



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

openinsight@cisav.org

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Charpenel, Eduardo

¿Virtud o deber? Algunas consideraciones hegelianas sobre una aparente disyunción

Revista de Filosofía Open Insight, vol. X, núm. 20, 2019, Septiembre-, pp. 53-78

Centro de Investigación Social Avanzada

México

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421664628004>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

¿Virtud o deber?
Algunas consideraciones hegelianas
sobre una aparente disyunción

Virtue or Duty?
Hegelian Considerations on an Apparent Disjunction

Eduardo Charpenel
Universidad Panamericana, México
echarpen@up.ed.mx

Recibido: 22/2/2019 • Aceptado: 18/06/2019

Resumen

El presente artículo explora la discusión y apropiación que hace Hegel de Aristóteles y Kant dentro de su obra los *Principios de la filosofía del derecho*. En la interpretación que busco defender, sostengo que Hegel tiene razones sistemáticas relevantes para abogar por un punto de vista en el cual ni la virtud ni el deber tienen, en cuanto categorías éticas, un estatuto jerárquico superior a su contraparte dentro de la filosofía práctica. Con ello, pretendo mostrar que Hegel nos proporciona elementos importantes para pensar que la ética de la virtud y la ética deontológica no tienen que ser necesariamente concebidas como si se opusieran la una a la otra.

Abstract

This article explores Hegel's discussion and appropriation of Aristotle and Kant within his *Outlines of the Philosophy of Right*. In the interpretation I want to put forward, I claim that Hegel has relevant and systematic reasons to argue for a point of view in which neither virtue nor duty have, as ethical categories, the upper hand in practical philosophy. By doing this, I intend to show that Hegel provides us with important elements to think that virtue and deontological ethics do not have to be necessarily conceived as if they were antagonistically opposed to each other.

Keywords: Aristotle, Hegel, Kant,
Normative Ethics, Practical Philosophy.

Palabras clave: Aristóteles, ética
normativa, filosofía práctica, Hegel, Kant.

Introducción

Muchos debates en el ámbito de la ética normativa tienen como punto de partida una fuerte contraposición entre éticas de la virtud y éticas deontológicas. A menudo parece que uno debe tomar partido entre ambas aproximaciones a fin de poder abordar con éxito cualquier pregunta normativa. De cierta manera, uno puede interpretar este conflicto como una disputa entre autores aristotélicos y kantianos. Por un lado, uno tiende a identificar la ética de la virtud con un enfoque basado en el agente; es decir, una aproximación que enfatiza las excelencias y los rasgos de carácter que nos permiten lidiar de modo adecuado con las diferentes contingencias y circunstancias de la vida práctica y que, en último término, nos permiten llevar una existencia plena y realizada, es decir, una vida feliz (*eudaimonía*). Por otra parte, la ética deontológica —típicamente considerada como una de enfoque neutral respecto al agente— está principalmente asociada con la figura de Immanuel Kant, quien de modo paradigmático aborda en su filosofía moral los deberes categóricos que tenemos hacia nosotros mismos y hacia otros seres humanos.¹ Aunque ciertamente éstas no son las únicas formas de concebir o de desarrollar posturas éticas basadas en la virtud o en el deber, es manifiesto que éstas son las dos posiciones más influyentes en cada una de estas corrientes de pensamiento. La ética aristotélica y la ética kantiana han tenido un impacto determinante dentro de la ética normativa y han definido de modo crucial el panorama de la ética filosófica desde hace ya bastante tiempo y todavía hoy en nuestros días.

El carácter irreconciliable entre Aristóteles y Kant no es, sin embargo, algo por todos compartido. El supuesto antagonismo entre

¹ Esta distinción entre teorías morales basadas o centradas en los agentes (*agent-centered*) y neutrales respecto a los mismos (*agent-neutral*) la podemos encontrar, por ejemplo, en Thomas Nagel (1986, 152-163). Para una crítica a esa distinción, no obstante, ver Korsgaard (1996b).

estos dos enfoques —que tiene sus orígenes en obras de filósofos como Elizabeth Anscombe (1958), Bernard Williams (1993) y Alasdair MacIntyre (2007)— ha sido puesto en tela de juicio por distintos autores como Paul Ricoeur (1996), Otfried Höffe (2010) y Christine Korsgaard (2008) quienes han estudiado ampliamente a Aristóteles y a Kant en el marco de su producción filosófica y quienes han tratado de enfatizar ciertas líneas de continuidad entre ellos. Intentos similares de reconciliación han provenido de filósofos que, con un perfil claramente aristotélico o kantiano según el caso, han buscado destacar muchos puntos de acuerdo entre ambas tradiciones éticas. Mientras que figuras como Terence Irwin (1985) y John Finnis (2011) han defendido una lectura de Aristóteles en la cual ciertas normas vinculantes y obligaciones juegan un papel bastante significativo dentro de su filosofía práctica, intérpretes como Lara Denis (2001), Nancy Sherman (1997) y Barbara Herman (2008) han desarrollado lecturas bien fundamentadas en las que la teoría de la virtud que Kant desarrolla en la *Doctrina de la virtud (Tugendlehre [TL])* es puesta en un primer plano, con lo cual estas autoras han buscado hacer explícitas las similitudes entre la postura de Kant con la de Aristóteles y otros filósofos de la Antigüedad.

A pesar de estos y otros interesantes esfuerzos conciliadores, pienso, no obstante, que los autores que aproximan Aristóteles a Kant o viceversa difícilmente buscarían hacer un énfasis tal que pusiera en tela de juicio la línea divisoria entre ética de la virtud y ética deontológica. La distinción entre estas dos aproximaciones parece querer hacer marcadamente identifiable la categoría —a saber, virtud o deber— que debe tener el primado dentro de la teoría ética filosófica que uno desea suscribir.

Una figura importante de la tradición que, a mi juicio, toma un paso atrevido para intentar superar o trascender esta dicotomía es Hegel, puesto que él reconoce, por un lado, las distintas ventajas que cada una de estas aproximaciones conlleva, pero, por otro lado, se percata de la imposibilidad de hacer ya sea de la virtud o del deber una categoría que esté completamente supeditada a su contraparte o subsumida por la misma. El intento de reconciliar a Aristóteles y

Kant no es en su caso exegético sino sistemático,² y encuentra su más destacada expresión en su obra de madurez de los *Principios de la filosofía del derecho* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts* [GPR]).³ Como siempre es el caso en Hegel, su interpretación de otros autores es controvertida y dista mucho de ser neutral. Si uno espera encontrar una elaborada discusión académica en su texto sobre Aristóteles o Kant uno ciertamente terminará por decepcionarse. A decir verdad, el intento de Hegel de reconciliar a Aristóteles y a Kant podría levantar la sospecha entre ciertos lectores de no ser otra cosa más que una forma de integrar a estos dos filósofos dentro de su propio proyecto filosófico. En otras palabras, este desarrollo suyo podría ser interpretado como una manera de anular sutilmente las diferencias entre estos dos autores a fin de introducirlos a toda costa dentro de su sistema.

