

suelta al Misterio automanifestativo —y “todo en la espera (T. S. Elliot)”.

Sin embargo, esto puede ser, el ser como Heidegger lo experimentó, no es Dios como Heidegger lo entendió, y aunque él respetaba —y alentaba— los esfuerzos de los teólogos que encontraron inspiración en su pensar (cfr. Bultmann, Rahner, Macquarie, *et al.*), él firmemente rehusó aliar los esfuerzos de ellos a los suyos propios. Para él, sólo había el implacable ir por el camino, esto es, por el sendero cuyo mensaje hablaba sólo de... lo Simple. “El mensaje del sendero despierta un sentido que ama la libertad y, en un lugar propicio, salta por sobre la tristeza hacia la serenidad... Esta serenidad concedora es un portón a lo eterno... El mensaje nos hace sentir en el hogar después de un largo origen aquí”.

De este modo ahora la campana de la Iglesia de San Martín ha dado la medianoche, y “con la última campanada la quietud se ha tornado aún más quieta... Lo Simple se ha tornado más simple”. Por todos los relatos, el final de Heidegger fue sereno, y se dijo que por su propio pedido él fue enterrado con una ceremonia Católica Romana. ¿Era, luego, un final o un comienzo? Lo que ciertamente sabemos sólo es que era un retorno al lugar de donde él partió, después del largo origen aquí. Aquellos, que admiraban su genio, aprendieron mucho de sus esfuerzos y lo honraron por su fidelidad a su búsqueda —por su propia infatigable apertura a la espera— pueden sólo respetar el silencio de aquel momento. Pero ellos pueden esperar... que “el inexhaustible poder de lo Simple” (*Alētheia*, el *Logos*) finalmente le rindió su propio nombre a él, como para “sorprenderlo” —y “liberarlo”— en el final. ¡Quiera su serenidad concedora realmente resultar un portón a lo eterno!

## LA LOGICA DE LA ACCION EN LOS “LINEAMIENTOS-FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA DEL DERECHO” DE HEGEL \*

por Jorge R. SEIBOLD S. J. (San Miguel)

Este trabajo tiene por objetivo estudiar la emergencia, la naturaleza y la articulación lógica del concepto de “acción” (*Handlung*), tal como se presenta en los “Lineamientos-fundamentales de la Filosofía del Derecho” de Hegel<sup>1</sup>. En estos últimos años se ha comenzado a estudiar la “lógica”, que teje y estructura a esta singular obra hegeliana<sup>2</sup>. Nosotros presuponemos esta orientación y nos limitamos a estudiar en ella a la lógica de la “acción”<sup>3</sup>. Para ellos nos ha parecido conveniente dividir nuestra exposición en tres momentos. En el primero intentaremos delimitar el lugar donde tiene emergencia el concepto formal de “acción”. En el segundo determinamos su naturaleza en el despliegue de su concepto. Y en el tercero, finalmente, aprehendemos en su unidad sintética los aspectos principales que hacen a su articulación lógica, y que resultan del movimiento de su concepto a lo largo de toda la obra.

\* Este trabajo fue presentado como “comunicación” al Congreso Internacional Extraordinario de Filosofía desarrollado en Córdoba (Argentina) entre el 20 y 26 de setiembre de 1987.

<sup>1</sup> Todas las referencias en nuestro texto están dadas según la edición de E. Moldenhauer y K. M. Michel, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, y cuyo título original es: “Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse”. También hemos utilizado la traducción castellana de Juan Luis Vermal, Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975, y a la que hemos nuestras propias modificaciones a fin de adecuarla mejor al original alemán. En nuestro texto a veces hemos citado a la *Ciencia de la Lógica* (W. L.), (Ed. G. Lasson, F. Meiner, 2 vol., 1963) y la *Enciclopedia* (Enz.), (Eds. F. Nicolín/O. Poggeler, F. Meiner, 1959).

<sup>2</sup> Así Lu de Vos, “Die Logik der hegelischen Rechtsphilosophie: eine Vermutung”, en *Hegel-Studien*, N° 16 (1981), 99-121, con una buena selección bibliográfica hasta esa fecha. Véase también, Denis L. Rosenfield, “Politique et Liberté”. Une étude sur la structure logique de la *Philosophie du Droit* de Hegel, Aubier Montaigne, Paris, 1984.

<sup>3</sup> Sobre la “acción” véase el trabajo de J. Derbolav, “Hegels Theorie der Handlung” en *Hegel-Studien*, N° 3 (1965) 209-223. Y últimamente *Hegel's philosophy of action*, editado por L. S. Stepelevich y D. Lamb, Atlantic Highlands, New Jersey, Humanities Press, 1983, VIII, 228 páginas.

