



Eticidad y negatividad en la filosofía del derecho de Hegel

Luis Sáez Rueda

Resumen. El presente trabajo intenta penetrar en la categoría hegeliana de *eticidad* tomando como contexto fundamental la filosofía del derecho del pensador alemán. En el plano analítico, la reflexión pretende mostrar cómo el sentido y la forja de esta figura ponen de manifiesto que la lógica dialéctica operante en la concepción de Hegel presupone desde un comienzo, y a través de los hitos de la triada (derecho formal, moralidad, eticidad), la prioridad de la *negatividad* como auténtico generador interno de la libertad en su realización. En el plano problematizante, el autor se interroga sobre la coherencia del planteamiento hegeliano y atisba ciertas deficiencias en éste, entre las que destacan la incapacidad para reunir en tensión fructífera la objetividad y la subjetividad (lo que afecta de lleno a la disolución pernicioso de la moralidad en la eticidad) y la depotenciación final de la fuerza de lo negativo, en la que acaba el intento hegeliano a causa de su propensión identitaria.

La noción de *eticidad* es, como se sabe, una de las piezas centrales del pensamiento hegeliano. En lo que sigue se examina su sentido, lugar y problematicidad, tomando como referencias fundamentales *Principios de la filosofía del derecho* (Edhasa, Barcelona, 2005), especialmente §§ 141-157 —en adelante FD— y *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, ed. Alianza, 2005, §§ 513-517¹. Dado que el concepto de eticidad congrega en síntesis las figuras del derecho formal y de la moral, el análisis comienza reflexionando sobre el marco dialéctico general en el que se inscribe, a saber, el de la lógica dialéctica de la voluntad libre, cuya textura interna está dinamizada por la fuerza de la negatividad (§ 1). A continuación se analiza, de modo expreso, la estructura sincrónica interna de este concepto (§ 2), para finalizar en algunas reflexiones que inciden en el carácter problemático de la perspectiva hegeliana (§ 3).

1. Aproximación comprensiva a la eticidad como fin de un proceso de negatividad

El contundente parágrafo 142, con el que comienza la tercera parte de FD, dedicada a la eticidad, constituye un apretado compendio del proceso entero —que lo es de la razón en la historia como voluntad activa y libre— en sus tres momentos (derecho formal, moralidad, eticidad). Se hace necesario recapitular brevemente las líneas de fuerza de este recorrido, nevadura del texto hegeliano, para comprender este espacio culminante.

1.1. La eticidad: omega de la libertad

En la Introducción a FD se planteaba ya el entero proceso dinámico del derecho (tomado en su sentido global) como el modo en que se realiza la *voluntad libre*. El principio idealista y

¹ El texto tiene su lugar en el marco de la discusión que diversos miembros de la AAFI (*Asociación Andaluza de Filosofía*) mantuvimos en Granada durante el curso académico 2007-08. Esta discusión tenía como temática fundamental la concepción hegeliana del derecho.



dialéctico del que parte Hegel supone entender la realidad como desarrollo del pensamiento. Ahora bien, el pensamiento, «en cuanto impulso a darse existencia», es voluntad (§ 4, agregado, p. 79). Se trata de una *voluntad pensante* que se realiza en la existencia y que ha de ser comprendida, al mismo tiempo, como actividad creadora del yo: libertad. La libertad queda despejada, así, en cuanto cualificación intrínseca de la voluntad. El lugar del derecho es, pues, el de la voluntad libre (§ 4, p. 77) y la eticidad, como señala el § 142, constituye su realización acabada, es decir, su *concepto* (que coimplica de consuno su devenir y su realización autoconsciente): «Es el *concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia*» (§ 142, p. 266).

En esta aproximación a la idea de eticidad la estructura dialéctica del dinamismo real está tratada, sin embargo, sólo en su forma –diríamos- *positiva*. Dicha perspectiva positiva expresa directa y sincrónicamente el principio especulativo en virtud del cual la verdad se entiende como unidad de objetividad y subjetividad. La objetividad no es otra cosa que el *contenido* de la libertad en su realización (el bien); la subjetividad con-forma dicho contenido, representa la dimensión «formal» por mor de la cual éste es reconocido y apropiado en un saber de sí (autoconciencia). Por eso dice Hegel, en el mismo párrafo, que «la eticidad es la *idea de la libertad* como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber» (§ 142, p. 265). Desde este punto de vista, la verdad radical del derecho (la eticidad) es este momento especulativo que reúne en una unidad superior a los momentos abstractos y unilaterales de la objetividad, plasmada en el derecho formal (lo jurídico), y la subjetividad, que ha entrado en escena bajo la figura de la moralidad. Dichos momentos, el «en sí» objetivo y el «para sí» (o «por sí») subjetivo, son superados, es decir, conservados y recogidos en su recíproca coimplicación:

«Lo jurídico y lo moral no pueden existir por sí y deben tener lo ético como sostén y fundamento. En efecto, al derecho le falta el momento de la subjetividad que la moral tiene, en cambio, exclusivamente para sí, por lo cual ninguno de los dos momentos tiene por sí realidad. Sólo lo infinito, la idea, es efectivamente real; el derecho sólo existe como rama de una totalidad, como planta que crece en torno a un árbol firme en y por sí» (§ 141, agregado, p. 261).

Ahora bien, esta perspectiva positiva y sincrónica es insuficiente para aclarar el fenómeno de la eticidad. El reto hegeliano se cifra en mostrar que lo ético puede y tiene que ser comprensible como el punto culminante de un efectivo y real *devenir* dialéctico, un devenir capaz de testimoniar la *demostración* de la *necesidad* del concepto. Es esto precisamente lo que exige Hegel en las páginas que ocupan el importante lugar de *Tránsito de la moralidad a la eticidad* (§ 141, pp. 259-261):

«Lo *ético* es una disposición subjetiva, pero que pertenece al derecho existente en sí. Esta idea es la *verdad* del concepto de libertad, lo cual no puede ser meramente supuesto (...), sino que debe ser *demostrado* en la filosofía misma. Su deducción reside únicamente en que el derecho y la autoconciencia moral muestran en sí mismos que desembocan en ella como en su resultado» (§ 141, p. 260).

Hay pues que retrotraerse, siquiera esquemáticamente, a este proceso dialéctico que expresa la necesidad de la superación del derecho (formal) y de la moral en el aludido «resultado». Y en semejante proceso de la voluntad libre —es lo que quisiera subrayar— la *negación* aparece como el verdadero motor o espuela.