2 Un destacado intérprete hegeliano, que identifica con claridad estos nexos, es Michael Quante: “Lo mismo puede decirse respecto a Aristóteles, quien ha sido un modelo decisivo en la filosofía práctica tanto para muchos comunitaristas (p. ej. Alasdair MacIntyre) como también lo fue antes para Hegel. Sin lugar a dudas, uno puede formular como el propósito de la filosofía práctica de Hegel el desarrollar una concepción aristotélica de la ética para condiciones sociales modernas. Dicho de manera provocadora, la filosofía práctica madura de Hegel —la cual desarrolla en los *Principios de la filosofía del derecho*— representa el intento de conciliar a Aristóteles con Kant y Rousseau, es decir, vincular la tesis aristotélica del hombre como *zōon politikón* con la concepción de autonomía de la modernidad” (2011: 20; traducción propia).

3 También me referiré a esta obra, como es común entre los intérpretes, simplemente como la *Filosofía del derecho*. Tanto esta obra de Hegel como la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* [EPW]) serán citadas indicando su abreviatura y el número de parágrafo y, en su caso, de ser aludidos, haciendo ocasionalmente referencia con la letra «A» a los así llamados «añadidos» (*Zusätze*), extraídos de los apuntes de las lecciones de Hegel, con los cuales estas obras han sido editadas en la *Theorie Werkausgabe*. Conforme a la misma *Theorie Werkausgabe*, me referiré también al «Ensayo sobre las maneras científicas de tratar el derecho natural» (*Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*) [ÜWBN] y a las *Lecciones de filosofía de la historia* (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [VPG]). La *Fenomenología del espíritu* (*Die Phänomenologie des Geistes* [PhG]) será referida conforme a la paginación de la edición crítica de los *Gesammelte Werke* publicada por la editorial Felix Meiner. En lo que respecta a la citación de las obras kantianas, para ello indicaré la abreviatura alemana más común de la obra en cuestión, el volumen con números romanos de la edición de la academia (*Akademie Ausgabe*) donde se encuentra la misma, y posteriormente las páginas que, según sea el caso, estén siendo aludidas o referidas. Las obras de Aristóteles serán referidas conforme a la paginación canónica de Bekker.

En la interpretación que busco defender, sin embargo, lo que he de poner de relieve es que Hegel tiene interesantes razones sistemáticas para desarrollar una postura normativa en la que ni la virtud ni el deber tienen una jerarquía absoluta respecto a su contraparte. La eticidad (*Sittlichkeit*) —el entramado de prácticas e instituciones comunes desde el cual, de acuerdo con Hegel, desarrollamos nuestra autocomprensión como actores éticos— tiene diferentes facetas aretaicas y deónticas. Una comprensión unilateral de nuestras prácticas e instituciones comunes, desde alguna de estas categorías, puede potencialmente desdibujar nuestro despliegue como agentes en una sociedad y nuestros proyectos de realización práctica.

El que esto de hecho es así —es decir, que hay en efecto consideraciones que entrelazan aspectos de lo que solemos asociar con las nociones de virtud y deber— se evidencia en la particular manera en la que Hegel echa mano de las categorías de nuestro interés. Si bien Hegel discute, con mucho mayor frecuencia, el concepto de deber en su obra, esto no debe hacernos pensar que esta noción tiene el mismo sentido que en Kant. El concepto de virtud es ciertamente menos recurrente, pero, como se habrá de mostrar, la discusión hegeliana del mismo entendido como costumbre (*Sitte*) o hábito (*Gewohnheit*) habrá de revelarse como uno de importancia mayúscula en su empresa filosófica. En lo que sigue habré primero de explicar algunos importantes aspectos en los que Hegel critica a Kant en su concepción del deber; en un segundo momento, explicitaré los rasgos característicamente hegelianos de su postura en torno al deber, para después, finalmente, subrayar cómo a su vez dichos rasgos están informados por ciertas nociones de cuño aristotélico como la habituación y la virtud.

La discusión hegeliana sobre el deber en Kant

Quizás la sección más leída y discutida de la *Filosofía del derecho* de Hegel es aquella que trata el tema la moralidad (*Moralität*). Entre otras razones, esto tiene que ver con el hecho de que una de las más famosas críticas en contra de la filosofía moral kantiana se encuentra contenida en dicha sección. En consecuencia, tanto los intérpretes

kantianos como hegelianos han encontrado ahí un fértil material y campo de discusión. Mientras que los intérpretes kantianos han intentado mostrar que la lectura que hace Hegel de Kant es muy estrecha y está exclusivamente basada en la primera formulación del imperativo categórico como ley universal (Korsgaard, 1996a: 86-87 y 95-97), los intérpretes hegelianos han visto en la misma argumentos sólidos que muestran que la teoría ética kantiana descansa, al menos en algunas de sus partes, en presupuestos dudosos (Westphal, 1995: 40 ss). Ésta es sin duda una controversia intrincada que no puede ser aquí resuelta. Lo que se puede decir, sin embargo, tal como lo ha detectado Allen W. Wood con acierto, es que los intérpretes de Hegel a menudo no han visto en esta parte del tratado hegeliano otra cosa más que una contribución negativa a la teoría moral (Wood, 2017: 58). En otros términos, algunos comentadores han considerado que lo que Hegel muestra ahí es sólo aquello que *debiese ser evitado* o *realizado* en una teoría moral, a saber, introducir un criterio universal rígido para evaluar la conducta humana: un criterio que sería completamente formal y que desatiende nuestra inmersión en contextos culturales y en prácticas sociales comunes (Couzens, 1989: 210 ss). Pienso, sin embargo, que esta línea de interpretación no hace justicia a esta sección de la *Filosofía del derecho*. A decir verdad, Hegel considera la moralidad como un punto de vista práctico normativo que sólo ha podido ser alcanzado y diferenciado propiamente en la modernidad después de diferentes experiencias históricas de gran calado (GPR §105-107; VPG: 496 ss). La interioridad y la subjetividad son aspectos determinantes del mundo moderno y, dado que sólo han podido ser propiamente tematizados después del arduo trabajo colectivo del espíritu humano a través de la historia, no podemos renunciar a estos logros y conquistas particulares. Desde nuestro punto de vista moderno, sostiene Hegel, no podemos imaginarnos una teoría moral completa que no le otorgue un lugar privilegiado a nuestra conciencia y a nuestras intenciones en la determinación y evaluación de nuestras acciones. En su discusión sobre esta temática, Hegel incluso alaba a Kant como el filósofo que tiene el mérito incuestionable de plantear “la conformidad del deber con la razón” (*Gemäßsein der Pflicht mit der Vernunft*) como una perspectiva elevada

(*GPR* §135A). Más aún, Hegel hace también el siguiente comentario positivo respecto a Kant: “Debo cumplir con el deber por el deber mismo, y lo que realizo en el deber es mi propia objetividad, en sentido verdadero: cumpliéndolo estoy conmigo mismo y soy libre (*indem ich sie tue, bin ich bei mir selbst und frei*). El mérito y la elevación de la filosofía práctica *kantiana* han consistido en poner de relieve este significado del deber” (*GPR* §133A).

Por supuesto, es bien sabido que esto no es todo lo que Hegel tiene que decir al respecto. La alabanza que hace Hegel respecto de Kant va acompañada —especialmente en *GPR* §137— de lo que a todas luces pretende ser una crítica devastadora de la forma en que las máximas son evaluadas dentro de la ética kantiana a la luz del imperativo categórico. La objeción de un «formalismo vacío» que Hegel esgrime frente a Kant se encuentra, con algunas diferencias terminológicas menores, en casi cada filósofo posterior que ha criticado la teoría moral de Kant. En este sentido, filósofos como Bernard Williams y Jürgen Habermas que han emprendido la tarea de criticar a Kant con argumentos semejantes han sido, a sabiendas o no, profundamente hegelianos.