### 1. — La emergencia del concepto formal de “acción”

Es bien conocido que los “Lineamientos” publicados por Hegel en forma de “compendio” hacia 1820 quisieron ser una “guía” para ayuda a sus auditores de las lecciones de “Filosofía del Derecho”, que él comenzaba a dar por esos años en Berlín, y que resultaron un “desarrollo ulterior” y “más sistemático” de los mismos conceptos fundamentales, que ya desarrollara en la “Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas” de 1817. Las tres partes en que se divide este “compendio”, *Derecho, Moralidad y Eiticidad* ya estaban comprendidas dentro de la “Filosofía del Espíritu” de la “Enciclopedia” de 1817, bajo el título de “Espíritu objetivo”, y que ocupa una posición intermedia entre el “Espíritu subjetivo” (Antropología, Fenomenología y Psicología) y el “Espíritu absoluto” (Arte, Religión y Filosofía). Nuestra problemática se inscribe, pues, en el “Espíritu objetivo”, pero de un modo inmediato tiene sus raíces en el “Espíritu subjetivo”, pues de allí extraerá su concepto de “voluntad libre” (§§ 4/28), y se proyectará luego de su periplo en el “Espíritu absoluto” al considerar la “historia universal” (§ 341). Ahora bien todas estas partes de los “Lineamientos” descansan “sobre el espíritu lógico” y cualquier interpretación que se quiera hacer de este tratado debería hacerse “teniendo en cuenta específicamente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la *ciencia*, y que en ella la *forma* está esencialmente ligada al contenido” (Ph. R., Vor, p. 13). Esta última advertencia de Hegel nos invita a seguir de cerca el “contenido” de la “acción” y en ese mismo “contenido” intentar sorprender la “forma” lógica que lo constituye, y no caer en el “logicismo” meramente superficial que trata de “aplicar” desde fuera sus formas a una materia dada.

El objeto de la ciencia filosófica del Derecho es la “idea del derecho, es decir, el concepto de derecho y su efectivización” (§ 1). La “idea”, para Hegel, no es algo “noético”, sino designa, dicho en forma muy hegeliana, la “unidad de concepto y objetividad” (W. L. 408). Y por “derecho” no debe entenderse el conjunto de meras legislaciones jurídicas consideradas en su aislación y abstracción, sino formando como momentos de “una totalidad, en conexión con todas las restantes determinaciones, que constituyen el carácter de una nación y de una época” (§ 3). Así lo consideró ya con razón Montesquieu. Y para Hegel que mira esta realidad desde la libertad el sistema del Derecho no puede ser otra cosa que “el reino de la libertad efectivizada, el mundo del espíritu, que se produce a sí mismo como una se-

gunda naturaleza” (§ 4). De este modo el punto de partida de esta filosofía del Derecho es la “*voluntad*, que es *libre* (Ibid.), y que luego deberá desplegarse en las esferas del Derecho abstracto, de la Moralidad y de la Eiticidad a fin de alcanzar en ellas todas sus restantes determinaciones (§ 33).

Las primeras determinaciones nos la da el “Derecho abstracto” que determina al sujeto libre como “persona” (§§ 34 y 35), lo cual le proporciona una “capacidad jurídica” y le comunica el precepto de comportarse como “*persona*” y de respetar “*a los demás como persona*” (§ 36). En este “Derecho abstracto” ya se habla de “*acción concreta*” (§ 38) y de otras relaciones ético-morales, pero sin definir las expresamente, y refiriéndose sólo a ellas bajo preceptos que expresan “permiso” o “autorización”, o como mandatos negativos, como, por ejemplo, de “*no lesionar la personalidad y lo que de ella se sigue*” (§ 38). Ello muestra que esta esfera del “Derecho abstracto” no ha calado todavía en la hondura lógica de la “acción”, sino que se ha mantenido hasta el momento en su superficialidad. Pero esa hondura se irá mostrando paso a paso a medida que se desplieguen los momentos lógicos de esta esfera como son la “propiedad”, el “contrato” y la “injusticia”, que expresan el paso “lógico” de un mundo personal ligado a la propiedad, a un mundo interpersonal de “intercontratantes”, que se reconocen como personas y propietarios, pero que también pueden incidir en la “injusticia” (§ 81), y para cuya resolución ya no bastará la esfera del “Derecho abstracto”, sino que será preciso introducirse en la nueva esfera de la “Moralidad” (§ 103).

