

Hegel y la identidad como proceso

Fernando Infante del Rosal
Universidad de Sevilla

Resumen

Este artículo pretende señalar aquellos puntos de la *Fenomenología del espíritu* en los que Hegel transforma el concepto moderno de identidad y lo abre al tiempo, al proceso y al desarrollo, dando paso a la identificación como nuevo fundamento del fenómeno identitario. Se ha señalado muchas veces que, por el hecho mencionado, Hegel está en la base de Freud, pero pocas veces se ha hecho una lectura cercana de ciertos pasajes y términos de la *Fenomenología* como formulaciones del fenómeno de la identificación. La identificación aparece así, entre otras cosas, como un dejar atrás el sujeto protegido de la modernidad y un tomar la diferencia, la *otridad*, como el único camino para que el sí-mismo avance.

Palabras clave

Identificación, identidad, reconocimiento, Hegel, Freud

Abstract

This paper aims to identify those parts of the *Phenomenology of Spirit* in which Hegel transforms the modern concept of identity and opens it to the time, to the development, and to the process, giving way to identification as a new basis for the identity phenomenon. By the fact mentioned, it has been noted many times that Hegel is at the root of Freud, but rarely has been done a close reading of certain passages and terms of the *Phenomenology* as formulations of the phenomenon of identification. The identification appears so, among other things, as a leaving-behind the modernity idea of protected Subject and a taking-difference, otherness, as the only way for *Selbst* advancement.

Keywords

Identification, identity, recognition, Hegel, Freud

Hegel y la identidad como proceso

Fernando Infante del Rosal

Universidad de Sevilla

La filosofía sistemática de Hegel, con su gesto ciclópeo, satisface una de las principales motivaciones del pensamiento del siglo XIX: asumir las dimensiones del devenir, el tiempo, la historia, concediéndoles un rango diferente del de mera contingencia. El *proceso* es integrado en las categorías del ser, el desarrollo deja de ser algo externo y circunstancial para mostrarse como constituyente necesario de todo lo que es; tal *proceso* no es contingente porque, en cierto modo, está dentro y, además, *sabe lo que hace*. De esta manera, el siglo de Darwin comienza a incorporar nuevos cursos que dan razón de la generación de conceptos que habían ocupado un papel relevante en el pensamiento de la modernidad: la *sublimación* aparece como el proceso de producción de lo sublime, categoría que abandona por ello su carácter prefijado; la *identificación* (psíquica) como proceso involucrado en la formación de la identidad del sujeto; etc.

En Freud reconocemos la consumación —o el canto de cisne— de este anhelo decimonónico. La *sublimación* y la *identificación*, junto a la *idealización*, que es el proceso que funda o consolida el ideal, constituyen, precisamente, los conceptos operativos del psicoanálisis. Aunque Freud es quien acomete definitivamente la *profunda inversión entre la identidad del sujeto y la identificación* que se opera en el siglo XX, que es el asunto que nos interesa ahora, Hegel está en la base de Freud (Ricoeur se ha acercado a ello¹). Y hay más: los principales pensamientos sobre el sujeto y su identidad surgidos en el siglo pasado remiten de alguna manera a Hegel; él es su fondo discursivo, su paradigma. Aquí pretendemos señalar aquellos puntos en los que la identidad se invierte en el gran sistematizador, el momento del pensamiento en el que aquélla abandona su estatuto moderno, sus coqueteos con la naturaleza-indole, para abrirse al tiempo, al proceso y al desarrollo, dando paso a la identificación como nuevo fundamento.

¹ Cuidándose mucho de mezclar sus sistemas («en modo alguno intento meter a Freud en Hegel y a Hegel en Freud, confundiéndolo todo. Sus problemáticas son demasiado diferentes para mezclar así las cartas»), Ricoeur señala la forma más adecuada de vinculación: «Hegel y Freud representan cada quien por sí sólo continentes enteros y no puede haber, entre una y otra totalidad, sino relaciones de *homología*». *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. De A. Suárez, Madrid, Siglo XXI, 2004, p. 404. Véase Castro, R., *Freud mentor, trágico y extranjero: aproximaciones al pensamiento freudiano*, Madrid, Siglo XXI, 1999, p. 59 y ss. y p. 276 y ss. Véase también Tauber, Alfred I., *Freud, the Reluctant Philosopher*, Princeton, Princeton University Press, 2010, p. 176. Aquí no intentaremos justificar una relación directa entre Hegel y Freud, sino mostrar que el giro en el sujeto y la identidad que se produce en los sistemas del idealismo alemán, en Hegel fundamentalmente, está en la base de los planteamientos de algunos pensadores posteriores, como Freud.

En la *Fenomenología del espíritu*, el texto que inaugura su sistema, Hegel no habla explícitamente de identificación en el sentido que nos interesa, pero esta obra es la clave de la transformación de la relación entre identidad e identificación que se llevará a cabo completamente en el pensamiento contemporáneo, especialmente en Freud. Toda reflexión posterior sobre la identidad remite directa o indirectamente a esta obra, porque la base del giro contemporáneo en la idea de identidad –su insoluble relación con la alteridad y la diferencia– está ya contenida en ella.

Éste es el lugar que el propio Hegel se labró, no sólo en la historia reflexiva de la identidad, sino en la completa historia de la filosofía. Y lo que es más significativo, no sólo respecto de la filosofía anterior a él, sino también de la posterior². Su pensamiento sistemático tiene más de refundación que de fundición: Hegel no sólo pretendió compendiar y sintetizar el pensamiento que le precedió, sino, sobre todo, ser marco del pensamiento venidero. Y, en tanto que para él la filosofía no es un acercamiento desde fuera al espíritu, sino su misma verdad, su pensamiento se presenta como el único marco posible. La *Fenomenología del espíritu*, y el sistema de la ciencia hegeliano, es en este sentido condición de posibilidad de la filosofía contemporánea o, mejor dicho, es la filosofía contemporánea, porque es toda filosofía posterior. No pensamos en la historia del pensamiento tal y como ha sido escrita (su influencia en Marx, Nietzsche, etc.), sino en los términos de la Lógica de Hegel. Siguiendo su expresión, podríamos llegar a afirmar que, en lo referente a la identidad, todo está efectiva y realmente en Hegel porque todo está racionalmente en él.