Con todo, a pesar del carácter virulento de dicha crítica, es de sorprender que Hegel tiene una afinidad con Kant que suele ignorarse. Tanto Kant como Hegel concuerdan en decir que observar los deberes éticos en un contexto en el cual la libertad humana se ve comprometida resulta sumamente problemático. Una sociedad en la que la agencia racional libre se encuentra gravemente amenazada por la violencia y la intolerancia da poco margen para la autonomía moral. Más aún, parece ser un hecho heroico y algo casi excepcional el que los individuos puedan llevar en esas adversas circunstancias una existencia plena y una vida moral íntegra. Es por esta razón que Hegel se refiere a Sócrates y a los estoicos como individuos que vivieron en tiempos particularmente difíciles en los cuales tuvieron que alzarse por encima de los estándares morales de sus contemporáneos. En relación con ellos Hegel hace la siguiente observación:

Como configuración general en la historia (en Sócrates, los estoicos, etcétera), la dirección de buscar en el *interior* de sí y de

saber y determinar a partir de sí mismo lo que es justo y bueno (*das Rechte und Gute*), aparece en épocas en las que lo que rige como tal en la realidad y las costumbres (*in der Wirklichkeit und Sitte*) no puede satisfacer a una voluntad superior; cuando el mundo de la libertad existente le ha devenido infiel, aquella voluntad ya no se encuentra a sí misma en los deberes vigentes (*findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr*) y debe tratar de conquistar en la interioridad ideal la armonía que ha perdido en la realidad (*in der Wirklichkeit verlorene Harmonie*) (GPR §138).

A pesar de que Kant no hace mención explícita de individuos singulares que desafían las costumbres decadentes de su tiempo, sí se refiere recurrentemente —sobre todo, en sus escritos de filosofía política, de filosofía de la religión y de filosofía de la historia— a la empresa colectiva de la humanidad de buscar mejores condiciones en las cuales los seres humanos puedan cumplir su vocación moral. En textos tales como *Idea universal en sentido cosmopolita* (*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* [IaG]) y *Para la paz perpetua* (*Zum ewigen Frieden* [ZeF]) —que, sorprendentemente, son bastante desatendidos por Hegel en su presentación de la filosofía kantiana— se enfatiza de modo importante la idea de que la humanidad debe abocarse colectivamente a un progreso y un mejoramiento moral y jurídico, pues ésta es la tarea que la naturaleza ha reservado para nosotros. En la segunda proposición del texto de *Idea universal* de Kant se puede leer: “*En los hombres* (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) *aquellas disposiciones naturales que aspiran al uso de su razón deben desarrollarse por completo sólo en la especie, pero no en el individuo*” (IaGVIII: 18). El fin que debemos llevar a cabo o producir en cuanto género es, de acuerdo con Kant, una constitución política republicana, dado que ésta “*es la única condición en la cual la naturaleza puede desarrollar completamente todas sus predisposiciones en la humanidad* (*ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann*)” (IaG VIII: 28). Etapas anteriores en el desarrollo de la humanidad deben ser considerados, desde el punto de vista de la naturaleza, como escenarios en los que la “*sociable insociabilidad*” (*ungesellige Geselligkeit*) todavía domina de modo importante la interacción humana e impide a los

individuos, en mayor o menor medida, vivir adecuadamente conforme los altos estándares morales que la razón práctica plantea.

Sin lugar a dudas, si bien Kant y Hegel concuerdan en que las sociedades decentes son escenarios que mejoran nuestras posibilidades de convertirnos en buenos agentes prácticos, resulta cierto que, con todo, Hegel todavía sostendría —en contra de Kant— que el imperativo categórico es por sí mismo una regla que no nos da una directriz o una orientación adecuadas sobre cuáles son nuestros deberes. Más aún, incluso si las sociedades humanas fuesen moralmente mejores, el imperativo categórico no podría ser el criterio de acuerdo con el cual algo podría valer como deber dentro de dichas sociedades. A juicio de Hegel, cuando queremos saber cuáles son nuestros deberes no podemos dirigir nuestra atención simple y llanamente a los dictados de nuestra razón abstracta, pues aquello que cuenta o vale como una contradicción desde este punto de vista abstracto siempre contiene una tesis o una presuposición que debe ser ella misma probada como moralmente buena o mala según el caso. Retomando el ejemplo de Hegel: si nosotros rechazáramos una máxima cuya universalización condujera a la eliminación de la propiedad privada, todavía nosotros tendríamos que demostrar que la propiedad privada es, estrictamente hablando, algo racionalmente deseable o digno de tener dentro de una sociedad. Pero esto es precisamente lo que, de acuerdo con Hegel, el imperativo categórico *en cuanto criterio formal* no es capaz de brindarnos.⁴ En otros términos,

4 Véase a este respecto el siguiente pasaje relevante: "Que no haya *ninguna propiedad* no contiene por sí mismo ninguna contradicción, como tampoco la encierra el hecho de que este pueblo singular o esta familia no exista, o que en general *no viva ningún hombre*. Si, por otro lado, se admite y supone que la propiedad y la vida humana deben existir y ser respetadas, entonces cometer un robo o un asesinato es una contradicción; una contradicción sólo puede surgir con algo que es (*ein Widerspruch kann sich nur mit etwas ergeben, das ist*), con un contenido que subyace previamente como un contenido firme. Sólo con referencia a un principio semejante una acción es concordante o contradictoria (*In Beziehung auf ein solches ist erst eine Handlung entweder damit übereinstimmend oder im Widerspruch*). Pero el deber que debe ser querido sólo en cuanto tal y no a causa de un contenido, la *identidad formal*, consiste precisamente en la eliminación de todo contenido y determinación (*allen Inhalt und Bestimmung auszuschließen*)" (GPR §135). Este ejemplo ya se encuentra abordado en el «*Ensayo sobre las formas científicas de tratar el derecho natural*» (ÜWBN: 462 ss) y también en la *Fenomenología del espíritu* (PhG: 365-375).

el imperativo categórico no puede ser para Hegel el criterio supremo de la agencia práctica dado que semejante criterio, si hubiese de existir, tendría que ser capaz de proporcionar directrices concretas respecto a qué cosas son de hecho buenas y, en consecuencia, qué cosas deben ser buscadas mediante nuestros esfuerzos prácticos; sin embargo, como he mencionado, el imperativo categórico dejaría de ser un criterio susceptible de evaluar la gran pluralidad de acciones humanas si tuviese esos contenidos específicos.

A mi parecer, resulta sumamente cuestionable que Hegel haga justicia al modo sofisticado en el que en la teoría de Kant nosotros podemos determinar cuáles son nuestros deberes y cómo se encuentran éstos sistemáticamente entrelazados. Es bien sabido que Hegel concentra su exposición y discusión de la filosofía moral kantiana exclusivamente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*Grundlegung der Metaphysik der Sitten* [GMS]) —un texto que sólo busca allanar el camino para una derivación sistemática de los deberes y cuyo propósito principal parece ser más bien el de introducir y justificar filosóficamente la ley moral como criterio vinculante entre los seres racionales. Desde mi perspectiva, la forma sofisticada en que Kant busca mostrar en la *Doctrina de la virtud* —un texto que Hegel poco o nada toma en consideración— que hay distintos tipos de deberes de acuerdo con su objeto, que existen deberes aparejados a fines materiales específicos como el desarrollo de la propia perfección moral y el fomento de la felicidad de los otros, que existen diversos tipos de «espacio de juego» (*Spielraum*) para la ejecución de lo que las distintas obligaciones prácticas requieren, etcétera, no es de forma alguna un proceso desacertado de inferencia *a priori*, al alto vacío, de contradicciones posibles a partir de máximas disímiles y heterogéneas. Por ello, si ésta es la visión de Hegel sobre la derivación de los deberes en Kant, hemos de concluir que la misma es sumamente simplificadora.