Es en esta esfera de la “Moralidad” donde la “acción” hace su emergencia formal. La voluntad libre, en esta esfera, trasciende el verse como “persona”, es decir, el verse religado con el mundo de la contingencia finita a través del Derecho, y ahora, sin olvidarlo, accede a una nueva esfera en la que se capta a sí mismo como “sujeto” y que lo abre a la infinitud, en cuanto el sujeto en su libertad está en todo lo que hace y produce (§§ 105/107). Pero esta efectuación del mundo objetivo a partir de la subjetividad no encuentra su perfección de un modo inmediato. La subjetividad para alcanzar su efectivización en el mundo objetivo debe hacer un largo itinerario en orden a conciliar interioridad y exterioridad, inmediatez y mediación, libertad abstracta y libertad concreta. Es este movimiento el que hace emerger el concepto de “acción” como “*exteriorización de la voluntad subjetiva o moral*” (§ 113). En su definición formal la “acción” aparece como la conciliación efectiva del mundo objetivo y del mundo subjetivo en la riqueza tensionante de sus dos polaridades

lógicas ligadas al ser y a la esencia, sintetizadas de un modo más cercano en la misma idea lógica (W. L. II, 213 y 407). Nos toca, ahora, adentrarnos en su desciframiento efectivo. Dados los límites de este trabajo sólo señalaremos sus principales momentos.

## 2. — La naturaleza de la “acción”

La “acción” así definida formalmente contiene tres determinaciones. La de ser “sabida como mía en su exterioridad”, la de tener “una relación esencial al concepto en la forma de un deber ser (Sollen)”, y la de estar referida “a la voluntad de los demás” (§ 113). Todo ello hace que esta “acción” así determinada pueda ser considerada de un modo “positivo” y no ya “negativo” como lo era la simple “acción jurídica” (actio) (§ 113). Pero esa “positividad” de la “acción” no está exenta de contradicciones. Así lo muestran los tres periplos que desenvuelven la esfera moral, a saber, el propósito (Vorsatz) y la responsabilidad (Schuld); la intención (Absicht) y el bienestar (Wohl); y finalmente el bien (Gut) y la certidumbre-moral (Gewissen). La problemática que presenta el primer momento es la constatación de que la “acción” como cualquier otro acontecimiento está ligado a diversas “circunstancias”, muchas de las cuales no están en la mira o en el “propósito” consciente de la voluntad actuante, y que también por otro lado está sujeta a una serie de “múltiples consecuencias” muchas de las cuales por su naturaleza contingente no fueron queridas por la voluntad libre. La conciencia moderna, es decir, la conciencia que ha descubierto el mundo de la subjetividad se hará “responsable” de lo que únicamente estaba en su “propósito”, a diferencia de la conciencia antigua que asumía la totalidad del “hecho” (Tat), sin discriminar entre lo querido y lo no querido (§ 117). La conciencia moderna, a su vez, tendrá la tentación de guiarse por el “entendimiento abstracto” con lo cual no acertará a juzgar correctamente a la “acción” (§ 118). Por su parte la “intención” que preside a la “acción” exige que esta sea querida y sabida por el sujeto actuante en cuanto pensante, lo cual excluye desde ya a los niños, a los idiotas y a todos aquellos que carecen de pensamiento y libertad (§ 120). Pero supuesta esta discriminación persiste para la “intención” la finalidad de dar satisfacción adecuada a la particularidad del actuante. Aquí la “acción” se convierte en un “medio” para satisfacer mi subjetividad, satisfacción que recibe el nombre de “bienestar” o “felicidad” (§§ 122 y 123). Este principio de la subjetividad que fuera “enunciado en su infinitud por el cristianismo” (§ 124),

será ahora deformado por la “reflexión abstracta” al fijarla en su oposición al universal, o por el contrario la utiliza como arma para degradar con ella a las personalidades substanciales (Ibid.). Pero junto con la búsqueda legítima de mi bienestar se halla también la búsqueda del “bienestar de todos” (§ 125). Pero esta doble búsqueda no puede justificar una “acción injusta” (§ 126). Sin embargo la realidad es otra tal como lo muestra la existencia de la “miseria” y de la “emergencia” extrema a la que están sujetos muchos miembros de la sociedad y que revela “la contingencia del derecho y del bienestar” como criterios últimos para resolver el problema de la justicia, y que hace pasar al momento del “bien” y de la “certidumbre-moral” (§ 128). Aquí la voluntad subjetiva ya se encuentra frente al bien, pero todavía no lo posee, aunque siente la pulsión de llevarlo a cabo. En esa realización efectiva del bien diversos peligros asechan a esa voluntad subjetiva, desde el formalismo del puro deber kantiano, hasta las diversas formas del puro subjetivismo moral (§§ 129/136). Pero esta extrema subjetividad al sacar todo el contenido a partir de ella misma tiene la posibilidad de llevar ese contenido a la práctica “por medio de su actuar” y de este modo tiene la posibilidad de convertirse en “mala” (§ 139). El querer evadir esta situación sin resolverla de acuerdo al bien hace que el actuante caiga en la “hipocresía” (§ 140). El fracaso de estas subjetividades parciales no significa la eliminación de la subjetividad en cuanto tal, sino al contrario la necesidad del pasaje a una nueva esfera, donde el bien ya no pueda concebirse sin la subjetividad y donde esta subjetividad no se halla sin el bien objetivo. Esta esfera es la de la “eticidad” (§ 141).