1.2. Hitos fundamentales de la negatividad en la historia de la voluntad libre

Tal y como Hegel presenta la aventura de la libertad en FD, la voluntad se encuentra, en un primer momento, en la inmediatez (§ 21), en esa objetivación viva, aunque fría y ayuna de autoconciencia, que es el derecho abstracto. Pero habría que reparar en la circunstancia de que dicha inmediatez —aparentemente «dada» de forma positiva o pro-positiva— emerge ya en el turbulento comienzo de la negatividad. Su surgimiento coincide con la «oposición de la voluntad universal *en sí*» (p. 194), lo que significa que es ya, en su propio inicio, en su misma *posición*, una negación de esa anterior negación en la que consiste el puro deseo y el instinto (§ 21, Obs., p. 100). Con la segunda figura, la de la moralidad, se pone de manifiesto que esta primera negación, llevada a efecto en el derecho formal, produce otra negación en su mismo plano, a saber, la de la voluntad particular, una voluntad que arranca cuando entran en juego la injusticia y el delito, fenómenos que el mismo derecho formal abre y posibilita (§§ 82-103). Habiendo adquirido rostro ya el derecho formal, aparece la posibilidad de la injusticia, en cuyo curso se impone la voluntad particular frente al derecho. En el devenir dialéctico se impone entonces un nuevo reto, una nueva necesidad de avance: la de superar esa contradicción que ha surgido ahora entre la afirmación de la voluntad individual y la voluntad universal del derecho. Y, dado que volver al derecho en su fuerza coactiva constituiría una solución externa, que no ligaría a la voluntad desde dentro o de modo inmanente, la negación de la negación (la superación de esta contradicción) remite ineludiblemente al plano moral, es decir, al ámbito de una voluntad que, desde la subjetividad afirma la validez *intrínseca* de la universalidad. Cabalmente expresado:

«Se tiene aquí, en primer lugar, la exigencia de una voluntad que, en cuanto voluntad *subjetiva* particular, quiere lo universal como tal. Este concepto de la *moralidad* no es, sin embargo, sólo una exigencia, sino que ha surgido en este movimiento mismo» (§ 103, p. 193).

No extraña, entonces, que Hegel presente el paso a la eticidad como una negación de aquello que se pone en obra en la moralidad. Para aclarar esto es necesario recapitular también aspectos centrales de la crítica hegeliana a la moralidad.

En la figura de la moralidad comienza a ponerse en vigor el «derecho de la voluntad subjetiva», es decir, el desarrollo de una libertad en la cual la subjetividad quiere estar presente en todo lo que hace. Desde ahora, el camino de la libertad será el que emprende la voluntad en su propia referencia a sí, en su subjetividad: «El punto de vista moral es, por lo tanto, la figura del *derecho de la voluntad subjetiva*. Según este derecho, la voluntad es y *reconoce* sólo lo que es *suyo*, es decir, aquello en lo que ella existe como algo subjetivo» (§ 107, p. 200). Por ello dice Hegel que el hombre cabal, «el hombre que deviene interior, quiere estar él mismo en todo lo que hace» (*Ibid*, agregado, p. 201).

Al mismo tiempo, este derecho de la voluntad subjetiva es el que otorga verdadera realidad a la voluntad abstracta del derecho formal. La voluntad libre, que en el derecho es un *en sí* abstracto, se hace ya real, es decir, autoconsciente y, en esa medida, existente *por sí* (§ 106, agregado, p. 200). Lo que ha aparecido con la moral, de otro modo, es el impulso de una unidad entre contenido (lo objetivo, lo material) y forma (autorreferencialidad, autoconciencia), pues «la subjetividad (...) constituye *lo formal* de la voluntad» (§ 108, p. 201).



Sin embargo, en su desarrollo, el derecho de la voluntad subjetiva se absolutiza y esta *promesa* —si se me permite la expresión poco dialéctica— de vinculación entre materia y forma queda negada. Esto acontece así, fundamentalmente, porque la conciencia moral es, de acuerdo con la crítica de Hegel a Kant, una voluntad *formal* en un sentido peyorativo, es decir, pura identidad vacía en cuanto falta de contradicción o de concordancia consigo mismo (§ 135, p. 231). Debido a este formalismo abstracto, la conciencia moral kantiana se ve llevada a un desgarramiento. Queda desdoblada en dos dimensiones. Por un lado, expresa una razón incondicional y universal —ésta es la cara objetiva del desdoblamiento jánico, la de una «universalidad del bien», del contenido que persigue—. Por otro lado, es siempre una conciencia concreta. Esta otra cara es la subjetiva. El momento concreto, determinado, al estar ligado, no al dinamismo real de la voluntad objetiva, sino a una universalidad abstracta, se hace también, él mismo, abstracto, es decir, se desvela falto de conexión con el proceso real de la libertad, desgajado de un proceso de autorrealización real. Queda fuera del dinamismo objetivo, separada, es decir, «cae en la subjetividad», que es una «absoluta certeza de sí misma» (Cfr. § 136). Escindida así, la conciencia moral se ve desgarrada en dos sentidos: en primer lugar (dentro de sí), en el hiato entre la inclinación y el deber; en segundo lugar, en lo que concierne a su relación con la realidad, pues el deber siempre trasciende cualquier contenido concreto real, lo que hace imposible su inserción en un proceso de autorrealización. Y, como la conciencia moral no puede resolver desde sí esta desgraciada contradicción, se ve obligada a postular la superación (en una síntesis entre el reino del deber y el de la naturaleza²).

De esta manera, la subjetividad deja de referirse a un contenido real y queda abandonada a su propio ensimismamiento. Permanece en una indeterminación, incapaz de incardinarse en la realidad y de actualizarse en ella como un verdadero dinamismo. Para que sea determinada necesita una situación concreta subyacente, una forma de existencia objetivada ya en prácticas sociales e instituciones (§ 135, p. 232).

Queda anticipada e interpelada, pues, en la misma insuficiencia de la moralidad, su necesaria vinculación con la eticidad. Ahora bien, tal vínculo no puede realizarlo ella desde sí. No puede erigirse —como prometía su surgimiento— en “forma” del “contenido” exterior y real del devenir mundano. Le es inherente, por el contrario, rehuir ese lazo: «establece que lo concreto es inesencial y lo abandona a la mera opinión» (§ 140, pp. 257-8). Y no sólo eso, sino que, en la senda de tal separación, la voluntad moral puede llegar incluso a blindarse contra la realidad. Es lo que la larga observación del § 140, pp. 241-259, desarrolla bajo la figura de la *hipocresía*. Ésta hace depender la validez de una acción exclusivamente de la dimensión interior (intención, convicción), autojustificándose así tenazmente contra la realidad exterior. No hay ya, de acuerdo con este refugio, una objetividad del vicio, la contravención o el delito, «ni en general nada malo, pues lo que uno hace cabe convertirlo en algo bueno por la reflexión de la buena intención y los buenos motivos: por medio del momento de la *convicción* la acción es buena. De esta manera, no hay más delitos ni vicios en y por sí (...). La intención bondadosa de mi acción y mi convicción de ello *la convierten en buena*» (pp. 250-1). Al desprenderse de toda concreción necesaria, la voluntad moral rebaja la ley, el derecho, a pura exterioridad separada, pura *letra exterior* y *palabra vacía* (p. 251), con lo cual arruina también toda diferencia entre razón e ilusión, bien y mal³.