A pesar de lo dicho anteriormente, incluso si Hegel fracasa en su intento de dar cuenta de la teoría moral kantiana en su integridad, considero que el filósofo de Stuttgart logra introducir en su *Filosofía del derecho* un modelo bastante sugerente que compite con el modelo kantiano. Se trata de un modelo que, por un lado, da una respuesta inteligente a muchas cuestiones que históricamente han sido consideradas como problemáticas en la teoría kantiana de la motivación y que amplía nuestro entendimiento y comprensión de lo que los deberes son. Por otro lado, se trata de un modelo que permanece fiel al ideal kantiano de la autonomía moral. Evaluar estos dos aspectos de la teoría hegeliana me permitirá, en el siguiente apartado, conectar mi discusión con lo que Hegel recupera de la teoría ética aristotélica.

La insistencia de Hegel en decir que la conciencia moral (*Gewissen*) —a fin de alcanzar verdadera certeza (*Gewissheit*)— debe tener un correlato en las prácticas sociales existentes de una determinada sociedad podría parecer a muchos justamente lo opuesto al ideal de autonomía o autodeterminación práctica. El siguiente texto puede ayudarnos a arrojar luz sobre este punto:

El derecho de los individuos a una determinación subjetiva de la libertad tiene su cumplimiento en el hecho de que pertenecen a una realidad ética (*daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören*), pues la *certeza* de su libertad tiene su *verdad* en esa objetividad y en lo ético ellos poseen efectivamente *su propia esencia*, su *universalidad* interior. [...] A la pregunta de un padre acerca de la mejor manera de educar éticamente a su hijo un pitagórico dio la siguiente respuesta (también atribuida a otros): «Haciéndolo *ciudadano de un Estado con buenas leyes*» (GPR §153).

Un pasaje como éste ilustra de forma muy sucinta un aspecto importante de la teoría práctica de Hegel, pero al mismo tiempo parece abrir más problemas de los que resuelve. ¿Acaso Hegel está tratando de decir que únicamente debemos de adoptar de forma acrítica las leyes y costumbres de la sociedad particular en la cual

nos tocó vivir? ¿Se está diciendo con esto que los regímenes existentes y las leyes positivas son la única fuente posible de tener una comprensión moral acertada de las prácticas y conductas humanas? Si esto fuese verdad, con toda probabilidad, deberíamos de respaldar la clásica objeción según la cual Hegel no fue otra cosa más que un apologeta del estado prusiano.⁵

Existen muchas razones históricas para negar lo anterior, pero a continuación sólo me he de centrar en las filosóficas. En primer lugar, tal y como vimos con el caso de Sócrates y los estoicos, Hegel de hecho sí vislumbra la posibilidad de que individuos rechacen justificadamente las normas existentes en una sociedad particular y de que, en consecuencia, tengan que situarse en el plano de la interioridad para determinar, conforme a sus propios criterios, qué cuenta como moralmente verdadero o válido; un recurso que, por lo demás, no está del todo exento de peligros. Pensar la autonomía moral como algo que debemos lograr mediante la pugna y el desafío constantes frente al orden establecido en el que estamos insertos no es un ideal filosóficamente atractivo. Sin lugar a duda, es concebible que ciertos individuos puedan alcanzar la autonomía moral a pesar de circunstancias adversas, pero nadie podría racionalmente preferir alcanzarla de este modo ni tampoco nadie podría considerar que éste es un escenario idóneo para su despliegue. Por consiguiente, no deberíamos formular nuestra teoría moral como si el estar expuesto a dificultades morales desafiantes fuese una *conditio sine qua non* para alcanzar la autonomía. En segundo lugar, Hegel presenta ejemplos de prácticas como la esclavitud y la persecución religiosa que a menudo han sido consideradas como ley en un contexto histórico determinado pero que representan una amenaza para la libertad humana y que no tienen, por la misma razón, a pesar de lo que se haya establecido en ciertos códigos jurídico-positivos particulares, ningún carácter normativo real entre los individuos (*GPR* §270). Esto evidencia que Hegel no abogaba por el respeto sin más al entramado político existente

5 Este es un reproche que, desde tiempos de Hegel, se esgrimió contra el propio filósofo. Para un tratamiento de la cuestión —que busca desmentir, tanto con elementos históricos como filosóficos, dicha acusación— véase la detallada biografía intelectual de Hegel elaborada por Pinkard (2000: 469-494).

y que vislumbraba la posibilidad de ser críticos respecto al mismo. En tercer lugar, es plausible pensar que idealmente debería de haber una correspondencia entre aquello que cuenta como bueno en una sociedad y la concepción particular que tienen los agentes prácticos mismos sobre su propio despliegue ético. Incluso si las sociedades en las que vivimos hoy en día no pueden respaldar un único modelo de lo que sería la vida buena —algo que es, de acuerdo con Hegel, imposible en el mundo moderno⁶— es razonable afirmar que, si nuestros propósitos morales nos parecen alcanzables dentro de dicha sociedad, nos sentiremos confirmados en nuestra convicción de que existe una conexión substancial entre nuestros intereses particulares y ciertos fines que trascienden los límites de nuestra propia subjetividad. Entre otras cosas, el convencimiento que logramos de este modo va de la mano de no concebirse a sí mismo como un agente solipsista que ha alcanzado una visión de la vida buena que nadie, razonablemente, podría también adoptar. En este marco, es importante resaltar que el adversario principal de Hegel no es tanto Kant sino Jakob Friedrich Fries, a quien Hegel acusa de sostener que nuestras acciones estarían justificadas en la medida en que no hubiera contradicción entre las mismas y lo que nuestra conciencia prescribe (*GPR* §140A). Resulta claro para nosotros, por ejemplo, que una persona fascista, racista, o un fundamentalista religioso podría estar enteramente convencido de que su visión del mundo es la correcta y actuaría en conformidad con ello, pero ese convencimiento no justificaría en lo absoluto que sus juicios y sus acciones son moralmente correctos. Quizás un individuo de semejante índole ha vivido en un contexto social en el que tales prácticas sean comunes o fomentadas, pero incluso en este caso uno

6 Esto lo advierte con claridad Ritter: "La filosofía del derecho de Hegel se propone corregir esta *abstracción*. Para ello renueva la tradición de la ética institucional ligada a la *Política* de Aristóteles, pero lo hace de tal forma que introduce en ella el gran principio de la subjetividad y de la moralidad y la convierte en su objeto de estudio. El concepto de eticidad no es por ende idéntico con aquel del *ethos* de la filosofía práctica aristotélica. Éste abarca el punto de vista propio de la moralidad y con ello la libera de la separación de la realidad —proveniente del fin de la tradición política—, una separación que encontró su fundamento con el cambio de época, con la revolución política y social, y con la fundamentación del derecho y del estado en la subjetividad del individuo y en su libertad" (1969: 300; traducción propia. Ver también Goldstein, 2006).