La “eticidad” es ahora “la idea de la libertad” que alcanza “por medio de su actuar, su efectividad”, teniendo este “actuar” su “fundamento en y para sí, y su fin motor” en el “ser ético” (§ 142). Por este solo texto que abre esta esfera ya se ve que toda la “eticidad” está plasmada por el “actuar”, que brota no de la mera individualidad atomística, sino del individuo ético substancial, tal como se da formalmente en la familia y en el pueblo (§ 156), donde se halla vinculado vitalmente por lazos familiares, jurídicos, laborales, políticos, religiosos, etc. La idea ética se despliega en tres momentos, a saber, la familia, la sociedad civil y el Estado (§ 157). La familia es como la “substancialidad inmediata del espíritu” en la que emerge el “amor” y en la que cada integrante adquiere la autoconciencia de ser “miembro” (§ 158). Podríamos decir que aquí la “acción” se hace comunicación (Ibid., Zusatz). Una situación muy diversa se producirá en la esfera de la “sociedad civil” donde lo ético parece naufragar

(§§ 161 al 181). Ella contendrá tres momentos, a saber, el “sistema de las necesidades”, en el que se tratan las cuestiones candentes del “trabajo” (§§ 195/198), la riqueza y las estructuras estamentales de la sociedad, y donde puede estudiarse la “acción” en cuanto “trabajo productivo”, creador de “riqueza” y determinante social. El segundo momento de la Sociedad civil es la “administración de la justicia” donde se vuelve a plantear el problema de las diversas “acciones” delictivas o no sometidas a su arbitrio (§§ 219/229). El tercer momento, finalmente, es el “poder de policía y la corporación” (§§ 230/254) en el que aparecen toda una serie de riquísimas problemáticas sociales donde la “acción” individual, estamental y corporativa muestra gran relevancia y exhibe al vivo el “realismo” con que Hegel elaboró toda esta esfera, aunque siempre desde la perspectiva del concepto lógico. La corporación, a pesar de ser para Hegel como “la segunda raíz ética del Estado” después de la familia, deberá dar un nuevo paso para salir de su finitud propia y con ello la sociedad civil pasa a la nueva esfera del Estado (§§ 255 y 256).

El “Estado es la efectividad de la idea ética” que tiene en las “costumbres” su “existencia inmediata” y en el “saber” y la “actividad” (Tätigkeit) del individuo su “existencia mediata”. A su vez el individuo pone su “convicción sentida” (Gesinnung) en el Estado como siendo “su esencia, fin y producto de su actividad” por lo cual obtiene “su libertad substancial” (§ 257). El Estado despliega su virtualidad lógica en un triple ámbito (§ 259): 1) en la “constitución y el derecho político interno”; 2) en el “derecho político externo”; y 3) en la “historia universal”. Con el Estado nos encontramos ya en la esfera propia de la universalidad. Allí donde la universalidad puede ser efectivizada. La universalidad lógica no es ajena a la particularidad y a la singularidad (Enz., § 164), que son como momentos suyos. La universalidad efectivizada a nivel del Estado no puede ponerse en práctica sin asumir “el interés, el saber y el querer particular” (§ 260). Ahora el “interés particular . . . debe ser puesto en concordancia con lo universal, con lo que se conserva el universal mismo” (§ 261). Pero esta “concordancia” no es automática, sino que debe ser actualizada por una “acción”, que tenga en cuenta los dos aspectos. Así el “patriotismo” enseña al individuo a elevarse por encima de sus propios intereses hasta “la cosa pública como fin y fundamento substancial” a fin de “actuar” según esos sagrados intereses (§ 268). Por su parte el Estado mismo “obra y actúa (wirkt und handelt) siguiendo fines sabidos, principios conocidos y leyes, que no son sólo *en sí*, sino también para la conciencia” (§ 270). El Estado no sólo legisla lo universal, ni sólo gobierna al

