*. Ed. Grijalbo. Barcelona, 1969
- Foucault, Michel, *Vigilar y Castigar*. Ed. Siglo XXI. Argentina, 2002
- Hegel, G.W.F., *Introducción a la historia de la filosofía*. Ed. Aguilar. Madrid, 1989
- Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Ed. Alianza. Madrid, 1999
- Hegel, G.W.F., *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*. Ed. Edhasa Barcelona 1999
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del Espíritu*. Ed. FCE. México, 2009
- Houlgate, Stephen, "Action, Right and Morality in Hegel's Philosophy of Right" en Arto Laitinen, Constantine Sandis (editores); *Hegel on Action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010
- Hyppolite, Jean, *Lógica y existencia*. Ed. Herder. Barcelona, 1996
- Hyppolite, Jean, *Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel*. Ed. Península. Barcelona, 1998

- Jaeschke, Walter, *La experiencia de la conciencia. Hegel. La odisea del espíritu*. Conferencia en 2007. Universidad Autónoma de Madrid. Coordinación Félix Duque. Ed. Pensamiento. Madrid, 2007
- Marx, Karl, "La Ideología Alemana". *Obras Escogidas I*. Ed. Progreso, Moscú, 1976
- Marx, Karl, *El Capital. Crítica de la economía política*. Volumen I. Ed. Siglo XXI. México 2011
- Mizrahi, Estaban, "La legitimación hegeliana de la pena" en *Revista de Filosofía*. Universidad Nacional de La Matanza No. 29. Buenos Aires, Argentina, 2004
- Olivas, Enrique, "La teoría hegeliana de la sociedad civil: la primera crítica contemporánea a la concepción liberal de la sociedad". *Revista Nomads. Mediterranean Perspectives*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2012
- Pérez Cortés, Sergio, *La política del concepto*. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México, 1989
- Pérez Cortés, Sergio, *La razón en la historia. Hegel, Marx y Foucault*. Ed. Universidad Autónoma Metropolitana. México, 2013
- Pérez Cortés, Sergio, "Lógica y Filosofía del Derecho. La metafísica militante de Hegel" en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014
- Perpezak, Adriaan T., *Modern Freedom. Hegel's legal, moral and political philosophy*. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht, 2001
- Pinkard, Terry. "Freedom and the Lifeworld" en Arto Laitinen, Constantine Sandis (editores); *Hegel on Action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010
- Quante, Michael, *El concepto de acción en Hegel*. Ed. Anthropos-UAM. Barcelona, 2010
- Rendón Alarcón, Jorge, "Hegel y la modernidad política" en *El Telos de la Modernidad*. Ed. Gedisa. México, 2014
- Requena Criado, Miguel, "El contrato social en el pensamiento de Hegel y de los filósofos contractualistas." En *Espéculo. Revistas de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2008
- Smith, Adam, Libro Primero. Capítulo II. "Del principio que motiva la división del trabajo". *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Ed. FCE. México, 1992

- Taylor Charles, "Hegel and the philosophy of action", enArtoLaitinen, Constantine Sandis (editores); *Hegel on Action*, Palgrave Mc Millan, Gran Bretaña, 2010
- Taylor, Charles, *Hegel*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2010
- Valls Plana, Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Ed. PPU. Barcelona, 1964
- Weil, Eric. *Hegel y el Estado*, Versión electrónica. México, 1999
- ŽižekSlavoj, *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Ed. Paidós. Barcelona, 2009



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE EXAMEN DE GRADO

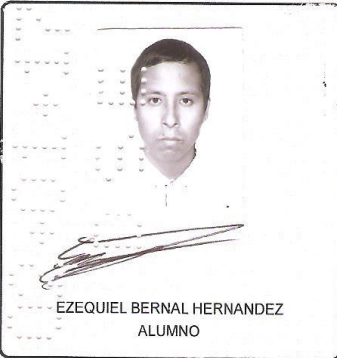
No. 00325

Matricula: 2143801238

El concepto de acción en la filosofía del derecho de G.F.W. Hegel

En la Ciudad de México, se presentaron a las 10:00 horas del día 9 del mes de diciembre del año 2016 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JORGE RENDON ALARCON
DR. GERARDO AVALOS TENORIO
DR. SERGIO PEREZ CORTES



EZEQUIEL BERNAL HERNANDEZ
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron para proceder al Examen de Grado cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

MAESTRO EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: EZEQUIEL BERNAL HERNANDEZ

y de acuerdo con el artículo 78 fracción III del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

REVISÓ

LIC. JULIO CESAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

DIRECTORA DE LA DIVISION DE CSH

DRA. GEORGINA LOPEZ GONZALEZ

PRESIDENTE

DR. JORGE RENDON ALARCON

VOCAL

DR. GERARDO AVALOS TENORIO

SECRETARIO

DR. SERGIO PEREZ CORTES