² Como sabemos, esta crítica se desarrolla ampliamente en el apartado «La concepción moral del mundo» de la *Fenomenología del Espíritu*.

³ Al expresar que una mala convicción es sólo un error, se cae en sofística: se reduce la falta a algo puramente contingente y mínimo: «¡jerrar es humano!» (Cfr. p. 252). Esta sofística destruye la idea misma de razón, como dice Hegel citando a Jacobi: «Si esa razón [la convicción] pudiera disculpar, no habría ya *ningún juicio racional* sobre las



Esta dialéctica perversa de la subjetividad pone de manifiesto la exigencia racional de defender un «derecho de la objetividad». El «derecho de la *voluntad subjetiva*», del que hemos partido, ha de mantenerse, por supuesto, como la prerrogativa de la voluntad de no validar nada que no haya adquirido el valor del bien por mor de su autorreflexividad. Se puede formular también así: «que lo que deba reconocer como válido sea *considerado* por ella *como bueno*» (§ 132, p. 227). Pero hay, al mismo tiempo, un «derecho de la objetividad»: «dado que la acción es una alteración que debe existir en un mundo real y quiere por lo tanto ser reconocida en él, debe ser adecuada a lo que tiene validez en ese mundo. Quien quiere actuar en esa realidad, *precisamente por ello* debe someterse a sus leyes y reconocer el derecho de la objetividad» (§ 132, Obs., p. 228).

Quiere ello decir que la responsabilidad no es meramente subjetiva. Es importante destacar de lo que acaba de señalar Hegel que la acción constituye siempre una alteración en el mundo. La exterioridad del mundo —podríamos decir— posee su propia necesidad inmanente, una forma interna de movimiento. La voluntad actúa y es en dicha exterioridad y, por tanto, no puede tomarla como algo «externo». Por el contrario, ha de *tomarla a su cargo*. Es muy intensa la manera en la que Hegel anuda por medio de reflexiones como ésta «responsabilidad» y «exterioridad». En otro lugar había dicho, taxativa y provocativamente, que estamos entregados a la exterioridad:

«Al actuar el hombre se entrega a la exterioridad. Un viejo refrán dice con justicia que la piedra que ha salido de la mano pertenece ya al diablo. Al actuar me expongo a la mala suerte: ésta tiene, por lo tanto, un derecho sobre mí y es la existencia de mi propio querer» (§ 119, Agregado, p. 215)

Pues bien, estos dos derechos, el de la subjetividad y el de la objetividad, están ya presentes en la última figura de la voluntad moral, el bien, pues éste es tanto lo que vale desde sí mismo, objetivamente, como lo que vale en la medida en que es la materia de la voluntad subjetiva. «El bien es la esencia de la voluntad en su *sustancialidad* y *universalidad*, la voluntad en su verdad» (§ 132, p. 227). En el fondo de la conciencia moral late ya este compromiso de opuestos, que apela a la eticidad. «La verdadera conciencia moral (*Gewissen*) es la disposición (*Gesinnung*) de querer lo *en y por sí* bueno. Tiene por tanto principios firmes, y éstos son para ella determinaciones objetivas por sí y deberes» (§ 137, p. 233).

Con esto alcanzamos (¡al fin!) el sentido clave de ese § 141 que ocupa el lugar fundamental de *tránsito de la moralidad a la eticidad*. El bien, como se ha dicho, contenía ya la identidad entre el polo objetivo y subjetivo, pero sólo abstractamente. Tanto el bien en su lado sustancial como la conciencia moral se habían mostrado faltos de determinación, de ligazón con la realidad objetiva. El paso consiste ahora —y de un modo conforme con la tríada fundamental de la autodeterminación de la voluntad⁴— en conferir a la *universalidad abstracta*

decisiones buenas y malas, dignas y despreciables. La *ilusión* tendría el mismo derecho que la razón, o, mejor dicho, la razón no tendría ningún derecho, no gozaría de ninguna consideración, su voz sería un absurdo: *¡quien no duda está ya en la verdad!*» (p. 250, nota)

⁴ En el dinamismo de ese proceso es, por cierto, también la negación la que se erige en motor, como se explicitaba en los §§ 5, 6 y 7 de la Introducción. El primer momento es el de una *indeterminación* que conduce a una *universalidad abstracta*. En cuanto libertad, la voluntad se comporta negativamente con respecto a todo contenido determinado y, en la medida en que se abstrae de toda determinación, alcanza la universalidad abstracta del pensamiento. Así pues, la voluntad se especifica, primero, como pura reflexividad del yo que se desembara de toda limitación —es, ya de entrada, negación— (§ 5, p. 81). Ahora bien, dado que semejante reflexividad se da como acción del yo, pasa, en un segundo momento, a la *diferenciación*, determinándose al poner un contenido (§ 6, p. 83). Es el momento de la voluntad libre como



de esa *in-determinación* una determinación, una concreción, para alcanzar el momento especulativo, el de la *universalidad concreta*: «La identidad *concreta* del bien y la voluntad subjetiva, su verdad, es la *eticidad*» (§ 141, p. 259). Este tercer momento, que integra en una unidad superior al derecho y a la moral, se entiende también, en la línea interpretativa que venimos siguiendo, como *negación*: el bien y la subjetividad (los dos momentos, objetivo y subjetivo)

«son unilaterales y no están aún puestos como lo que son en sí. Este ser puesto lo alcanzan en su negatividad, en la cual sus existencias unilaterales, en las que no deben tener lo que está en sí en ellas (el bien sin subjetividad y determinación y lo determinante, la subjetividad, sin lo que es en sí), se constituyen por sí como totalidades, se eliminan y se rebajan a momentos del concepto, que se revela como su unidad» (§ 141, Obs., p. 260)

2. Análisis expreso del concepto de eticidad

Una vez examinado el lugar que ocupa la eticidad como figura en el contexto global del que forma parte, su papel de sumidero en el ejercicio real de la libertad, hacia el que discurren los cauces centrales de la voluntad pensante, se hace asequible la tarea de aclarar la estructura dialéctica que la conforma internamente. Sin entrar ahora en liza con Hegel, me limito a reseñar los aspectos fundamentales de esa estructura.