aplicar lo universal a lo particular, sino que además “decide” (§ 275). Esta “decisión” singular y substancial a la vez, porque es mediada por todas las esferas del Estado, culmina en la “decisión” soberana del Príncipe, que por el “yo quiero” no sólo “decide”, sino que con ello da comienzo a “toda acción y a toda efectividad” (§ 279). Sólo en este contexto puede entenderse bien el concepto de “soberanía del pueblo” como no opuesto y contradictorio al concepto de “soberanía existente en el monarca” como algunos modernos lo pretendían (§ 279). Hegel sostiene una concepción “orgánica” de Estado donde la “vida política” como el ámbito “más elevado de la universalidad concreta” está íntimamente ligada a la “vida civil” por un conjunto de instituciones, que hacen de mediadoras entre esas dos instancias (§§ 304/315). Si no fuera así el Estado estaría a merced de una “masa carente de forma, cuyo movimiento y hacer (Tun) sería precisamente por ello elemental, irracional, desenfrenado y terrible” (§ 303). Una de esas instituciones es la “asamblea de los estamentos”, cuya función es eminentemente mediadora ya que con el poder gubernativo impide que el Príncipe se aisle y los individuos se conviertan en “multitud”, en “agregado”, en una palabra, en “poder masivo” (§§ 300/302). Otra de las mediaciones necesarias en el Estado es la “opinión pública” (§§ 316/320), que en su inmediatez es un modo inorgánico, contradictorio en sí mismo, al ligar en un mismo decir lo substancial verdadero y la contingencia sujeta a lo erróneo, por el cual un pueblo da a conocer lo que quiere y piensa. Esta “opinión pública” puede tener mucha influencia sobre las “acciones”, y cuyos efectos pueden a veces ser muy “peligrosos” sobre las personas, la sociedad civil y el Estado (§ 319 y § 218). Pero el Estado no se encierra sobre sí mismo, es también relación a otros (§ 322). La afirmación de la individualidad e independencia del Estado hace que pueda surgir la posibilidad de la guerra y de la emergencia del “valor” como actitud ética del ciudadano, no mecánica, sino orgánica (§ 328, cfr. W. L., II, 359). Pero el Estado también es relación positiva con otros Estados establecida a través del “reconocimiento” mutuo (§ 331). Al no existir una autoridad mundial el Estado ha de resolver su relación a otros Estados a partir de su “existencia concreta”, que no es meramente bienestar económico, sino más bien el conjunto de todos los bienes que hacen a la idiosincracia substancial de un pueblo particular y éste es el “principio de su actuar y de su proceder” (§ 337). Con la Historia universal que los Estados entretejen en su mutuo interactuar se entra en el último capítulo de los “Lineamientos” (§§ 341/360). Los Estados en cuanto totalidades éticas están, sin embargo, liga-

das a sus particularidades contingentes, pero no de tal manera que queden sumergidas en ellas y que no puedan dirigir sus propios destinos por la "razón", que los conduce al despliegue histórico de su libertad (§§ 340/342). Esta razón al exteriorizarse en la historia produce acontecimientos, "hechos" (Taten) (§ 343). Estos "hechos" y "acontecimientos" que los Estados protagonizan, no eliminan la presencia y el rol de los "individuos", que siempre están en la "cumbre de todas las acciones", y con ello también de las (acciones) histórico-mundiales" (§ 348). El "Espíritu del mundo" no es un espíritu supraindividual, que actuaría desde afuera sobre pueblos e individuos, y que les serían como marionetas en sus manos. Muy por el contrario los Estados, como "espíritus de los pueblos" son los "agentes de su efectividad" (§ 352). La historia universal es así la historia de este espíritu del mundo considerado "en la actividad de saberse absolutamente" y que para ello despliega su saber en cuatro momentos, que son los "principios de los diversas mundos históricos-universales", a saber: el Oriental, el Griego, el Romano y el Germánico (§§ 352/360).