El sistema de Hegel, la Filosofía, contiene al pensamiento posterior, a su devenir efectivo e histórico, en el sentido de que contiene su lógica. Hegel determinará al pensamiento contemporáneo a asumir la síntesis que él efectúa, a tomar como él toma la problematización entre la episteme clásica y la moderna, y a conjugar sus contradicciones en un pensamiento refundado sobre esa contradicción. Pero Hegel no se contenta con dar respuesta a los conflictos anteriores a él, se siente en la necesidad de formular él mismo los problemas transfigurando la faz del pensamiento anterior y transponiendo sus conceptos, que cobran ahora sentidos diferentes respecto de la filosofía clásica³.

² El carácter de futuro del pensamiento de Hegel es analizado en profundidad en Malabou, Catherine, *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*, prólogo de Derrida, J., Nueva York, Routledge, 2004.

³ Heidegger trazó las correspondencias entre los conceptos de Hegel y los de la filosofía (una supuesta única filosofía a la que Heidegger ve como una tradición). Véase *Hegel*, trad. de Picotti, Dina V., Buenos Aires, Prometeo, 2005.

El sujeto como carácter de la sustancia

Su labor titánica consiste fundamentalmente en remitir la dicotomía moderna sujeto-objeto a la escisión clásica entre ser y pensamiento o entre ser y devenir, en encarar a Descartes, Hume y Kant con Parménides, Zenón y Heráclito. Esto puede verse desde otro ángulo, como hace Jiménez Redondo cuando expone la idea de Hegel según la cual «[...] el modo como Platón entiende el pensamiento tenía que permanecer incomprendido hasta poder ser considerado desde Kant (o mejor: desde la Reforma, Descartes, y Kant, mejor aún: desde el cristianismo, la Reforma, Descartes y Kant), y también [...] la determinación que de lo intelectual hacen Platón y Aristóteles, entendida desde donde debe entenderse, da en el centro de esa ultimidad del *Yo pienso*, que se convierte en destino de la historia moderna y de la conciencia moderna. [...] entender esto es entender la idea central de la *Fenomenología del espíritu*»⁴. Al juicio de muchos, junto a esta pretensión de conjugar lo antiguo y lo moderno, el sistema de Hegel se propone como solución a la contradicción entre el realismo objetivista y el idealismo subjetivista. Tal solución encuentra su forma en el *idealismo objetivo*.

Esta tarea desmedida se realiza a partir de la búsqueda de una nueva relación entre ser y pensar y entre ser y devenir, principales escisiones del pensamiento antiguo, mediante las categorías modernas. Un acoplamiento tan difícil entre ambos momentos del pensar es asumido de manera natural en la visión holística de Hegel, aunque no necesariamente (como se tiende a ver aplicando prematuramente el esquema triádico) como *momentos* de un desarrollo o un despliegue del que su sistema sería *síntesis*.

Hegel se coloca junto a Parménides para declarar la unidad *original* de pensamiento y ser mediante el filtro de la modernidad. La relación pensamiento-ser se entiende desde las relaciones sujeto-objeto, razón-realidad, individual-colectivo, universal-particular, libertad-naturaleza, y éstas desde aquélla. Así como pensamiento y ser se pertenecen («se transpropian», dirá Heidegger), también su unidad de opuestos y las unidades de opuestos modernas se pertenecen.

Aunque su sistema es tan sutil como inmenso, aunque su construcción muestra un delicado montaje de conceptos, todo el edificio se podría explicar –de una manera tosca, pero esclarecedora de su propedéutica– desde la reducción de los términos de la escisión clásica y la dicotomía moderna a la dualidad en la que, de un lado, se situaría todo lo vinculado al *pensar* (sujeto, sí-mismo, yo, conciencia, autoconciencia, razón, Espíritu, Concepto, Idea) y, de otro, el *ser* (objeto, sustancia, *otridad*, realidad, Naturaleza). Pero, la operación fundamental de Hegel es introducir a uno dentro del otro recíprocamente,

⁴ *Fenomenología del espíritu*, op. cit., Introducción, p. 68.

en su oposición absoluta como hiciera Parménides, aunque, ahora, también en los términos de la modernidad. El sujeto, el Concepto, la Idea se integran en el ser, y a la inversa; la realidad resulta ser lo racional y lo racional lo real. No se opera ya en los términos del objetivismo o del subjetivismo, sino en la unidad de pensamiento y ser.

Resulta obvio que esto sólo es posible a partir de una transposición de los conceptos antiguos y modernos. Cada una de las fases del espíritu descritas en la *Fenomenología* muestra las diversas y consecuentes formas de la experiencia humana, desde la sensación, la percepción, el entendimiento (*Verstand*) o la razón (*Vernunft*), mediante la fuerza tensora del deseo que mueve a la autoconciencia. Pero, para Hegel, esto ya no es el problema del conocimiento planteado desde el paradigma moderno de la subjetividad, sino una cuestión que afecta igualmente al ser. Su descripción de cómo el mundo se descubre sujeto más allá de la sustancia, de cómo la autoconciencia surge desde ese mundo objetivo, implica necesariamente que las ideas de sujeto, sustancia, ser, esencia, realidad, etc. han sufrido una transposición desde los momentos antiguo y moderno al momento de Hegel.

Una de las transformaciones fundamentales es ésta: la unidad del sujeto del conocimiento recupera ahora el valor de ser que había perdido en la modernidad. El sujeto no es ya el factor trascendente de un individuo inmanente, no es la unidad abstracta que hay que fundamentar y proteger a toda costa. «[...] lo importante –dice Hegel– no es entender y expresar lo verdadero como sustancia, sino entenderlo y expresarlo también como sujeto»⁵. Contra el sujeto moderno, contra su lograda autonomía frente a la sustancia, Hegel lanza su más aciaga crítica: «[...] ese destructivo y destructor gozar en ese suelo carente de sustancia se da a sí mismo más bien la conciencia de su omnipotencia, pero ese sí-mismo, ese *self*, no es sino un mero destruir y devastar y, por tanto, no es sino un estar fuera de sí y quedar fuera de sí, y más bien es un tirar por la borda su propia autoconciencia [la conciencia de su propio valer]»⁶.