En la eticidad los polos objetivo y subjetivo del espíritu han sido conservados en una totalidad que, al mismo tiempo los integra en un nivel superior. Por eso, cada uno es transformado en virtud del otro:

1. Reincorporada y realizada en el plano de la objetividad, la subjetividad abandona su abstracción y encuentra la concreción y determinación que le faltaba. En cuanto a su contenido, éste no es ya el bien abstracto, sino lo ético objetivo: «*las instituciones y leyes existentes en y por sí*» (§ 144, p. 265). En cuanto a su forma, esta subjetividad escapa al ceñidor de la conciencia individual y queda transfigurada en el humus de la vida ética intersubjetiva, la cual es *inconsciente* (§ 144, agregado, p. 266) y se impone sobre los individuos con necesidad, a través de *poderes éticos* (§ 145, p. 266) respecto a los cuales el individuo es meramente «accidental» (*Ibid.*, agregado).
2. Por su parte, en esta subjetividad concreta la objetividad abstracta del derecho formal se eleva en la forma de «sustancia que se sabe a sí misma» (§ 146, p. 266). Su autoridad rebasa el estancamiento en la pura exterioridad, pues ya no tiene sólo el carácter de algo que «es», como los objetos naturales, sino el de un ser reconocido por la conciencia (Cfr. § 146, obs.).

autodeterminación, como “tránsito de la indeterminación indiferenciada a la *diferenciación*, al *determinar* y poner una determinación en la forma de un contenido y un objeto” (§ 6, p. 85). Este poner es un poner-se a sí mismo como determinado o limitado. Pero se trata de un momento, de nuevo, de negatividad, “la eliminación de la primera negatividad abstracta” (§ 6, p. 85). La voluntad realmente consumada, la verdadera libertad, es la unidad superadora de estos dos momentos, la mediación de la universalidad abstracta y de la particularidad en la unidad superior de la *universalidad concreta*, que se da en la *individualidad real* (§ 7, p. 85).



Tomando como punto de partida esta unidad de la eticidad, Hegel aborda el modo en que ha sido recompuesta la relación entre ella y el individuo particular. Para el sujeto (supra-individual) de la eticidad, el reconocimiento de las leyes éticas está fundado en el mencionado saber-se de éstas, en su ser autorreferencial en virtud del cual los contenidos sustanciales están ya acompañados en su interior de la conciencia que los ilumina, vertebrada y ratifica. Es un reconocimiento en el que vibra una identidad real con lo reconocido y que está más allá de la mera fe y de la tenue confianza (que implican una diferencia, Cfr. § 147, obs., p. 267). Lo ético no es lo *extraño* en lo que, a lo sumo, cabe confiar, sino, más allá, lo que el sujeto ha aprehendido ya como idéntico a sí mismo, el «testimonio del espíritu». Allí «tiene su *orgullo* y vive en su elemento» (§ 147, p. 267)⁵. Sólo para el individuo particular, en su indeterminación, aparecen los elementos de la eticidad como mandatos, es decir, como «deberes que ligan su voluntad» (§ 148, p. 268) y como una «limitación» a la que se enfrenta (§ 149, pp. 268-9). La ética del deber (al modo kantiano) muestra así su insuficiencia y su abstracción. Tiene que ser sustituida por una doctrina del deber en la que las determinaciones éticas ya no son mandatos, sino «relaciones necesarias» y que consiste en «el desarrollo de las *relaciones* que resultan necesarias por la idea de libertad y son por lo tanto *efectivamente reales* en toda su extensión en el Estado» (§ 148, obs., p. 268). Se entiende ahora mejor lo que había sentenciado Hegel bastante antes, subordinando la conciencia individual a la ley del Estado:

«La conciencia moral está, por lo tanto, sometida al juicio de si es o no *verdadera*, y su apelación exclusiva a sí misma se opone inmediatamente a lo que ella quiere ser: la regla de un modo de actuar racional, universal y válido en y por sí. Por consiguiente, el Estado no puede reconocer a la conciencia moral en su forma propia, es decir, como *saber subjetivo*, del mismo modo como en la ciencia no tiene validez la *opinión* subjetiva y la afirmación y apelación a la opinión subjetiva» (§ 137, obs., pp. 234-5).

A través de semejante superación del arbitrio subjetivo el individuo encuentra en la realidad de las relaciones éticas, no una limitación, sino todo lo contrario: su autorrealización, la «conquista de una libertad afirmativa» (§ 149, agregado, p. 269). Se hace claro ahora que aquella virtud (socrática o kantiana, por ejemplo) que encuentra en la realidad ética un límite, un retén de sus prerrogativas, oponiéndose de este modo a ella, es denostada por Hegel. Representa, a la luz de la fuerza racional de la historia, la consecuencia necesaria e indeseable que se desprende de una situación poco desarrollada de la cultura, de una situación propia de los «Estados antiguos, puesto que en ellos la eticidad no había llegado a ser este sistema libre que acoge en sí un desarrollo independiente y objetivo [y] era la genialidad propia del individuo la que tenía que llenar esta carencia» (§ 150, obs., p. 270). En el Estado desarrollado, en cambio, el valor de la acción del individuo se mide por su *honradez* (que sería la adecuación, todavía externa, a la eticidad) y, por encima de ésta (como si integrase el «por mor de» kantiano en este plano de la eticidad), la *virtud* (§ 150, p. 269), la cual es un rasgo permanente del carácter (Ibid., agregado, p. 271).

En toda esta reformulación del deber como virtud ética se confirma como clave fundamental el paso desde un predominio de la *conciencia* —moral— (la *Gewissen*) al de la *disposición* (*Gesinnung*) en la eticidad, un paso que habría que subrayar en cuanto cifra del tránsito de la moral a la eticidad⁶. La virtud es una disposición del carácter, un modo permanente del sujeto, si signamos su ser, no en su nuda «interioridad», sino en su exterioridad práctica y activa. En

⁵ Esto parece contradecir el valor fundamental que da a la confianza en la *Enciclopedia*: «que los demás singulares se sepan los unos a los otros solamente en esa identidad y en ella sean efectivamente reales, eso es la *confianza*, o sea, la verdadera disposición de ánimo ética» (Enciclopedia, Alianza, § 515, p. 540).