pensaría que los estándares éticos prevalecientes en dicha sociedad no han sido sometidos a un escrutinio racional adecuado. Asimismo, no cabe duda, todo uso de la razón que termine reafirmando dichas posturas o cosmovisiones no puede ser juzgado de otra forma que como un uso tergiversado e ideológico de la misma razón. Por el contrario, una buena conciencia moral que se ve a sí misma racionalmente reflejada en las normas esenciales que rigen las diferentes instituciones en las que podemos actuar —mismas que, para Hegel, son la familia, la sociedad civil, y el Estado— alcanza una verdadera libertad, y los deberes que logra reconocer así no son concebidos ya como restricciones abrumadoras. En el siguiente pasaje Hegel ilustra claramente este punto:

El deber que obliga sólo puede aparecer como una *limitación* frente a la subjetividad indeterminada o libertad abstracta (*die unbestimmte Subjektivität oder abstrakte Freiheit*) y frente a la voluntad natural o a la voluntad moral que determina a su arbitrio su indeterminado bien. El individuo tiene por el contrario en el deber su *liberación*, por una parte, de la dependencia en que está en el impulso meramente natural (*in dem bloßen Naturtriebe*) y de la opresión (*Gedrücktheit*) que sufre en cuanto particularidad subjetiva en las reflexiones morales del deber ser y del poder ser (*Reflexionen des Sollens und Mögens*), por otra parte, de la subjetividad indeterminada (*unbestimmten Subjektivität*) que no alcanza la existencia y la determinación objetiva del actuar y permanece *en sí misma* carente de realidad. En el deber el individuo se libera y alcanza la libertad sustancial (*GPR §149*).

Este pasaje transmite la idea de que nosotros, como actores prácticos, deberíamos idealmente, en un entramado social adecuado, considerarnos a nosotros mismos como estando profundamente identificados con las normas y prácticas éticas que rigen al mismo, toda vez que éstas se corresponden en último término con nuestra propia voluntad racional. Esto conlleva dos sentidos de liberación: por una parte, al observar nuestros deberes dentro de un todo social adecuadamente conformado, estamos en condiciones de trascender

la arbitrariedad bruta de los instintos y de los apetitos y podemos asimismo otorgar a nuestros empeños una dirección determinada; por otra parte, consideramos nuestra agencia práctica como algo que tiene una realidad concreta, y esto sucede porque vemos en nuestra forma de vida algo más que un dictado racional abstracto. Hegel concibe el verdadero deber como una especie de logro intersubjetivo mediante el cual reconocemos que aquello que hacemos tiene una peculiar razón de ser dentro del entramado social en el que nos encontramos —entramado que, por lo demás, siempre es susceptible de ser mejorado y corregido—. El que haya un momento de reconocimiento y apropiación de las normas éticas es algo de enorme importancia para la manera en que Hegel entiende la autonomía, toda vez que la simple inserción en una sociedad verdaderamente ética no garantiza por sí misma que nosotros hemos de ser buenos agentes morales; por el contrario, nuestra contribución activa es esencial para este propósito, y alcanzar esto implica, entre otras cosas, el que podamos asir adecuadamente las razones que validan tales normas, el que obremos de tal manera que seamos consistentes con nuestro cuerpo de creencias éticas y el que nos hagamos responsables por nuestro obrar.

En este sentido, podemos decir que el acto de autolegalización que Hegel vislumbra no se encuentra amenazado por la existencia de normas racionales objetivas, mismas que tienen una valía independientemente de lo que tal o cual individuo pueda pensar, ya que los actores éticos tienen el compromiso de determinar la coherencia entre los principios de acción que ellos han de respaldar y el concepto como tal de agencia racional libre. En este tenor, Hegel escribe:

Pero una doctrina del deber inmanente y consecuente (*eine immanente und konsequente Pflichtenlehre*) no puede ser otra cosa que el desarrollo de las *relaciones* (*Verhältnisse*) que resultan necesarias por la idea de libertad y son por lo tanto *efectivamente reales* en toda su extensión en el Estado (*GPR* §148).

Con base en lo anterior, podemos decir que la autonomía es un motivo kantiano que claramente se encuentra presente en Hegel,

aunque la manera en que el mismo es integrado dentro de su filosofía es bastante distinta. Asimismo, es posible decir que la forma en que ambos autores comprenden el deber también presenta algunas diferencias sorprendentes, dado que Kant entiende el deber como algo que, en seres sensibles como nosotros, implica en mayor o menor medida coerción (*Nötigung, Zwang*), mientras que para Hegel, como el pasaje citado anteriormente lo muestra, los deberes son liberadores y deben ser *prima facie* comprendidos positivamente. En este sentido, a mi parecer, Hegel distingue con mayor claridad que Kant una particular clase de deberes que van más allá del dominio de la coerción y trata con los mismos con mayor detalle, y esto lo logra dándole un papel destacado, como veremos en la siguiente sección, a la noción de hábito, misma que, por lo general, suele aparecer con tintes negativos en los escritos de filosofía práctica kantianos.⁷

Existen pues deberes, en la postura de Hegel, que concebimos no sólo como parte de las exigencias legítimas de la razón, sino que

⁷ La reticencia de Kant frente a la noción de hábito queda de manifiesto en el siguiente pasaje: "El hábito (*habitus*) es agilidad para obrar y una perfección subjetiva del *arbitrio*. Pero no toda *agilidad* es un hábito *libre* (*habitus libertatis*); porque cuando es *costumbre* (*assuetudo*) de ella, es decir, una conformidad que se ha convertido en *necesidad* por repetición frecuente de la acción, entonces no es un hábito que proceda de la libertad y, por tanto, tampoco es un hábito moral. Así pues, la virtud no puede *definirse* como el hábito de realizar acciones conformes con la ley; pero sí podría definirse así en el caso de que se añadiera: «determinarse a obrar por la representación de la ley»; y en ese caso el hábito no es una disposición del arbitrio, sino de la *voluntad* que, por la regla que adopta, es a la vez una facultad de desear universalmente legisladora; y sólo un hábito semejante puede considerarse como *virtud*» (7L VI: 407). En este texto, Kant contrasta una concepción del hábito —según la cual el mismo tendría una naturaleza puramente mecánica— con otra concepción que siempre estaría acompañada por una decisión racional. Para los conocedores de la ética aristotélica, resulta claro, sin embargo, que la comprensión de Aristóteles del hábito no puede ser considerada de ninguna forma de manera mecánica, toda vez que la virtud es definida por él precisamente como una *hexis prohairetiké*, es decir, como una disposición del alma que permite tomar decisiones y que, por lo tanto, tiene un determinado contenido cognitivo (Lorenz, 2009). Para Hegel, en cualquier caso, resulta claro que no hay necesidad de suponer que un hábito de naturaleza no mecánica, para poder ser tal, necesita estar inserto en una dimensión nouménica. El modelo aristotélico sería para él un ejemplo perfecto de una concepción del hábito que supera tales dificultades. Ahora bien, con todo, hay que reconocer que en Kant hay ciertos deberes en la *Tugendlehre* que no están tan alejados de la concepción hegeliana. A este respecto, son particularmente relevantes los deberes de benevolencia y de amistad.

también son comprendidos por nosotros, como Allen W. Wood ha señalado, como fuentes de nuestra realización personal,⁸ tales, por ejemplo, como el deber de ser un buen cónyuge. Nuestra concepción ordinaria de un buen matrimonio es contraria a la idea de que un cónyuge deba obligarse constantemente a ser un buen marido o esposa; es decir, el cónyuge no ve los deberes que van de la mano del matrimonio como imposiciones abrumadoras. Semejantes deberes son vistos más bien como aquello que consideramos valioso dentro de nuestra existencia, toda vez que son escogidos libremente y expresan en principio el compromiso amoroso que uno tiene hacia otra persona.