### 3. — La articulación lógica de la "acción"

En los últimos años se ha entablado una polémica sobre el significado y alcance del concepto hegeliano de "acción". Así algunos autores, en su mayoría de extracción marxista, como Kojève, Lukacs, Marcuse, Althusser, y otros, han intentado reducir el concepto hegeliano de "acción" al concepto de "trabajo productivo", acercándolo con ello al concepto aristotélico de "poiesis", como acción productiva ligada a la producción de una obra externa y artificial. Para ello estos autores explotaban en general textos de la época de Jena, no conocidos por Marx, y otros como los de la dialéctica de la "dominación y de la servitud" en la Fenomenología del Espíritu (Lenin será uno de los pocos que escrutará la "Lógica"! ). Otros autores como Riedel y Habermas vinculan el concepto hegeliano de "acción" con los conceptos aristotélicos de "poiesis", ya mencionado, y de "praxis", como acción que tiene su fin en su propio ejercicio y no en una obra externa. Por un lado Riedel<sup>4</sup> sostiene que Hegel suprime en su concepto de "acción" la distinción hegeliana de "poiesis" y "pra-

<sup>4</sup> Cfr. Manfred Riedel, *Metafísica y metapolítica*, Vol. I y II, Ed. Alfa Argentina, 1976; Idem, *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Suhrkamp Verlag, 1969.

xis" ya que la obra externa producida por el obrar humano no tiene por qué alienar al hombre o separarlo de la realización subjetiva de su libertad, sino que por el contrario la obra dentro de la comunidad ética está llamada a ser el signo más evidente de esa plenitud ética. Por su parte Habermas<sup>5</sup> sostiene la distinción de los conceptos de "trabajo" e "interacción comunicativa", que elabora a partir fundamentalmente de Hegel y Marx, y a los que interpreta respondiendo a los conceptos aristotélicos de "poiesis" y de "praxis" respectivamente, pues por la "poiesis" el hombre como "homo faber" y siguiendo reglas técnicas se vincula con la naturaleza, y por la "praxis" como "homo loquax", es decir provisto de la mediación simbólica del lenguaje el hombre entra en interacción ética, en "interacción comunicativa" con sus semejantes. Ultimamente Planty-Bonjour<sup>6</sup> ha sostenido que el concepto hegeliano de "acción" es la "unión de poiesis y praxis", donde la unidad de ellas no niega sus diferencias específicas. No discutiremos aquí la justeza de tales interpretaciones. Para ello se debería hacer un análisis global de toda la obra hegeliana, lo cual está fuera de nuestro objetivo. Solamente queremos aquí señalar que esta polémica muestra la importancia y riqueza que reviste este concepto hegeliano de "acción" para la actual reflexión filosófica y que nos remite, con su carga de sentido, no sólo al núcleo mismo de la problemática moderna, sino también a lo mejor de la problemática clásica. A la luz de estas consideraciones tratemos de bosquejar rápidamente, para terminar, los resultados principales de nuestra indagación por el concepto de "acción" en esta peculiar obra de los *Lineamientos-fundamentales de la Filosofía del Derecho* de Hegel.

1. — La lógica de la "acción" en los "Lineamientos" sigue en general los momentos lógicos que estructuran la obra. El concepto de "acción" emerge formalmente al comienzo de la moralidad, se desarrolla a lo largo de la misma Moralidad, y luego alcanza en la Eticidad su valor plenamente efectivo. La "acción" se inscribe, pues, es esta historia conceptual del espíritu que es libertad, ceñida en este caso al espíritu objetivo y que se halla estructurado en los tres momentos lógicos del Derecho abstracto, la Moralidad y la Eticidad.

2. — Sin embargo nuestro análisis ha mostrado que la lógica de la "acción" no se agota en esos tres momentos tomados en su

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp Verlag, 1968.

<sup>6</sup> Guy Planty-Bonjour, "Hegel's Concept of Action as Unity of Poiesis and Praxis", en *Hegel's philosophy of action*, citada en nota 3 arriba.

abstracción, sino que se diversifica y enriquece a medida que desenvuelve su múltiple contenido. Nuestro método ha consistido en seguir paso a paso ese desarrollo señalando las principales categorías lógicas que lo constituían y mostrando las problemáticas que surgían a su alrededor.

3. — La “acción” mirada en su contenido se halla en el plano de la objetividad, pues la voluntad al salir fuera de sí ha alcanzado el mundo de la “exterioridad”. Pero esa “exterioridad” no es meramente un dato positivo, abandonado en su ser-ahí, sino que es un ser puesto por la voluntad, es la expresión externa de la voluntad. Ahora bien esa voluntad no es cualquier voluntad, sino la “voluntad subjetiva o moral”, la que contiene un “deber ser”, y que se pone en práctica. Ese contenido que se pone en práctica no sale de la pura subjetividad, ni del puro “deber ser” kantiano, ni del subjetivismo romántico, sino del mundo histórico donde tiene su existencia y exigencias la substancia ética, tal como se muestra en la familia, en la sociedad civil, en el Estado y en la sociedad internacional.