El espíritu es sujeto y la sustancia es sujeto, el mundo es sujeto en el momento en que empieza a decir «yo» y comprende que ese «yo» es el universal, en el momento en que se dirige al espíritu absoluto. El sujeto garantiza a la sustancia su llegada a la autoconciencia porque él es el movimiento en la buena dirección desde la conciencia. Es más, este sujeto garantiza la exclusión del subjetivismo y del solipsismo porque su capacidad le lleva a reconocer a los demás sujetos.

Sin el carácter de sujeto, el ser permanecería en la absoluta indeterminación. Todo se difuminaría. Pero

⁵ Ibid., Prefacio, p. 123.

⁶ Ibid., VI, p. 585.

esto ya no es percibido desde el ángulo del idealismo subjetivo, para el que el acceso del sujeto a ese mundo exterior es fundamentalmente un problema de conocimiento, sino desde la perspectiva de la unidad original de pensamiento y ser, opuestos absolutos que se unen en su contradicción.

Hegel percibe el problema de la identidad, especialmente en Kant. La difícil relación de identidad y separación entre sujeto y objeto. Entiende que este momento negativo –que se auto-comprende, no obstante, como positivo– debe superarse remitiendo al primer momento de la problemática unidad pensamiento-ser. Y han de ser las categorías modernas las que le permitan establecer lo negativo como momento y condición de la plenitud de lo positivo.

El momento negativo de la identidad

En la *Fenomenología* no se trata la descripción del conocimiento y la verdad de un sujeto idéntico pre-establecido y estable, sino, en un principio, la realización de la autoconciencia en las fases de la experiencia desde la certeza sensible, la percepción y el entendimiento. La gran limitación de la identidad en Descartes y Kant reside precisamente en su necesario carácter de unidad como condición de la experiencia: el sujeto debe ser consciente de su auto-identidad y unidad en toda su experiencia para que ésta sea coherente⁷. La identidad para Kant es condición, acaso resultado, pero en ningún caso proceso. Es Fichte el que transforma este problema del conocimiento en un problema de la autoconciencia y quien concibe el momento negativo, la contradicción, como paso necesario para salir de la auto-identidad simple, de la tautología «yo = yo». Para Hegel, no obstante, ni Kant ni Fichte escapan de un idealismo subjetivo y de un pensamiento formal. Por eso, la unidad de pensamiento y ser es la clave de la dialéctica hegeliana: es preciso asumir que esa negatividad, que toma la forma de la contradicción entre la identidad (A es A) y la distinción (A no es no-A) del sujeto, o de la contradicción entre ser y pensamiento, no es vista sólo desde el lado del sujeto o desde el lado del pensamiento, sino también desde el objeto y desde el ser o, más bien, como siendo *real* y no meramente formal y subjetiva (en el sentido del idealismo subjetivo)⁸.

⁷ «Que la subjetividad siga concibiéndose en Hegel como *unidad de sí mismo*, constituye un rasgo de lo que para él hay de irrenunciable en el legado de la modernidad, pues sólo puede haber sujeto allí donde hay una unidad consigo que emerge de la *conciencia* y del *saber*. Pero la unidad de la conciencia hegeliana es una unidad negativa, es decir, una unidad que no posee el carácter de la inmediatez, sino el de la mediación». Marrades Millet, Julián, “Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel”, en *Las identidades del sujeto*, Ed. de Sanfélix Vidarte, V., Valencia, Pre-Textos, 1997, p. 107.

⁸ Según Heidegger, «La negatividad en Hegel no es para él una pregunta; [sino] “origen”, y ello significa al mismo tiempo: el contenido esencial de lo que este nombre abarca no se hace digno de ser cuestionado ni cuestionable, porque la negatividad ya está puesta con el “circuito” presupuesto de su preguntar –puesta con el pensar, que aquí

Kant toma como requisito de la experiencia la conciencia de la propia identidad y unidad. Fichte ve la problematización de esa identidad, la dialéctica de la contradicción que implica, en tanto que el sujeto, de la misma manera que ve la identidad, ve también la diferencia, la distinción entre él y el objeto y se ve a sí mismo como siendo a la vez objeto y sujeto. Hegel, que toma de Fichte la idea de negatividad y de autoconciencia (y la famosa tríada tesis-antítesis-síntesis), pretende superar la dialéctica subjetiva de éste explicando el movimiento del pensamiento en y como ser, en y como su objeto. En estos trasvases, el problema de la identidad se ha ido transformando en la cuestión de la autoconciencia: no basta con hallar y situar la unidad y la coherencia al principio (presupuesto) o al final (resultado), sino en dar razón del proceso dialéctico que la identidad experimenta y que como proceso no es pura limitación (como piensan Kant y Fichte) o vaciedad, sino que es *verdad*.

Para Hegel, la identidad, como unidad original o inmediata, debe superarse. Así lo expresa en el Prefacio de la *Fenomenología* en un pasaje que resume muchos de sus presupuestos: «Pues la sustancia viva no es sino el ser [*Seyn*] que en verdad es *sujeto*, o lo que es lo mismo: la sustancia viva no es sino el ser que sólo es en verdad real en la medida en que es el movimiento del ponerse a sí mismo, o lo que es lo mismo: en la medida en que es la mediación consigo mismo del desenvolverse él otro [de sí mismo]. La sustancia, en cuanto sujeto, es la pura *negatividad simple*, y precisamente por eso la disociación de lo simple, o lo que es lo mismo: la duplicación secontraponiente [la duplicación que se contrapone a sí misma], la cual es de nuevo la negación de esa diversidad indiferente y de esa su contraposición [de esa contraposición en que ella consiste]; sólo esta igualdad *que se restablece a sí misma*, o sólo esta reflexión sobre sí misma precisamente en el ser-otro [en el ser ella otro], y no una unidad *original* como tal, o no una unidad *inmediata* como tal, es lo verdadero. Lo verdadero es el devenir del sí-mismo [*self*], el hacerse de sí-mismo, el círculo que supone como telos su fin y que a ese fin lo tiene por principio y que sólo mediante la ejecución [de ese fin] y mediante ese su fin es real»⁹.