Hegel concuerda con Kant en decir que el deber debe realizarse por el deber mismo (*GPR* §133), pero está en desacuerdo con Kant respecto a cómo considera que esto de hecho debe lograrse. Para Hegel, el que una acción muestre observancia respecto de un deber no es algo que se ve comprometido en ningún sentido si nuestros talentos y disposiciones naturales están entrelazados con nuestras razones para ejecutar dicha acción. Alcanzar una satisfacción con nuestro obrar es una prerrogativa de la agencia racional, y esto implica ser capaces de dirigir todas nuestras disposiciones naturales a nuestros fines. Hegel rechaza fuertemente la idea de que un motivo de una naturaleza inaccesible y nouménica pueda ser una base sólida para fundamentar el cumplimiento de nuestros deberes (*PhG* 548-581). En este sentido —y esto nos conduce a la última parte de nuestra discusión— él ve en la teoría aristotélica de la virtud y la habituación una explicación mucho más lograda de cómo podemos los seres humanos alcanzar una segunda naturaleza (*zweite Natur*) en la que el aparente abismo entre nuestra razón y nuestra sensibilidad es superado.

⁸ “Another consequence is that social institutions and our duties within them are not hindrances on freedom but in fact actualizations of freedom, when the content of these institutions is rational and the performance of our duties is a vehicle for our self-actualization. In such cases, we are ‘with ourselves’ in our duties and in the social order of which we are a part; far from setting limits to our freedom, they constitute its actualization” (Wood, 1993: 219).

La dimensión virtuosa del obrar humano y la recuperación hegeliana de Aristóteles

La influencia de Aristóteles en Hegel podría no parecer a primera vista demasiada obvia. Como mencioné antes, las referencias a él en la *Filosofía del derecho* son más bien pocas, pero una de ellas es de suma importancia:

Puesto que las virtudes son la aplicación de lo ético a lo particular (*die Tugenden das Sittliche in der Anwendung auf das Besondere*) y según ese aspecto subjetivo algo indeterminado (*Unbestimmtes*), lo cuantitativo del más y del menos (*das Quantitative des Mehr und Weniger*) entra en su determinación. Su consideración implica la del vicio o defecto opuesto (*gegenüberstehenden Mängel oder Laster*), tal como lo hace Aristóteles, que siguiendo su correcto sentido determinaba la virtud particular como el punto medio entre un *demasiado* (*Zuviel*) y un *demasiado poco* (*Zuwenig*) (GPR §150).

Antes de estas observaciones sobre la teoría aristotélicas del justo medio, Hegel habla en este mismo párrafo de la hueca retórica de la virtud como tal, misma que adolece de concreción y que deja abierto muy a menudo el margen para el “capricho y la inclinación subjetiva” (*Willkür und subjektives Belieben*). Por el contrario, Hegel parece encontrar en Aristóteles alguien que realmente reconoció la pluralidad de contextos en los que los agentes morales deben de actuar, y esto va de la mano con afirmar que las consideraciones prudenciales entran en juego cuando, en el aquí y el ahora, hay que determinar lo que hay que hacer.⁹

9 La caracterización de Hegel de la doctrina del justo medio podría parecer a muchos lectores de Aristóteles como desacertada. Por un lado, Hegel sostiene aquí el hecho de que cada acto de elección del medio en la teoría aristotélica se relaciona con las propias pasiones y, más importante aún, implica una decisión deliberada (*prohairesis*), misma que sólo puede ser tomada por un hombre virtuoso que es capaz de deliberar adecuadamente. Por otro lado, de forma contraria a sus propósitos, Hegel deja abierta las puertas para una interpretación relativista de Aristóteles en las que el medio siempre dependerá para cada persona individualmente conforme a las circunstancias del caso,

De forma curiosa, sin embargo, Hegel piensa que el discurso o la jerga sobre las virtudes se ha vuelto cada vez menos frecuente, toda vez que el concepto de virtud entraña para él, de alguna forma, algo que es característico de una persona en tanto que poseedora de un talento o disposición únicos. Si bien esto es así —cosa de la que todavía diremos algo más adelante— es claro que él piensa en un marco aristotélico cuando comenta en el siguiente pasaje —mismo que, debido a su importancia, cito extensamente— que el hábito y la costumbre son elementos característicos de la eticidad:

Así como la naturaleza tiene sus leyes (*Gesetze*) y los animales, los árboles y el sol cumplen con las suyas, así la costumbre (*Sitte*) es lo que corresponde al espíritu de la libertad (*Geist der Freiheit*). La costumbre es lo que el derecho y la moral aún no son: espíritu. En el derecho la particularidad no es aún la particularidad del concepto, sino sólo la de la voluntad natural (*natürlichen Willens*). Igualmente, desde el punto de vista de la moralidad la autoconciencia no es aún conciencia espiritual (*geistiges Bewußtsein*). En ese ámbito sólo se trata del valor del sujeto, es decir, que el sujeto que se determina por el bien frente al mal tiene todavía la forma del arbitrio. Aquí en cambio, desde el punto de vista ético, la voluntad existe como voluntad del espíritu y tiene un contenido sustancial que le corresponde. La pedagogía es el arte de hacer éticos a los hombres (*Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen*); considera al hombre como natural y le muestra el camino para volver a nacer (*wiederzugebären*), para convertir su primera naturaleza en una segunda naturaleza espiritual (*seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln*), de tal manera que lo espiritual se convierta en un *hábito* (*Gewohnheit*). En él desaparece la contraposición de la voluntad natural y la voluntad

mientras que en la concepción aristotélica hay un claro estándar y medida para el medio mismo, el cual no es otro que el propio hombre virtuoso (*EN*: III, 4, 113a, 29 - 113b, 3). Aunque estas objeciones parecen en principio pertinentes, considero, no obstante que uno puede lidiar con ellas interpretando el pasaje de una forma más acotada en la que se subraye que lo único que Hegel pretende decir aquí es que para Hegel cierta forma de contextualismo o particularismo es intrínseco a la conducta humana.

subjetiva y es superada la resistencia del sujeto. El hábito pertenece tanto a lo ético como al pensamiento filosófico, pues éste exige que el espíritu sea educado (*gebildet*) contra las ocurrencias arbitrarias y que éstas sean derrotadas y superadas para que el pensamiento racional tenga el camino libre (*damit das vernünftige Denken freien Weg hat*) (GPR §151A).