4. — Desde una perspectiva puramente lógica la “acción” en su definición formal corresponde a la lógica de la esencia ya que la libertad como voluntad subjetiva o moral se exterioriza en su propio existir efectivo. Pero en cuanto la libertad tiene en ella el momento de la universalidad pensante vivo en la substancia ética que la constituye y por la que se determina ya nos encontramos a nivel de la “idea” lógica (§ 21, § 33 C), la que corresponde a la lógica del concepto, porque la libertad no quiere otra cosa que la libertad y la posee. Hay unidad del mundo subjetivo y del mundo objetivo. Hay infinitud en la unidad de lo teórico y de lo práctico (cfr. W. L., II, 483; Ph. R., §§ 4 y 22). Pero a la “acción” no le será fácil ganar esa posición. Múltiples peligros la asechan tanto para alcanzar la eticidad, como luego para afirmarse en ella. La lógica hegeliana de la “acción” es una lógica con varias posibilidades, muchas de las cuales pueden ser engañosos a nivel lógico o frustrantes, si no se sabe sortear a tiempo el obstáculo o cambiar de andarivel, tal como la hace la idea lógica de la libertad en su desarrollo dialéctico (§ 31). De gran ayuda lo serán para ello las determinaciones de la “universalidad” (§ 24; Enz. 1817, §§ 118/126), que corresponden a la lógica del concepto.

5. — Respecto de la vinculación del concepto hegeliano de “acción” con los conceptos aristotélicos de “theōria”, “praxis” y “poiesis” nuestros análisis hechos sobre los “Lineamientos” nos muestran lo siguiente:

a) El concepto aristotélico de “poiesis” como producción de un objeto artificial recibe en Hegel un cambio importante en el concepto de “trabajo” (Arbeit) (cfr. § 196) al concebirlo como “mediación”, por la que el hombre a la vez que elabora los objetos, satisface sus propias necesidades. Por el trabajo el hombre al cambiar la cosa, también se cambia a sí mismo. La tradición clásica y medieval veía en el trabajo sólo la modificación del objeto<sup>7</sup>.

b) El concepto aristotélico de “praxis” que se circunscribía a las acciones humanas libres cuyo fin son el objeto de su propia actividad, como son las acciones éticas en la vida privada, las acciones ligadas a la administración doméstica en la familia, y las relacionadas a la vida política en la polis reciben en Hegel un nuevo tratamiento al englobar en tales acciones no sólo la exterioridad efectiva de sus resultados, sino también sus consecuencias queridas o no queridas y que ahora deben ser examinadas en íntima vinculación con la libertad subjetiva (cfr. § 127). La “praxis” aristotélica estaba grávida de libertad substancial, pero limitada en su ejercicio a la clase de los hombres “libres”, no dotados de una libertad innata, sino adquirida por diversos títulos. La “praxis” hegeliana será ejercida por todo hombre libre, provisto de una libertad innata, subjetiva y personal en orden a cumplimentar su valor ético plenamente substancial.

c) Finalmente el concepto aristotélico de “theōria” como conocimiento de objetos independientes del obrar humano, como eran los objetos de la metafísica, matemática y física aristotélicas, reciben por parte de Hegel un tratamiento del todo diferente. Hegel asociará íntimamente la teoría a la práctica. En la Lógica Hegel concibe la “idea absoluta” como la “identidad de la idea teórica y de la idea práctica” (W. L., II, p. 483) y en la que cada una de ellas guarda su propia unilateralidad. Ahora bien la “idea absoluta” como unidad de la idea teórica y de la idea práctica no es la mera suma de ambas en su diversidad y limitación, sino el movimiento que hace que cada una ejerza su propia tensión sobre la otra, de tal manera que cada una de ellas no alcanza su realización en ella misma, sino en la otra y viceversa, permitiendo que en ese juego de vaivén la idea absoluta alcance la forma y el con-

<sup>7</sup> Cfr. M. Riedel su artículo “trabajo” (Arbeit) en *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. I, München, 1973, 125-141 y su traducción castellana en *Conceptos fundamentales de la filosofía*, Tomo III, Barcelona, 1977, 537-554. Santo Tomás dirá en la Suma Teológica: “factio, enim, in exteriorem materiam transiens, non est perfectio facientis, sed facti” (I-II, q. 57, a. 5, ad 1).