No hay, por tanto, verdad en una identidad que se sitúa al principio o al final sin reconocer su camino de uno a otro. No es la identidad, como unidad inicial, como el apresurado poner unidad (*henizein*) al que tiende el espíritu humano, la que da cohesión al sujeto, la que se da el sujeto a sí mismo como su verdad, sino la finalidad que la propia sustancia viva en tanto que sujeto capta en sí misma y a la que llega a partir de una doble negación. Sólo esa identidad final que es consciente de su camino (proceso) es auténtica y real.

significa: "yo represento algo en general"— en su "concepto", en su pensabilidad, como pensamiento». Hegel, op. cit., p. 81.

⁹ *Fenomenología del espíritu*, op. cit., Prefacio, p. 124.

La identidad dada en el principio como unidad no es la unidad final a la que tiende por su propia finalidad en tanto que sujeto. Esta unidad final busca realizarse y, para ello, necesita pasar por su propia (y doble) negación. La unidad resultante es la totalidad, el Absoluto: «Del Absoluto hay que decir que el Absoluto es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es el Absoluto aquello que él en verdad es; y precisamente en eso consiste su naturaleza, a saber: la de ser real, la de ser sujeto, la de serse él en su devenir él mismo»¹⁰. Por esta razón el término «identidad» no abunda en la *Fenomenología*, por su carácter de presupuesto y de final prematuro. Esta identidad es sustituida por ese sí-mismo (*das Selbst*)¹¹ que lleva al ser y a la sustancia a ser *realmente*.

Esta identidad final ya no se llama propiamente *identidad* porque no cumple las funciones del pensamiento moderno. Éste la necesitaba al principio, *antes*, como algo que requería de una urgente fundamentación, dado su lugar preliminar. Pero Hegel, en su visión dialéctica (y protestante), no concibe un principio completo y puro al que todo lo que le venga le llegue como negación (ya sea por sustracción o por contaminación). Esa exterioridad, esa negatividad, el episodio de la caída, el pecado, son el momento necesario para que el ser que se sabe sujeto se reafirme encontrándose al final en el principio, consciente tanto de la unidad original como de la caída y de la salvación en el Absoluto.

La unidad final es el descanso del Absoluto, es su felicidad, su realidad consumada y estable. Todo lo que tiene sí-mismo descansa en la unidad lograda con sudores, con trabajo, a partir del dolor que implica el deseo, que es la constatación de la negación, de la diferencia que la autoconciencia halla en sí misma, de su necesario pasaje por la *otridad*. Por eso dice Hegel que «[...] el individuo es mandado por el espíritu al mundo a buscar su felicidad»¹². Esa felicidad es encontrarse al final en el principio.

La importancia de la unidad en Kant es tomada en relación a la unidad de Parménides. Hegel tiene que superar el ser kantiano como ideal trascendental remitiéndolo a la unidad pensamiento-ser del discípulo de Jenófanes. Para eso emprende una crítica tanto de Parménides como de Kant en el punto en el que ambos coinciden: su no asumir el no-ser más que como simple vacío o restricción. Contra Parménides, Hegel retoma la crítica de Platón en el *Sofista*, donde se concibe la negación del ser, el no-ser, más allá de la mera nulidad, como ser-otro, como *otridad*¹³. Frente a Kant, Hegel salva a las determinaciones, a

¹⁰ Ibid., Prefacio, p. 125.

¹¹ Jiménez Redondo, en la traducción que usamos, recurre al término *self* para traducir ese carácter de mismidad-sujeto.

¹² Ibid., V, p. 460.

¹³ Allí dice el extranjero de Elea: «En efecto; para defendernos, debemos poner a prueba el argumento del padre Parménides y obligar, a lo que no es, a que sea en cierto modo, y, recíprocamente, lo que es, a que de cierto modo no sea». (τὸν τοῦ πατρὸς Παρμενίδου λόγον ἀναγκαῖον εἶμἐν ἀμυνομένοις ἵσται βασανίζειν, καὶ βιάζεσθαι

las negaciones, yendo contra la idea kantiana de límite (*Schranke*)¹⁴. Para el de Königsberg las negaciones o límites muestran que lo que limitan, ese sustrato trascendental, no puede ser sino ilimitado. Para Hegel, todo reconocimiento del límite implica un situarse más allá del límite, un conocimiento de la trascendencia fuera de los propios límites. El recogimiento, la fuerza centrípeta de Kant, concentrada en cerrar al sujeto (trascendental), es convertido ahora en una fuerza centrífuga que lanza a ese sujeto a todo el ser, que se dirige al Absoluto.

Por eso, toda auténtica unidad no se encuentra en lo que se cierra, sino en lo que se abre, porque el sujeto ya no es introspección, sino deseo y devenir, lo que fuerza a la sustancia a hallarse en su carácter de sujeto. La unidad no es un protegerse, un cerrar filas alrededor de un supuesto sustrato inicial, sino, precisamente, un alcanzarse más allá de la tierra de la negación y el peligro¹⁵. Los términos son estos: hemos tenido en nuestras manos al sujeto, al que el pensamiento moderno ha dirigido sus mayores esfuerzos para convertirlo en autónomo y fundante, pero, ¿qué se hace ahora con ese sujeto enseñoreado y trascendente? ¿De qué le sirve su lograda libertad si parece no poder ejercerla efectivamente más que en el juicio estético? ¿Cómo vuelve el sujeto al mundo y, lo que es más claro en el tiempo de Hegel, desde Herder, cómo llega a ser señor de la Historia? Esa unidad inmediata que pone la conciencia no es más que un guerrero preparado, ataviado con todas las piezas de su armadura, con su escudo bien prendido y con su espada afilada, por estrenar aún en la batalla. La unidad requiere de la aventura, como ha mostrado tantas veces la literatura, y, más claramente, la música: no existe nota tónica sin una dominante y sin el camino que le traza la subdominante. La tónica, para llegar a serlo, ha de volver a casa al final del tema transitando el pasaje de su propia negación¹⁶.