⁶ V. Cerezo, P., «La tensión crítica moralidad y eticidad en Hegel: ¿un quiasmo dialéctico?», manuscrito, apartado 1.4.



ese sentido lo ético se revela *costumbre*, segunda naturaleza en la que el derecho y la moral son superadas en cuanto espíritu (§ 151, p. 272 y agregado).

3. Problematización crítica del planteamiento hegeliano

A continuación reflexionaré acerca de algunos problemas clave que se desprenden del propio texto hegeliano, sin pretensión —por supuesto— de cerrar concluyentemente la discusión que con tal problematización se abre.

3.1. El problema de la indeterminación de la conciencia moral. ¿Kant o Hegel?

Un problema central en el entramado argumentativo del texto concierne a la disolución-integración de la virtud moral deontológica en la eticidad, un problema que incita a preguntarse si la crítica fundamental de Hegel a Kant es justa. Esta crítica, como hemos visto, intenta poner al descubierto la insuficiencia del planteamiento kantiano por la indeterminación que introduce en la conciencia moral.

No faltan razones para justificar la intención que anima, en el fondo, la crítica al kantismo. L. Siep proporciona una vigorosa claridad en este sentido. Apoyando la tesis hegeliana, señala que la mera universalizabilidad de una máxima —requisito deontológico que inyecta normatividad en el comportamiento, si nos situamos en Kant— implica una falta de compromiso efectivo con el presente real, con la circunstancia vital en la que el individuo se incardina. Siempre le cabe al kantiano escapar furtivamente a las exigencias y demandas que comporta la exterioridad mundana. El imperativo categórico de la conciencia carecería, pues, de una incidencia en la realidad, porque sólo pide coherencia abstracta:

«Ciertamente que uno no puede consecuentemente ser propietario y a la par defraudar, vivir y a la vez querer matar, entenderse y a la par querer mentir, pero con ello no se ha dicho aún si hay o debe de haber propiedad, comunicación, vida humana. Se presuponen, pues, contenidos naturales, sociales, jurídicos, o, en su caso, instituciones para las fórmulas 'no se puede, etc.'»⁷.

Ahora bien, ¿es cierto que la estructura del imperativo categórico queda constreñida en la prueba de la coherencia interna a la conciencia, que se exige de tener en cuenta la imprecación de la realidad? ¿No parte ya el ejercicio de universalización de una máxima dada, surgida en el trasunto de la realidad en la que se encuentra el sujeto? En este punto, parece haber dado mejor en el blanco A. Wellmer. Su punto de partida incide en este aspecto, desplazando el problema de la indeterminación del principio moral kantiano a la exigencia utópica que contiene en cuanto origen de prescripciones que, en el seno del movimiento histórico, habrían de operar como ideas regulativas. En este sentido, pone en tela de juicio la necesidad de ideas regulativas para el desarrollo de una acción moral, pero no para justificar a Hegel, sino para introducir una perspectiva kantiana transformada, capaz de proponer un

⁷ Siep, L. «¿Qué significa 'superación de la moralidad en eticidad'?», en Amengual, G. (ed.), *Estudios sobre la filosofía del derecho de Hegel*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 171-193, p. 180. Siep hace referencia al importante § 135, obs., de FD (p. 232), donde Hegel dice: «Si 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, con un contenido que subyace previamente como principio firme» (p. 232)



criterio negativo de progreso. El principio de universalización, como prueba de la validez de una máxima —arguye— no se abstrae de la eticidad práctico-vital, sino que, por su propia textura interna, necesita partir de máximas formuladas ya en la praxis inmediata y que emanan de la conflictividad y problematicidad de dicha praxis. Respecto a ellas, la universalización actúa permitiendo o prohibiendo. Pero es precisamente en este punto donde aparece la debilidad del kantismo. El rendimiento clave de la universalizabilidad reside, por lo dicho, más en negar lo irracional que en dotar de contenido a una racionalidad enteriza, plena y autoconsistente. Es por ello por lo que el progreso no debería, a su juicio, identificarse con una aproximación asintótica a un ideal (tal y como ocurre en la obra de Habermas y Apel), sino con una negación continua de lo no-racional⁸.

Independientemente de que la crítica de Wellmer afecte al modo concreto en que el filósofo de Königsberg vertió su modelo normativo, habría que preguntarse si dicho modelo es revocable *en cuanto tal*. La grandeza de la reflexión kantiana reside en la dirección que adopta su modo de interrogar. Se pregunta si en la acción puede haber un tipo de motivación que impulse a la voluntad independientemente de cualquier causa o tendencia empírica, sensible y, para decirlo contra Hegel, independientemente de cualquier conformación ética ya fraguada de modo fáctico. Y si hubiese, en ese sentido, valores que tuviesen en sí su propia fuerza, es decir, que fuesen incondicionales, ¿no habrían de impulsar en la acción como un horizonte digno de ser perseguido? A pesar de todas las objeciones a Kant, la *pregunta kantiana* sigue en pie⁹. Y quizás la solución a los problemas que se vienen planteando se encuentren en una corrección de Hegel a través de recursos sugeridos u ocultos en la propia obra kantiana, necesitados todavía de una tematización y recuperación en positivo. En esa línea de reflexión, y tanto contra la radicalidad del juicio hegeliano como contra la sentencia de futilidad que amenaza a la idea regulativa del deber, se posiciona P. Cerezo recordando que en la obra del propio Kant hay pistas para entender la conciencia moral en vinculación interna con la intersubjetividad real del mundo de la vida, sobre todo tomando pie en la noción de *sensus communis*. Éste, el *sensus communis*, insiste apelado e invocado en el juicio, siendo «un sentido *que es común a todos*, es decir, de un juicio que en su reflexión tiene en cuenta por el pensamiento el modo de representación de los demás, para atener su juicio, por decirlo así, a la razón total humana» (KU., § 40). Concluye Cerezo que «en este sentido, la reflexión kantiana no es meramente subjetiva, sino que persigue librarnos de la ilusión subjetiva de gravitar sobre el propio juicio. El principio de la autonomía (ya sea del pensar o de la voluntad), se completa con el principio de la heterología, 'pensar en el lugar del otro'»¹⁰.

No es mi propósito en el presente análisis formular un posicionamiento propio, sino contribuir al esclarecimiento de los problemas de fondo que atraviesan el concepto hegeliano de eticidad. Sin embargo, quisiera apuntar tan sólo que, a mi juicio, la vocación kantiana de trascender el espacio de lo ético hacia el del ideal irreductible en su valor inherente, inagotable en su realización histórica o fáctica, posee su «momento de verdad», aunque éste deba ser sustraído del marco del racionalismo ilustrado y reinventado en el seno de una ontología existencial. Pues no cabe duda de que, en el contexto de estas páginas, el problema queda

⁸ V. Wellmer, A., *Ética y diálogo*, Barcelona, Anthropos, 1994, pp. 43-77.