Como se puede ver, este concepto de costumbre (*Sitte*) como parte de una adecuada educación ética de un agente práctico encaja perfectamente con la concepción de Hegel de los deberes como actividades que son más bien liberadoras para nosotros los seres humanos. De acuerdo con Hegel, la dicotomía entre inclinación y deber en la filosofía de Kant puede ser superada con ayuda de la teoría aristotélica de la habituación, misma que, entre otras cosas, enfatiza el hecho de que podemos ganar un control sobre nuestros afectos por la repetición frecuente de determinadas acciones que moldean y configuran a los mismos.¹⁰ En pocas palabras: es mediante la adquisición de una segunda naturaleza que nosotros somos capaces de actuar en plena forma como agentes reflexivos y responsables. La segunda naturaleza nos posibilita trascender las inclinaciones meramente subjetivas que nos impiden el despliegue íntegro de nuestras capacidades y talentos.

¹⁰ El tratamiento más paradigmático de esto lo encontramos sin duda en el libro II de la *Ética nicomaquea*, donde Aristóteles plantea que, si bien las virtudes no son pasiones, las primeras están íntimamente ligadas con las segundas, toda vez que adquirimos las virtudes mediante acciones que nos permiten conducir u orientar nuestra conducta de manera adecuada (EN: II, 5, 1105b, 28 ss). A este respecto, véase cómo la caracterización de Hegel de la noción de hábito en la *Enciclopedia* recoge también elementos importantes de la postura aristotélica: "Que el alma se hace así ser abstracto universal, y que lo particular de los sentimientos (también de la conciencia) se reduzca a una determinación que solamente *está-siendo* en ella, es el *hábito*. De esta manera el alma tiene *en posesión* el contenido, y de tal modo lo contiene en ella que en esas determinaciones no está como sentiente, no está distinguiéndose de ellas en relación a ellas abismada aún en ellas, sino que las tiene dentro de sí inconscientemente, sin sentirlas, y en ellas se mueve. Es *libre* respecto de ellas en tanto en ellas no se interesa ni se ocupa; *existiendo* en estas formas como posesión suya, el alma está abierta a otras actividades y ocupaciones tanto de la sensación como de la conciencia del espíritu en general" (EPW §410).

A pesar de lo anterior, no obstante, se puede decir que la apropiación hegeliana de Aristóteles en muchos sentidos parcial. En Hegel, por ejemplo, no hay intención de fundamentar o de defender una postura eudaimonista. Más aún, Aristóteles no parece admitir que exista una pluralidad de concepciones adecuadas de una vida buena, mientras que Hegel parece considerar la realización personal de los individuos como algo hasta cierto punto impregnado de nuestra subjetividad y que, en una medida importante, depende de los papeles particulares que somos capaces de desempeñar en nuestro contexto social específico.¹¹ Ésta es precisamente la razón por la cual él considera que la virtud es algo que depende en último término de la heroicidad y que el discurso ético con base en las virtudes ha dado paso a aquel basado en los deberes. Para ilustrar estos puntos conviene traer a consideración dos importantes textos:

Cuando la sociedad o la comunidad se encuentran en un estado de mayor incultura (*im ungebildeten Zustand*) aparece con mayor frecuencia la forma de la virtud como tal, porque lo ético tal como lo han predicado los antiguos, en especial de Hércules, es entonces en mayor grado una preferencia individual (*ein individuelles Belieben*) o una característica genial propia del individuo (*eine eigentümliche geniale Natur des Individuums*). En los Estados antiguos, puesto que en ellos la eticidad (*Sittlichkeit*) no había llegado a ser este sistema libre que acoge en sí un desarrollo independiente y objetivo, era la genialidad (*Genialität*) propia del

11 Éste es un punto en el que, por lo demás, ciertos autores neoaristotélicos estarían, curiosamente, más próximos a Hegel que a la letra de lo dicho expresamente por Aristóteles. Un caso ilustrativo en este sentido es MacIntyre, quien en su obra *After Virtue* conecta las posibilidades de realización de los seres humanos con el goce que brindan cierta clase de prácticas (*practices*) socialmente reconocidas. Las características de aquello que cuenta como una práctica para MacIntyre son el estar ligadas a ciertos bienes intrínsecos (*intrinsic goods*), tener una tradición (*tradition*) y estar emarcadas en un determinado tipo de escenario (*setting*) (MacIntyre, 2007: 181-203). Para MacIntyre, sin embargo, hay una pluralidad de prácticas que pueden generar una realización personal: no sólo aquellas que Aristóteles tematizó mediante las categorías de vida política y vida contemplativa. En ello, repito, MacIntyre y Hegel se encontrarían más próximos a tematizar las condiciones de una vida lograda en el contexto pluralista de las sociedades modernas.

individuo la que tenía que llenar esta carencia. La doctrina de las virtudes (*Die Lehre von den Tugenden*), en la medida en que no sea una mera doctrina del deber (*nicht bloß Pflichtenlehre*) y abarque lo particular del carácter basado en determinaciones naturales, se convierte de este modo en una *historia natural del espíritu (geistige Naturgeschichte)* (GPR §150).

Si un hombre realiza una acción ética, no simplemente por ello es virtuoso (*tugendhaft*), sino sólo si ese modo de comportarse constituye un elemento permanente de su carácter (*Stetigkeit seines Charakters*). La virtud se refiere más bien al virtuosísimo ético (*sittliche Virtuosität*), y la causa de que actualmente no se hable tanto de la virtud radica en que la eticidad no adopta ya en tal medida la forma de un individuo particular (*besonderen Individuums*). Los franceses son el pueblo que más habla de la virtud, porque para ellos es más cuestión del individuo en su peculiaridad (*Eigentümlichkeit*) y en su modo natural de actuar. Los alemanes son por el contrario más pensantes, y el mismo contenido alcanza entre ellos la forma de la universalidad (*die Form der Allgemeinheit*) (GPR §150A).

Estos pasajes introducen ideas bastante polémicas, sobre todo en relación con el desarrollo histórico de la ética en la Antigüedad. En relación con el primer pasaje, uno podría cuestionar seriamente la idea de que las virtudes fueron adquiridas en el mundo antiguo por agentes extraordinarios o casi mitológicos, mismos que estarían trascendiendo las prácticas prevalecientes de sus respectivas *póleis*. Incluso si la virtud es un logro particularmente difícil, es sumamente cuestionable el que los autores antiguos hubieran concebido la adquisición de virtudes en estos términos. Y en el caso particular de Aristóteles, no observo ningún elemento para adscribirle esta postura, cosa que, por el tono general de su discusión, Hegel de hecho sí parecería estar haciendo. Hegel retrata a la virtud como si ésta tuviese un componente sumamente idiosincrático y particular: por esta razón, ella variaría significativamente de un individuo a otro y, curiosamente, en el contexto moderno, de un carácter nacional a

otro; y, en este sentido, según el descabellado y más bien anecdótico cierre del segundo pasaje, los alemanes serían los individuos más racionales entre todos, ya que ellos se habrían dado cuenta de que lo que uno debe hacer no depende de los caprichos particulares o de las habilidades extraordinarias, sino de la comprensión racional del papel particular que uno desempeña en la sociedad. De nueva cuenta, esta forma de presentar la virtud es contraria al espíritu de la ética aristotélica en la cual la virtud ética se concibe no como algo que está individualmente ligado a cada agente, sino que es, de modo objetivo, según su propia naturaleza, el mejor estado del alma con respecto a determinado tipo de emociones y determinado tipo de prácticas o actividades.