τό τε μὲν ἐς ὅστι κατὰ τι καὶ τὸ ἐν αὐτῷ πάλιν ἐς οὐκ ὅστι πῦν. Platón, *Sofista*, 241 d. en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad. intr. y notas de Cordero, N. L., Madrid, Gredos, 1988, p. 401.

¹⁴ *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1998.

¹⁵ La dialéctica del amo y el esclavo remite a esto en último término. El sujeto moderno no alcanza esta dialéctica, y pretende, en su lucha liberadora, permanecer en el modelo del amo sin esclavo. Volveremos más adelante sobre esto.

¹⁶ Pocas veces se ha hablado de la influencia de las estructuras musicales en los sistemas del idealismo alemán. Para Hegel estaba claro que «el tono fundamental de lo romántico, precisamente porque el principio lo constituyen la universalidad siempre acrecentada y la infatigablemente laboriosa profundidad del ánimo, es *musical* y, con determinado contenido de la representación, lírico» (*Lecciones sobre la estética*, op. cit., p. 388), pero no parece haber una clara conciencia de la influencia de las formas musicales en el nuevo pensamiento sistemático. No consta, no obstante, que Hegel apreciara a Haydn, el padre de las nuevas formas musicales (Véase Casinos, A., *Las vidas paralelas de Georges Cuvier y Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Madrid, CSIC, 2009, p. 232; y Lorenz Sorgner, S.; Fürbeth, O.; Gillespie, S. H., *Music in German Philosophy. An Introduction*, Chicago, University of Chicago, 2010, pp. 29-54). Adorno se acerca a este asunto cuando aborda el problema del contenido de la música: «Lo que el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, en su crítica de la filosofía primera, demuestra de todos los principios absolutos, vale de manera pregnante para la relación de la música con la filosofía. Que lo primero e

La unidad ha de atravesar el abismo de la pluralidad, y la identidad ha de pasar por la diferencia, por el ser-otro, como condición de su ser idéntico realizado. Este giro da por clausurados los anhelos de la modernidad de Descartes a Kant, los anhelos del sujeto, y estrena otros, los del espíritu. En este sentido, y sólo en éste, es Hegel plenamente romántico.

Este pensamiento, que ahora es dilatado e inasible, está en la base del *cambio de estatuto de la identidad y de la identificación*. ¿No es la fusión con otros una forma de negar el límite y potenciar lo infinito que, en Hegel, toma forma de deseo (en Levinas, del Otro)? ¿No es la identificación un dejar atrás el sujeto protegido de la modernidad y un tomar la diferencia, la *otridad*, como el único camino para que el sí mismo avance? Cuando el sujeto parte de casa no sale al mundo de la pura objetividad, a la sustancia sin sujeto, porque para él sólo es posible salir al mundo de los otros sujetos (sin que eso implique una intersubjetividad trascendental, claro). Su identidad y su unidad no pueden ser ni ampliarse más que en otras identidades y en otras unidades, de la misma forma que, como dice Hegel, la verdadera autoconciencia sólo se alcanza en la relación recíproca de individuos autoconscientes.

El sujeto se suelta en Hegel, se suelta de sí mismo en tanto que asume sus determinaciones, sus límites, como algo que ha de atravesar para llegar a su auténtica identidad. Es la consecución del sujeto burgués, que una vez fundamentado, debe desatarse y desenvolverse en los diferentes ámbitos del espíritu, como espíritu. Debe alcanzarse sin conformarse en esa fundamentación que le inmoviliza, debe convertir esa pura abstracción en lo concreto sabiéndose ser y pensamiento, sabiéndose ser y tiempo.

Y es precisamente la unión de ser y pensamiento la que está en el fondo de esa apertura a la identificación con otros (no hablamos aún de individuos, sino del plano más abstracto de esa unidad-identidad inicial que se abre y se contradice en las otras identidades). Este aspecto es crucial: el asunto ya no se encuentra en el ámbito de lo subjetivo. No es una cuestión de pensamiento en el sentido de conocimiento o saber, ni tampoco de imaginación. Aquí ya no se destaca, del acceso al otro, el mero acceder a su conciencia, no es sólo asunto de conocimiento. Al mismo tiempo que ese saber, se destaca el hecho del ser, de *ser* el otro. Y la relación entre el *conocer* y el *ser* es dialéctica e insoluble. La base que encontramos en Hegel será reconocida en las dicotomías de Freud y Lacan especialmente, aunque es rota en la conciencia de la Fenomenología de Husserl.

inicial no es equiparable en significado a la verdad, no puede afirmarlo con más derecho que el arte ningún otro ámbito, ya que sus mejores obras son legítimas justamente con una verdad que sólo aparece en el último compás, dicho hegelianamente, como “resultado”. En ellas la nada de su comienzo se convierte en el motor de su propia forma». “Relación entre filosofía y música”, en *Sobre la música*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 72.

La lógica y el tiempo

Respecto a la relación entre el ser y el tiempo, si el sujeto es en el ser «el movimiento del ponerse a sí mismo», eso implica que la unidad de pensamiento y ser no es estática como pretendían los antiguos, para los que el movimiento o el tiempo eran la negación o la sustracción del ser. El espíritu, que es el objeto de Hegel, se mueve –con un movimiento *lógico*, aun teniendo forma *temporal*–, se aliena a sí mismo como pensamiento respecto de sí mismo como ser, aunque, puesto que el ser es su otro sí, el espíritu continúa consigo mismo en su otro. Pasa por la auto-negación para reconciliarse a sí mismo con el ser. Este movimiento del espíritu implica que la relación pensamiento-ser está unida a la otra escisión clásica representada en la oposición entre Parménides y Heráclito, la oposición ser-devenir.

Esta segunda unión entre el ser y el tiempo que Hegel pretende consumir, sólo es posible a partir de la unión reconciliada pensamiento-ser, porque, al haberse identificado lo real (*wirklich*) con lo racional y lo racional con lo real, se contiene al Concepto en el Ser y se fuerza a éste a reencontrarse en aquél a través de la distinción. El Concepto necesita reconciliarse, reencontrarse a sí mismo en el Ser¹⁷. Eso implica un proceso, una serie de fases que no son temporales sino *lógicas*, y ésta es la clave de todo el pensamiento de Hegel, su acción más profunda: una nueva relación entre la lógica y la temporalidad. Hegel invierte esfuerzo en recordar constantemente que las *fases* de la Autoconciencia, del Concepto, de la Idea o del Espíritu no son temporales, pero esa inversión muestra más abiertamente que lo que ha cambiado en el fondo de su sistema es precisamente la idea de Lógica.