⁹ Desde luego, cabe también la posibilidad de que no haya algo así como «moral». Pero cuesta creer que el ser humano no sea capaz de dirigirse en su conducta más que por móviles ligados a la facticidad. El revolucionario cautivó al filósofo de Königsberg. ¿Cómo es posible que un pueblo se alce contra la opresión y proclame algo así como los derechos humanos? Podríamos añadir nosotros: ¿cómo es posible que en la penuria vital más miserable —en escasez de alimentos, de vestido, de un techo bajo el cual dormir— ciertos hombres anhelan, no sólo superar su indigencia, sino, más allá, transformar el curso de la historia humana? ¿Cómo es posible que un ser humano ofrezca su propia vida por una causa de *justicia*?

¹⁰ Cerezo, P., «La tensión crítica moralidad y eticidad en Hegel: ¿un quiasmo dialéctico?», manuscrito, apartado 1.5.



maniatado por lo que Foucault denominó una vez «chantaje de la ilustración». Trasladado al plano de una ontología no ilustrada, el *pathos* kantiano puede —como intento mostrar en otro lugar— ser redescubierto en la figura de una actitud *cenital* que, exenta del presupuesto racionalista, involucra la exigencia existencial de que el hombre *concreto* se haga cargo de sí sin proyectar su oscuridad sobre el otro y movilizándose por creaciones heroicas que lo empujen más allá de la eticidad fáctica¹¹. Pero ya, en el terreno mismo del lenguaje ilustrado, en la arena del discurso hegeliano, la cuestión kantiana sigue inyectando problematicidad en el instante mismo en que tomamos en cuenta el conflicto entre comunidad e individuo (o singularidad). Paso a ello.

3.2. El conflicto entre individuo y colectividad

Un problema fundamental que se presenta en el desarrollo del pensamiento hegeliano es el que claramente ocupa el centro de toda esta parte de FD, dedicada a la eticidad, a saber, el de la relación entre subjetividad y objetividad, interioridad y exterioridad, lo que afecta al corazón mismo del conflicto entre moralidad y realidad ética que ha sido planteado más arriba.

Como se ha visto, el individuo queda superado en la realidad intersubjetiva del mundo ético. Pero esta superación es ambigua. De suyo, según el propósito dialéctico hegeliano, ni el individuo ni la colectividad desaparecen, sino que se integran en una totalidad. Ya a propósito del *bien moral*, que ha de ser superado en la eticidad, Hegel había planteado esta cuestión. La convicción subjetiva acerca del bien (que carece de determinación) se ha de poner a prueba en el seno de contextos sociales y, por tanto, en virtud de relaciones intersubjetivas. De ese modo, la voluntad subjetiva logra reencontrarse con la realidad si se reconoce en vinculación *interna* con la voluntad de los otros. La subjetividad exterior es, desde este punto de vista, la voluntad de los demás (Cf. § 73). «La realización de mi fin tiene por lo tanto en su interior esta identidad de mi voluntad y la voluntad de los otros» (FD., § 112, p. 204). Con ello se consigue dar un significado real y completo a la idea de que en la moralidad yace inserto un referirse de la voluntad a sí misma: no es ya una voluntad particular y separada, sino una voluntad común en la que se supera la voluntad individual (Cfr. § 112, agregado, p. 205).

Sería ésta una unidad en la que, se supone, la diferencia es integrada *orgánicamente*. No hay que olvidar que lo universal, en Hegel, no quiere ser una mera abstracción en la que lo concreto se entienda como lo *particular* (el caso de una regla). Lo concreto es, por el contrario, lo singular. Y lo universal habita, se podría decir, orgánicamente en la cosa: «En lo viviente, lo singular no existe como parte sino como órgano en el que está presente lo universal» (§ 119, Obs., p. 215).

Sin embargo, todo este planteamiento contrasta con lo que se ha señalado más arriba: que el individuo, en la eticidad, es sólo «accidental». Hegel se hace acreedor ahora de una pregunta que pone en suspenso la supuesta coherencia de su sistema. Si es accidental el individuo, ¿dónde queda su singularidad? Lo que se dice en la *Enciclopedia* no parece más que una evasión del problema: «Pero la persona, como inteligencia que piensa, sabe la sustancia como propia esencia suya y con este talante deja de ser accidente de ella» (*Enciclopedia*, Alianza, § 514, p. 539).

¹¹ V. Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2008 (en prensa), cap. 9, §§ 3-5.



Parece que este problema discurre en el subsuelo de nuestro tiempo. Así, por ejemplo, Theunissen lo plantea dramáticamente y a favor de una solución hegeliana. Pertenece a nuestra época una comprensión de la autorrealización como enfrentada a lo social, pero es, a su juicio, porque lo social no se ha realizado como un verdadero mundo de la eticidad sino como un mero espacio de lucha económica neoliberal. En el fondo, señala, Hegel llevaría razón: habría que reconectar la idea de autorrealización con la de vinculación a la objetividad, a condición de que transformemos dicha objetividad en lo que, de suyo, puede ser desde sí¹².

Supongamos que Theunissen lleva razón. En tal caso, habría que replicar que la transformación del mundo objetivo a la que apela necesita de un distanciamiento crítico del individuo respecto a esa realidad sustancial que demanda ser convulsionada. Y el problema es ahora el de saber si los principios mismos que articulan la filosofía hegeliana permiten semejante posicionamiento —excéntrico— del sujeto respecto a su contexto ético. ¿Queda integrada la conciencia moral en la eticidad de modo que puede actuar, todavía, críticamente frente a la objetividad de las leyes y costumbres o, más bien, es diluida en la identificación con la sustancialidad ética?

Por medio de la eticidad, los dos momentos anteriores en la dialéctica de la voluntad libre — el derecho y la moral— se superan e integran en una unidad. El deber coincide con el derecho (§ 155). Se nos revela en este momento una unidad que quiere mantener dos exigencias contrapuestas:

a) Por un lado, el derecho de los individuos a que su libertad quede objetivada en una realidad ética supraindividual con la que se identifican (§ 153)

b) Por otro lado, el derecho de los individuos a su particularidad (§ 154) y, por tanto (se podría inferir) a su disidencia.