tenido propio de la verdad<sup>8</sup>. Por aquí se ve también que lo “absoluto” que caracteriza a la “idea” lógica no resulta de su oposición a lo relativo, ya que su consistencia “absoluta” de ningún modo está substraída al devenir y a la contingencia, sino que por el contrario está constituida por la necesaria interpenetración de teoría y práctica, que pertenecen como tales al campo de la finitud. El comportamiento “teórico” implica la tarea de reconocer un objeto exterior a la subjetividad, de apropiárselo mediante su conocimiento progresivo hasta llevarlo al pensar y convertirlo en “mío”. El comportamiento “práctico” es inverso. Parte de la identidad y afirma progresivamente la diferencia, que por ser puesta por el sujeto, no deja de ser suya (cfr. § 4, Zusatz). Si esto es así podríamos ahora redefinir la acción en función de teoría y práctica. Planty Bonjour definía la acción como “unidad de poiesis y praxis” asumiendo en Hegel la síntesis en la diversidad de dos categorías aristotélicas. Nuestra propuesta es diferente al definir la acción como “unidad de teoría y práctica”. Esta formulación como tal no se encuentra en los “Lineamientos”, pero sí su espíritu y está expresada en forma y en categorías hegelianas, lo cual señala una singular ventaja.

6. — De lo anterior y a juzgar por los “Lineamientos” podemos concluir que el proyecto hegeliano de Filosofía no es ni una “filosofía de la praxis”, donde “praxis” es tomada muchas veces casi como sinónimo de “poiesis” o “trabajo productivo” tal como lo pretenden para sí algunas interpretaciones marxistas, ni una “filosofía de la teoría” o “filosofía teórica”, como muchas veces se ha intentado hacer aparecer a la filosofía hegeliana al hacerla equivalente a un “super saber” o “saber absoluto” a partir del cual se podría deducir o intuir cualquier cosa. Muy por el contrario. Debe decirse más bien que la filosofía hegeliana es una filosofía especulativa que lleva en sus mismas entrañas al espíritu teórico y al espíritu práctico en mutua tensión, negación de sí y cumplimiento positivo en el otro, y toda ella anclada en los problemas de su tiempo. La lógica de la “acción”, que aquí presentamos, es fiel a este concepto.

<sup>8</sup> Cfr. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk en la traducción, presentación y notas de la “Science de la Logique” de Hegel, Tomo II, La Lógica subjetiva o la doctrina del concepto, Aubier Montaigne, Paris, 1981, p. 367, notas 1 y 2.

por Francisco Jorge WEISMANN O. S. A. (Bs. As.)

Lc 24,13-35 es una perícopa típicamente lucana que se destaca tanto por su contenido, sugestivo para la catequesis de los primeros cristianos, como por su hermoso ritmo narrativo. Este está formado principalmente por las relaciones que se establecen entre los dos discípulos de Emaús y Cristo Resucitado.

La sucesión cronológica podría establecerse partiendo del conjunto de todo el capítulo 24:

A) Resurrección del Señor, mensaje del Angel, incredulidad de los Apóstoles al testimonio de las mujeres y presencia de Pedro en el sepulcro (vv. 1-11): “muy de mañana”.

B) “aquel mismo día”, en el curso del mismo, el episodio de Emaús (vv. 13-35).

C) Aparición a los Apóstoles en Jerusalén y Ascensión en Betania (vv. 44-50).

Nos encontramos frente a una composición lucana que destaca el encuentro con el Señor Resucitado. Desde el punto de vista redaccional, Lc 24 no se entiende sin la relación precedente del ministerio de Jesús (vv. 3-23)<sup>1</sup>.

En ambas partes existe idéntica concepción de la historia salvífica, de las tradiciones y de búsqueda de certeza histórica.

La composición original de Lc 3-23 anuncia ya el capítulo 24. Inversamente, los episodios narrados en éste, clarifican el carácter teológico-narrativo de los capítulos anteriores.

Lc 24 nos introduce también en la lectura de *Hech.* Es un capítulo bastante unificado: el relato del Domingo de Pascua está íntimamente ligado a los sucesos inmediatamente anteriores (23:55-56 con 24:1-2.10.12.22-24). Los dos primeros episodios (1-12 y 13-55) preparan la aparición del Señor en el Ce-

<sup>1</sup> Cf. Schmitt, J., “Le récit de la résurrection dans l'évangile de Luc: étude de critique littéraire”: *RevSR* 25 (1951) 119-137; 219-243; León-Dufour, X., *Resurrección de Jesús y Mensaje Pascual*, Salamanca, 1974, 216-236; Wauke, F., *Die Emmauserzählung: eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Lk 24:13-35* (Erfurter Theol Stud 31), St. Benno Verlag, 193 pp. Wauke señala la unidad de los hechos de Jerusalén según la teología lucana: promesa y cumplimiento de las Escrituras; divino “dei” de la Pasión).