La lógica es *proceso*, lo que sustituye o subyace al tiempo. Pero no es un proceso que sobreviene al ser como algo externo a él, sino que está involucrada en el ser. «Hegel concibe la lógica, no como formal, sino como metafísica y ontológica», dice Mure¹⁸ de manera reduccionista pero clarificadora. La lógica describe el devenir del ser y, al mismo tiempo, traza el camino del Ser al Concepto. Por eso la unidad ser-devenir remite a la unidad ser-pensamiento.

Esta concepción hegeliana de la lógica es también determinante en la delimitación del concepto al que nos dirigimos: la *identificación*. Ésta no es una emoción ni un sentimiento, como lo son en parte la compasión o la simpatía, sino un *proceso lógico*, el contenido o la operación lógica de una parte de la vida emocional.

¹⁷ En la *Ciencia de la Lógica* los términos de la tríada son el Ser, la Esencia y el Concepto, a diferencia de la *Fenomenología*, que se construye en la relación Conciencia, Autoconciencia y Razón.

¹⁸ Mure, G. R. G., *La filosofía de Hegel*, Madrid, Cátedra, 1998, p. 23.

En Hegel se consolida la problemática relación entre lógica y psicología que está en la base del pensamiento contemporáneo, especialmente de Husserl, del joven Heidegger y de Lacan. En el caso de la identificación, esta relación es igualmente definitoria. Habría que distinguir aquí, no obstante, entre la relación *lógica formal-psicología empírica* y la relación *Lógica-Psicología*. Al final de la primera parte de la *Fenomenología*, cuando Hegel habla de la observación que se vuelve al interior, más allá de la certeza sensible, la percepción, las leyes del entendimiento y la afirmación del individuo en la vida, cuando trata la razón observadora que se dirige a la mente humana individual, muestra la incapacidad tanto de la lógica formal como de la psicología empírica (y la antropología) para dar sentido a esa mente.

Por una parte, las leyes de la lógica formal «habrían de tomarse por saber, o por movimiento pensante, pero no habrían de tomarse por *leyes* del saber [como si ese saber fuese un ser, *Seyn*, sujeto a ellas]»¹⁹. No es que carezcan de contenido en su pura formalidad, sino que carecen precisamente de «la forma que es su esencia»²⁰. Para Hegel, esta lógica, que presume de verdad formal, no sólo confunde la auténtica forma esencial con una *Gestalt* del ser, sino que, además, ni siquiera garantiza la verdad material. Así, las leyes del pensamiento de las que el lógico formal se ocupa (leyes de identidad, de contradicción, etc.) no son válidas por no contar con la totalidad del movimiento pensante y con la naturaleza universal de la cosa misma.

Por otra parte, la psicología empírica, que analiza el individuo como unidad de sus múltiples capacidades, fuerza dicho individuo a lo particular «carente de concepto»²¹, contradiciendo su universalidad. El psicólogo es incapaz, además, de conectar tanto los diferentes elementos de lo interno, como éste con el mundo externo del individuo.

Hegel no entiende, por tanto, que el camino de la unión lógica-psicología proceda de las aportaciones de la lógica formal y de la psicología empírica y prepara el terreno para la fenomenología de Husserl, donde aquéllas se reapropian mutuamente en un nuevo pensamiento. Pero, por su parte, la lógica siempre remite a la Lógica, que rige todo momento del ser y del espíritu, y la psicología, que es tan sólo oportuna en la primera filosofía del espíritu, se ve sustituida por la fenomenología.

Una vez expuesto de modo genérico, no su sistema, sino más bien un conjunto de motivaciones y la dialéctica que lo origina y lo constituye, podemos analizar más detenidamente las transformaciones que Hegel opera en la idea de *identidad*, transformaciones que serán determinantes para el pensamiento

¹⁹ *Fenomenología del espíritu*, op. cit., V, p. 408.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*, V, p. 411.

contemporáneo y para la asimilación de la identificación como proceso fundante de la identidad. Estas transformaciones son cuatro principalmente:

§ 1. La identidad comprendida como proceso y resultado dialécticos.

§ 2. La negatividad como constitutiva de la identidad en el necesario momento del extrañamiento.

§ 3. La nueva relación de lo interno y lo externo, divididos en el pensamiento moderno y ahora sintetizados a partir de su propia contradicción.

§ 4. El deseo como tensor que urge al sujeto a rellenar el vacío de su identidad positiva y original con lo otro.

Las cuatro transformaciones son la *conditio* de la entrada de la identificación en el ámbito manifiesto de la filosofía contemporánea. Lo hemos dicho ya: Hegel no expresa el problema, pero su reflexión es tan amplia, y su sistema tan prolijo, que llega más lejos que él mismo. Su mano no se ha hecho más corta.

§ 1. La identidad comprendida como proceso y resultado dialécticos

Respecto a la idea de *proceso*, el Prefacio de la *Fenomenología*, escrito con posterioridad al texto central de ésta, vuelve a ser claro: «El resultado (como venimos diciendo) es lo mismo que el principio sólo porque el principio no es sino *telos*; o lo real es lo mismo que su concepto sólo porque lo inmediato en cuanto *telos* tiene en sí mismo el *self* [el sí-mismo], o lo que es igual: lo inmediato en cuanto *telos* tiene en sí mismo la realidad pura. El fin realizado, o lo real en su venir a estar ahí [o lo real en su quedar ahí], es el movimiento y el devenir desplegado (o el despliegue del devenir); pero esta inquiescencia es precisamente el *self* [el sí-mismo]; y lo real es igual a aquella inmediatez o a aquella simplicidad del origen sólo porque eso real es resultado, es lo retornado a sí mismo, y lo retornado a sí mismo es, precisamente, el *self* [o es precisamente *self*]. Y el *self* es la igualdad y la simplicidad que se refieren a sí mismas [igualdad y simplicidad, pero que se están refiriendo ellas a sí mismas]»²². El *Selbst*²³, ese

²² Prefacio, p. 127.