¹² **¡Error! Sólo el documento principal.**Cfr. Theunissen, M., *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit*, Berlín/New York, Walter de Gruyter, pp. 1-15 y 28-54. Para Theunissen nuestra época presente es la época en la que triunfa un sentido desfigurado de la autorrealización. Pertenece a la autocomprensión del hombre actual el romanticismo que había criticado Hegel y que es hoy la «ideología de la autorrealización». Esa idea de autorrealización tiene por santo y seña general una oposición entre individuo y sociedad, como si la individualidad sólo se pudiese realizar en la medida en que se separa el individuo de la sociedad. Expresión cabal de ello sería la filosofía de la existencia, como la que entra en escena con Sartre y Heidegger, en la que la autorrealización se entiende como *Selbstsein*, ser sí mismo, y éste como proyecto de alcanzarse a sí mismo escapando del rol que tiene asignado en la sociedad en cuanto uno de sus miembros. Sostiene Theunissen, frente a esta superioridad actual de las filosofías de la existencia, que la idea de autorrealización necesita de la idea de universalidad en un sentido hegeliano, y que ello no implica un retroceso a lo premoderno. Quiere rescatar para ello la clave hegeliana del § 258 de su *Filosofía del Derecho*: «Die Bestimmung der Individuen ist, ein allgemeines Leben zu führen» (La determinación de los individuos reside en alcanzar una vida universal). Ello no implica que la concepción hegeliana disuelva al individuo en la colectividad. Se basa Theunissen en la afirmación temprana de Hegel según la cual la crisis mundial pivota sobre la circunstancia de que se ha generado una contradicción entre aquello que los hombres buscan de modo inconsciente (la universalidad ética) y lo que se les ofrece y permite de hecho (*Einleitung in die Verfassungsschrift*, en *Werke*, Hrsg. von G. Fricke und H. G. Göpfert, München, 1962, vol. I, p. 457). La situación actual se corresponde perfectamente, piensa Theunissen, con aquella que describía Hegel. La sociedad burguesa quiere ser la sociedad humana universal consiguiendo libertad para todos los individuos, pero su supervivencia, como economía y como política, implica el dominio, el poder y la desigualdad. Semejante contradicción produce la huida, la escapada hacia una forma de autorrealización enfrentada a lo social. La solución, en cambio, debe ser hegeliana: cambiar la sociedad de forma que la realización del individuo y de la universalidad se compatibilicen.



Se trata de una ambigüedad inherente al planteamiento hegeliano. A propósito de la caracterización del comportamiento ético como inserción en costumbres y hábitos, surge de nuevo la ambigüedad. El problema, en ese contexto, surge de la relación entre la especificidad productiva y creativa de lo individual-moral y la realidad ética en la que se incardina. Pues,

a') Por un lado, Hegel presenta al hábito como la figura en la que «desaparece la contraposición de la voluntad natural y la voluntad subjetiva y es superada la resistencia del sujeto» (*Ibid.*, p. 272), de un modo tan radical que en la sustancialidad ética «ha desaparecido toda voluntad particular y toda conciencia moral propia del individuo que pudiera ser por sí y contraponérsele» (§ 152, p. 273), mientras que por otro, señala que

b') «El hombre también muere por el hábito, es decir, cuando se ha habituado completamente a la vida, ha devenido física y espiritualmente apático, y ha desaparecido la contraposición de la conciencia subjetiva y la actividad espiritual» (§ 151, agr., p. 273).

Pues bien, ¿hay o no tensión entre realidad objetiva y subjetividad crítica en la eticidad? El discurso hegeliano mantiene en todo momento (a mi juicio) esta ambigüedad. Autores muy desafiantes, como Tugendhat, piensan que Hegel diluye la actitud autorresponsable y crítica en favor de las leyes vigentes y del Estado, sustituyendo la reflexión autónoma por la confianza ciega en una autoridad absoluta. La teoría de la libertad de Hegel, así, constituiría incluso «una perversión moral»¹³. A su favor, me parece, están aquellos pasajes en los que Hegel enfatiza la confianza del sujeto respecto a la objetividad ética, como éste de la *Enciclopedia*: «Con referencia a la inmediatez exterior, o sea, a un *destino*, la virtud es un tratar el *ser* como algo no negativo (...), la virtud en cuanto confianza es obrar intencionadamente a favor de esta realidad y es capacidad de sacrificarse por ella» (*Enciclopedia*, Alianza, § 516, p. 540). Frente a posiciones de este tipo, otros defienden la coherencia del sistema hegeliano. L. Siep, muy enfrentado a Tugendhat, hace notar que la relación del sujeto con la eticidad y el Estado no es de confianza ciega. De lo que se trata, a su juicio, es de eliminar «la tabuización de la decisión de conciencia como no criticable»¹⁴ y de aunar armónicamente los principios de autonomía y autorrealización: «El concepto moderno de libertad moral contiene —bien podría decirse— la exigencia de autorrealización mediante la realización de algo que deba ser incondicional. La intelección personal, empero, debe apoyarse en motivos y criterios racionales, y puesto que tales no pueden darse en el punto de vista de la moralidad (...), la moralidad debe ser llevada a la eticidad»¹⁵. Más crítico con Hegel se mantiene P. Cerezo. No niega esta necesaria imbricación entre moralidad y eticidad. Lo que ocurre, señala Cerezo (atinadamente a mi modo de ver), es que Hegel no ha explicitado suficientemente esta relación como una *tensión crítica* y, finalmente, la ha pervertido. La tensión crítica se anula a favor de la eticidad. Dado que la conciencia subjetiva ha sido rebasada en voluntad universal intersubjetiva y ésta ya está objetivada en una eticidad concreta, se corre el riesgo, no sólo de eliminar la convicción subjetiva particular, sino de obviar y eliminar finalmente su dimensión propia, como dimensión de saber formal, por la cual la universalidad se vuelve sobre sí y se reconoce. Lo formal, ya éticamente materializado, hace superfluo y contingente lo formal del criterio del juicio. La subjetividad concreta y singular se convierte en un apéndice de esta subjetividad sustancial ya materializada como espíritu ético. La libertad del individuo se limita a la adhesión respecto a esta objetividad:

¹³ Tugendhat, E., *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt a.M., 1979, pp. 349-357.

¹⁴ Siep, L., op. cit., p. 193

¹⁵ *Ibid.*, p. 178. En un tono conciliador se pronuncia también Amengual: «Que el bien viviente tenga su realidad efectiva en la autoconciencia significa propiamente que en la misma eticidad tiene lugar la reflexión, es más, solamente manteniendo este carácter reflejo la eticidad será la efectividad de la libertad. Y a la vez vale también lo contrario, a saber, los individuos autoconscientes y morales presuponen un orden ético, de lo contrario no podrían encontrar el objeto de su consciencia por el que ésta se convierte en consciencia de la libertad» (Amengual, G., *La moral como derecho*, Madrid, Trotta, 2001, p. 386).