Con todo, sin embargo, es apreciable que la noción de segunda naturaleza es lo que termina siendo rescatado por Hegel en su diálogo con Aristóteles.¹² El apostar por moldear los propios talentos y disposiciones a fin de que éstos constituyan una base motivacional adecuada que permitan al agente trascender fines arbitrarios y desplegar sus propias potencias y aptitudes espirituales se convierte, en la lectura que hace Hegel de Aristóteles, en la condición de posibilidad para pensar una naturaleza humana no enemistada consigo misma sino más bien armónica y libre.

¹² En realidad, en estricto sentido, Aristóteles nunca emplea explícitamente la noción de segunda naturaleza. Lo más próximo que llega a decir al respecto es que el hábito opera de forma análoga o se asemeja a la naturaleza (*EN* VII, 11, 1152a, 29-33, *Rhet.* I, 11, 1370a, 6-9, y *De mem.* 2, 452a, 27 – 452b, 4). Son más bien autores inspirados en Aristóteles —tales como Cicerón o Galeno— quienes, posteriormente, ya emplearon formalmente dicha noción (Vigo 1996: 190-191). En todo caso, es claro que Hegel pretende inscribirse directamente en esta escuela de pensamiento. Véase a continuación lo que, en términos claramente inspirados en la tradición aristotélica, afirma sobre el tema de la segunda naturaleza: “El hábito se ha llamado con razón una segunda naturaleza. *Naturaleza*, puesto que es ser inmediato del alma; *segunda*, ya que es una inmediatez *puesta* por el alma, una figuración y entrenamiento de la corporeidad que adviene a las determinaciones del sentimiento en cuanto tales y a las determinidades representativas de la voluntad en cuanto corporificadas” (*EPW* §430). Para un tratamiento extenso de la noción de segunda naturaleza en Hegel ver los estudios recientes de Ranchio (2016) y de Novakovic (2017).

Conclusiones

Es claro que, en términos exegéticos, se podrían tener varios reparos respecto a la apropiación particular que Hegel hace tanto de Aristóteles como de Kant. Sin embargo, a pesar de las críticas que se podrían hacer sobre su lectura, me parece que es posible pensar, con base en los elementos textuales que hemos revisado, que Hegel no trató simplemente de combinar dialécticamente a estos dos filósofos para los propósitos de compleción de su propio sistema filosófico, sino que hay motivos interesantes de fondo para suponer que, de forma seria y rigurosa, trató de dar respuesta a distintas problemáticas de la esfera de la praxis humana que, a su juicio, no podían encontrar solución con teorías que hicieran una separación tajante entre virtud y deber o que entronizaran a una de estas categorías absolutamente en detrimento de su contraparte. De acuerdo con Hegel, el proceso virtuoso de habituación es la base más adecuada para nosotros para determinar, desde un punto de vista racional, cuáles son los deberes con los cuales hemos de cumplir y cómo hemos de cumplirlos. Incluso si uno opta por no suscribir la postura hegeliana en su integridad —que, sin duda, tiene también sus propias dificultades y problemas— considero que su teoría y su concepción de lo normativo nos proporciona un material fértil para nuestra imaginación moral para continuar reflexionando sobre el intrincado tópico de la relación entre virtud y deber.

Bibliografía

- Aristóteles. (1987). “Acerca de la memoria y la reminiscencia”, En *Acerca de la generación y la corrupción. Tratados breves de historia natural*. Madrid: Gredos, pp. 233-255.
- (2000). *Retórica*, Madrid: Gredos.
- (2012). *Ética nicomaquea*, México: UNAM.
- Anscombe, E. (1958). “Modern Moral Philosophy”, En *Philosophy*, vol. 33, n. 124, pp. 1-19.

- Couzens, D. (1989). "Hegel's Critique of Kantian Morality", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 6, n. 2, pp. 207-232.
- Denis, L. (2001). *Moral Self-Regard. Duties to Oneself in Kant's Moral Theory*, New York: Routledge.
- Finnis, J. (2011). "Moral Absolutes in Aristotle and Aquinas", En *Reason in Action. Collected Essays. Volume I*, Oxford: Oxford University Press, pp. 187-199.
- Goldstein, J. D. (2006). *Hegel's Idea of the Good Life. From Virtue to Freedom, Early Writings and Mature Political Philosophy*, Dordrecht: Springer.
- Hegel, G. W. F. (1986a). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, vol. X Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986b). *Grundlinien der Rechtsphilosophie*, vol. VII, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986c). "Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts", En: *Jenaer Schriften*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 434-532.
- (1986d). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2005). *Principios de la filosofía del derecho*, Barcelona: Edhasa.
- (2015). *Phänomenologie des Geistes*, Hamburg: Felix Meiner.
- (2017). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, Madrid: Abada.
- Herman, B. (2008). *Moral Literacy*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Höffe, O. (2010). "Aristoteles oder Kant –wieder eine plane Alternative", *Aristoteles. Nikomachische Ethik*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 277-304.
- Irwin, I. (1985). "Aristotle's Conception of Morality", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 1, n. 1, pp. 115-142.
- Kant, I. (1977). *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1986). *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, vols. XI-XII, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona: Ariel.
- (2006a). "Idea de una historia universal con propósito cosmopolita", En *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba, pp. 73-92.
- (2006b). "Para la paz perpetua", En *En defensa de la Ilustración*, Barcelona: Alba, pp. 307-359.
- (2008). "Doctrina de la virtud", En *La Metafísica de las Costumbres*. Madrid: Tecnos, pp. 221-374.
- Korsgaard, C. (1996a). "Kant's Formula of Universal Law", En *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, pp. 77-105.

- (1996b). “The reasons we can share: An attack on the distinction between agent-relative and agent-neutral values”, En *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, pp. 275-310.
- (2008). “From Duty and for the Sake of the Noble: Kant and Aristotle on Morally Good Action”, En *The Constitution of Agency. Essays on Practical Reason and Moral Psychology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 174-206.
- Lorenz, H. (2009). “Virtues of Character in Aristotle’s *Nicomachean Ethics*”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 37, pp. 177-212.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue*, Indiana: Notre Dame University Press.
- Nagel, T. (1986). *The View From Nowhere*, Oxford: Oxford University Press.
- Novakovic, A. (2017). *Hegel on Second Nature in Ethical Life*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press.
- Quante, M. (2011). *Die Wirklichkeit des Geistes. Studien zu Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Pinkard, T. (2000). *Hegel. A Biography*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press.
- Ranchio, F. (2016). *Dimensionen der zweiten Natur. Hegels praktische Philosophie*, Hamburg: Felix Meiner.
- Ritter, J. (1969). “Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik”, en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 281-309.
- Ricoeur, P. (1996). *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
- Sherman, N. (1997). *Making a Necessity of Virtue. Aristotle and Kant on Virtue*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press.
- Williams, B. (1993). *Ethics and the Limits of Philosophy*, London: Fontana Press.
- Vigo, A. (1996). *Zeit und Praxis bei Aristoteles*, Freiburg: Karl Alber Verlag.
- Westphal, K. R. (1995), “How «Full» is Kant’s Categorical Imperative?”, En *Jahrbuch für Recht und Ethik / Review of Law and Ethics*, vol. 3, pp. 465-509.
- Wood A. W. (1993). “Hegel’s Ethics”, en *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, 1993, pp. 211-233.
- Wood, A. W. (2017), “Hegel on Morality”, en *Hegel’s Elements of the Philosophy of Right. A Critical Guide*, Cambridge Mass.: Cambridge University Press, pp. 58-76.