²³ «La palabra tan a menudo utilizada por Hegel, *Selbst*, —comenta Jean Hyppolite— corresponde al griego y designa a la vez el yo y lo mismo, *ipse* e *idem*, la ipseidad y la identidad. La vida es la identidad consigo misma o, como dice Hegel con una expresión tomada de Fichte, la igualdad consigo mismo. Pero al ser esta igualdad el sí mismo, es al mismo tiempo la diferencia de sí mismo en sí. Su ser es el movimiento a través del cual se pone como otro distinto de sí misma para devenir sí misma». *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona, Península, 1974, pp. 138-139. Pero, en tanto que diferencia, ese sí mismo ya no es simplemente la igualdad ni la identidad primeras, por eso la mismidad, como pensamiento, desborda y comprende (*übergreift*) a la igualdad y a la identidad en tanto que ser.

carácter de sujeto del ser, esa fuerza que le guía hacia la autoconciencia, al concepto y a sí mismo, es el devenir, es el movimiento del ser. Ese sí-mismo fuerza a la igualdad primera, a la tautología formal «yo = yo» fruto del entendimiento, a dirigirse hacia sí misma mediante un proceso que es él mismo²⁴.

La *mismidad* es, por tanto, despegada de la *unidad*. Ya no conviven, como sucedía en la filosofía del siglo XVIII, en ese presupuesto de la identidad. La mismidad, el sí-mismo, es ahora el impulso dinámico que lleva al ser a ser *realmente* habiendo sido lo otro, habiendo sido otros, habiendo *vivido* (la vida es la primera manifestación del espíritu). La mismidad no es ya *propiedad* sino *apropiación*, recuperación de sí misma a través de su negación, a través de lo otro. La mismidad es activa, es la acción de salir al conflicto para conquistar su realidad y alcanzar la reconciliación.

En el ámbito del individuo, que surge en el nivel de la vida²⁵, sucede lo mismo (al igual que en todos los momentos y manifestaciones auténticas del espíritu). Aquí no pretendemos exponer cómo actúa esa mismidad en cada fase aunque, como suele suceder en los análisis breves sobre Hegel, pasamos de un momento a otro con demasiada facilidad. Recordamos, no obstante, que nuestro interés no se dirige a una reflexión sobre el sistema de Hegel, sino a su fondo, al giro de fundamentos que se produce en su filosofía. El hecho de que una parte de la identidad (la mismidad) se desgaje y aparezca ahora como *proceso*, implica un cambio tan drástico con respecto a las intenciones de los dos siglos precedentes, que habría que concederle el lugar de honor en el cambio de paradigma.

La mismidad no es entonces la *igualdad consigo misma* (*Gleichheit*) indisociable de la unidad primera sino, paradójicamente, el factor que cohesiona el ser como sustancia abriéndolo a la diferencia. Este abrirse a la diferencia sustantiviza el *self* y muestra que el ser sustanciado es *sélfico*, ayuda a concebir la sustancia como sujeto y el ser como sí mismo: «El ser viene [o queda] [entonces] absolutamente mediado; el ser es [entonces] contenido sustancial, pero que a la vez, de forma inmediata, es posesión o

²⁴ Rubén Dri lo ha expresado con claridad: «Este sí mismo que ahora es el verdadero contenido, es la *pura igualdad consigo mismo en el ser otro* –*die reine Sichselbstgleichheit im Anderssein*–. El sujeto, el yo, es siempre el yo que es al mismo tiempo otro. Es el yo en su ser-otro. Identidad que no es, que se conquista. La identidad es un proceso de identificación, es identificarse. No es un dato, sino un problema y una tarea». *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad*. Tomo 2, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 63.

²⁵ «From the very fact that being arises out of a dialectical process, which is to say an active process, it follows that being is essentially life. In its purely physical manifestations, life reveals its powers in love and strife or in equivalent forms of attraction and repulsion, self-division and selfintegration. To self-conscious life, these paired manifestations, seen in their contradictoriness, produce that very estrangement that guarantees the ontological status of each of the apparent contradictions». Robinson, Daniel N., *Toward a Science of Human Nature: Essays on the Psychologies of Mill, Hegel, Wundt, and James*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, p. 115.

propiedad del yo, es decir, que, de forma igualmente inmediata, es *sélfico* [*sí-mismico*, *selbstisch*], o lo que es lo mismo: que de forma igualmente inmediata es el concepto [que de forma igualmente inmediata es concepto]»²⁶. Por esa mismidad (*Selbstheit*, no *Gleichheit*) «La cosa está esencialmente reflectida en sí»²⁷. La mismidad abre el ser al concepto y el concepto al ser, es el mismo «movimiento que se refleja en sí mismo»²⁸, *Reflektierende Bewegung*, movimiento reflexivo. En este sentido, la mismidad es el tiempo²⁹.

Recuperando una de las ideas fundamentales de la *Fenomenología*: que todo lo real (*wirklich*) es racional (*vernünftig*) y que todo lo racional es real, debemos aclarar que esa *Wirklichkeit*, a diferencia de la *Realität*, no es lo dado inmediato y positivo, ni lo inmóvil, sino que es precisamente acción, proceder³⁰. Sólo es real lo que posee esa fuerza de la mismidad (*Selbstheit*), lo que tiene ese carácter de sujeto, que es el único capaz de entender un momento de la verdad (la determinación, la diferencia, la negación como contradicción) y que tiene como direccionalidad el reconciliarse y recuperarse. Sólo es real lo que ha asumido la contradicción esencial entre el ser y el pensamiento y entre el ser y el tiempo.

La tendencia prematura e impaciente de la identidad de la que habla Foucault³¹ aparece claramente denunciada en Hegel. Esa identidad, como unidad-igualdad-mismidad-propiedad, ha sido desmontada al introducir en ella la diferencia y el proceso necesario para recuperarse superando y asumiendo esa contradicción. El tiempo y la negación aparecen en esa copertenencia de la mismidad y la diferencia. En cierto modo, la mismidad (*Selbstheit*) queda como el carácter de *sujeto*, frente a la unidad, la igualdad y

²⁶ *Fenomenología del espíritu*, op. cit., Prefacio, p. 139-140.