«Puesto que la *república noumenon* de Kant está ya presente y efectiva en la historia o el reino de Dios (la comunidad espiritual o la Iglesia invisible) ha devenido comunidad ética estatal, la conciencia moral ha traspasado su obediencia a un mandato formal e incondicionado en la obediencia, no menos incondicionada, al sistema de los poderes éticos efectivos. Se ha superado el dualismo de la visión moral del mundo, pero a costa del monismo y absolutismo de un saber práctico de la eticidad»¹⁶

A mi juicio, la razón profunda de esta disolución de la conciencia crítica radica en el fundamento mismo de la dialéctica hegeliana, en virtud del cual la tensión y la contradicción es siempre deficitaria respecto a una identidad. Esto nos conduce, de nuevo, al problema de la negatividad.

3.3. A vueltas con el problema de la negatividad

Aunque la contradicción y la diferencia aparecen en el pensamiento de Hegel como auténticos motores de la historia, están orientados a la superación (*Aufhebung*) y ello constituye un lastre que acaba diluyendo, de una manera o de otra, la tensión entre contrarios. Frente a ello podría hacerse valer que la contradicción pertenece a la realidad misma y que no es subordinable en unidad armoniosa. Lo expresó de forma insuperable Th. W. Adorno:

«Hay contradicciones irreductibles a unidad de no ser manipulándolas, interponiendo miserables conceptos genéricos, que hacen desaparecer las diferencias esenciales. Por ejemplo, la que media entre la determinación que el individuo sabe que es suya, y la que le impone la sociedad si quiere ganarse la vida: su 'papel'. (...) Los conceptos aporéticos de la filosofía son jalones de lo irresuelto objetiva, no sólo mentalmente. Echar la culpa de las contradicciones a la cazorra tozudez especulativa sería desplazar el problema»¹⁷.

Esta deficiencia está unida, a mi entender, a la falsa comprensión que de la *negatividad* posee Hegel. La poderosa visión que gobierna su dialéctica, la de que el pensamiento comienza, ya siempre, estableciendo una situación de negación, diferenciación y contradicción, queda arruinada mediante la final disolución de éstas en la totalidad de la afirmación integradora. Pero lo expresó mejor, de nuevo, Adorno:

«Lo diferente no puede ser obtenido inmediatamente como algo a su vez positivo, incluso si para ello se recurre a la negación de lo negativo. Ésta no es en sí misma, como quería Hegel, afirmación. (...) La equiparación de la negación de la negación con la positividad es la quintaesencia de la identificación, el principio formal reducido a su más pura forma. (...) La negación de la negación no rescinde a ésta, sino que demuestra que no era suficientemente negativa. (...)»¹⁸

La dialéctica positiva, en la que toda contradicción y negación es disuelta en la afirmación de la identidad de realidad y razón, esta prístina y más ambiciosa expresión de la ilustración, cae en una dialéctica autodisolvente. La exaltación del hombre termina en una disolución del hombre y en una exhumación de la vinculación mítica con el espíritu del mundo:

¹⁶ Cerezo, P., «La tensión crítica moralidad y eticidad en Hegel: ¿un quiasmo dialéctico?», *loc. cit.*, § 2.

¹⁷ Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1986, pp. 155-56

¹⁸ Adorno, Th. W., «Crítica a la negación positiva», en *Ibid.*, pp. 161-4.



«La ilustración trasciende así la forma en que se ha entendido tradicionalmente a sí misma. Ya no es sólo desmitologización como *reductio ad hominem*, sino también a la inversa, como *reductio hominis*, es decir, como percepción del engaño que es el sujeto autoestilizado en Absoluto. El sujeto es la forma tardía del mito, y, sin embargo, igual a la más antigua»¹⁹

Luis Sáez Rueda

Granada, Marzo-2008.

¹⁹ *Ibid.*, p. 187. Se podría añadir aquí una reflexión sobre la relación entre realidad y concepto, establecida por Hegel. En una época como la nuestra, en la que el pensamiento filosófico parece condenado —por impotencia, quizás, ante los poderes del presente— al claustro académico y a la abstracción, sería muy saludable seguir el estímulo hegeliano, en virtud del cual el concepto (*Begriff*) mantiene viva su aspiración a tocar roca dura, pues para Hegel éste, el concepto, es *fuerza pensante, alma de contenidos*, en el que la *cosa misma* de la exterioridad real y mundana vibra y muestra su propensión inmanente. Ahora bien, en la línea de Adorno, podría limitarse la pretensión identitaria del concepto. Éste, precisamente por ser *finito* y darse en la facticidad de la finitud, no consume nunca su aproximación a la realidad concreta, a lo singular. Lo real, como lo aspirado en el concepto pero no-integrable en él, es el reverso de la identificación que éste siempre busca, lo no-idéntico. Frente al romanticismo criticado por Hegel —que en la actualidad diluye todo pensar en una apelación a las pasiones o a la acción más inmediata— habría que hacer valer hoy (creo), la fuerza del concepto. Frente a Hegel habría que buscar el modo en que éste no se enroque en sí mismo y la forma en que juegue incluso *contra sí*. En ese sentido, tiene actualidad, me parece, el ideal que expresó Adorno: **¡Error! Sólo el documento principal.** «Una filosofía modificada tendría que retirar esa exigencia [infinito, absoluto] y no tratar más tiempo de convencerse a sí y a los demás de que dispone del infinito (*Ibid.*, 21) «(...) Un pensamiento maduro sabe lo lejos que está de lo que piensa y, sin embargo, siempre tiene que hablar como si lo poseyera por completo. En esto se parece a los payasos. (...) No disponemos de ninguna forma de conocimiento que sea absolutamente distinta del estilo dominador, (...)» (*Ibid.*, 23) «El concepto es el organon del pensamiento y a la vez el muro que lo separa de lo que piensa; por eso niega ese anhelo. La filosofía no puede ni evadir tal negación ni plegarse ante ella. Sólo la filosofía puede y debe emprender el esfuerzo de superar el concepto por medio del concepto» (*Ibid.*, p. 24). Y tal vez dicho empeño no pueda realizarse más que rescatando para el concepto la fuerza creativa que lo convierta (y en ello G. Deleuze tiene mucho que decir) en el poder, no sólo de dar cuenta del mundo, sino, más allá, de *hacer mundo* (Me esfuerzo en esta línea en Sáez Rueda, L., *Ser errático. Una ontología crítica de la sociedad*, op. cit., caps. 9 y 10).