²⁷ *Ibíd.*, II, p. 224.

²⁸ *Ibíd.*, VIII, p. 907

²⁹ De hecho, la igualdad (yo = yo) aparece como resistencia que pretende sustantivizar el yo oponiéndose al tiempo, a la mismidad que capta la diferencia. Hegel mira muy de cerca a Spinoza cuando afirma de esta igualdad que «en cuanto negatividad absoluta es la diferencia absoluta, resulta que la igualdad consigo mismo del yo se contrapone a esta pura diferencia o a esta diferencia pura que, en cuanto pura y a la vez objetual u objetiva para el *self* que se sabe a sí mismo, hay que llamarla *tiempo* [o hay que entenderla como tiempo, o ha de expresarse como tiempo], de suerte que así como antes entendimos la esencia como la unidad del pensamiento y la extensión, ahora habría que entenderla como unidad de pensamiento y tiempo [...]; pero [resulta que] esta diferencia abandonada a sí misma, el tiempo carente de reposo y carente de sostén, más bien se hunde, se viene abajo y desinfla; y es la quiescencia objetiva de la *extensión*, y ésta a su vez es la pura igualdad consigo misma, es decir el yo. O el yo no es solamente el *self*, sino que es la *igualdad del self consigo*; pero esta igualdad es la perfecta e inmediata unidad consigo mismo, o lo que es lo mismo: este *sujeto* es asimismo la *sustancia*». *Ibíd.*, VIII, pp. 907-908.

³⁰ Carlos Díaz ha recordado con claridad este aspecto: «La palabra *wirklich* procede de *wirken* que significa *actuar*, de modo que real es lo que tiene fuerza energética y capacidad de acción, por lo que mientras los grados más bajos de la naturaleza apenas actúan, el hombre es, sin embargo, sumamente *wirklich*. No es casualidad el que Hegel (como sabemos por el manuscrito de Indiana recientemente publicado) dijera en sus clases para explicar este asunto: "Lo que es real puede actuar"». *Hegel, filósofo romántico*, Prólogo de Navarro Cordón, J. M., Madrid, Cíncel, 1988, p. 50.

³¹ Foucault, Michel *Las palabras y las cosas*

la propiedad que son el rasgo *sustancial* de la identidad. La mismidad es la acción, el movimiento, el tiempo, frente a la unidad-igualdad-propiedad, que es el tensor de la sustancia (en tanto que inmóvil). La mismidad surge en el ámbito de la vida, por eso dice Hyppolite que «la vida es inquietud, inquietud del sí mismo que se ha perdido y vuelve a encontrarse en su alteridad»³². Hegel no sólo inserta al sujeto en la *res extensa* de Descartes o en la sustancia de Spinoza, también desmonta las ideas modernas de sujeto e identidad, separando lo que en ellas hay de *sélfico* y lo que hay de *sustancial*.

El propio sujeto ahora no se sujeta tanto a sí mismo, como a la sustancia; al mismo tiempo, la sustancia sujeta al sujeto más que a sí misma. Por otra parte, el sujeto se suelta a sí mismo en la sustancia, como la sustancia se suelta en el sujeto. Y la verdad es la acción misma de sujetarse y de soltarse recíprocamente. Ahora bien, esa verdad sólo se alcanza en la autoconciencia y, de manera más honda, en la razón absoluta³³. Esta autoconciencia no es un simple observar desde fuera, no es el centro de operaciones de un conocimiento subjetivo. La autoconciencia es la «patria de la verdad», como la llama Hegel.

El fondo de este planteamiento sigue siendo la unidad de pensamiento y ser, unidad que debe ser asumida en el final que remite al principio y que ha pasado necesariamente por la conciencia de su propia negación. Ni el Ser original de Parménides, ni el sujeto de Descartes y Kant son reales porque, cada uno por razones distintas, no ha asumido el tiempo. Ser-tiempo-mismidad son los elementos que definen el trasfondo hegeliano. Heidegger, como veremos, no asumirá esa mismidad, ese carácter de sujeto, y primará la relación ser-tiempo-existencia.

Por último, respecto del proceso (*Prozess*), es preciso aclarar que éste es viral, o que tiende a la espiral, en el sentido de que es imparable, de que está en continuo progreso (*Progress*). Toda perfección implica siempre una imperfección que debe salvarse, toda afirmación consolidada encuentra una nueva negación que debe superar. La mismidad en este sentido es inquietud (*Unruhe*), como recordaba Hyppolite, una

³² *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, op. cit., pp. 138-139.

³³ «La razón apela a la autoconciencia de cada una de las conciencias: *yo soy yo*; mi objeto y esencia [*Wesen*] es *yo*; y nadie podrá negarle la razón a esta verdad. Pero al basarse en tal apelación, la razón está sancionando la verdad de la otra certeza, a saber: de la certeza de que para mí está ahí también lo OTRO [de que *hay también otras cosas para mí*]: otras cosas que yo [otras cosas que no son yo] son para mí también objeto y esencia [son para mí objeto y *Wesen*, son para mí objeto y *seres* que ahí están], o lo que es lo mismo: en cuanto yo me soy para mí objeto y esencia [objeto y *ousía*, objeto y algo que para mí está de por sí ahí], sólo lo soy en cuanto en general me retraigo de eso otro, y quedo entonces como una realidad *al lado* de ello.- Sólo cuando la razón se presente [haga acto de presencia] como *reflexión* [efectuada] a partir de esta contrapuesta certeza [es decir, de tal certeza de lo contrapuesto], sólo entonces, digo, esa afirmación que ella hace acerca de sí misma podrá aparecer no sólo como certeza y como aseveración de una certeza, sino como *verdad*; y no sólo como una verdad al lado de otras, sino como la *única*». *Fenomenología del espíritu*, op. cit., V, p. 341.

especie de ansiedad del ser en tanto que espíritu. Esa inquietud, esa ansiedad del sí mismo le fuerza a buscarse constantemente en aquello que le determina y le niega, en lo otro, en el otro.

§ 2. La negatividad, constitutiva de la identidad en el necesario momento del extrañamiento

La negatividad, sobre todo el disparate estatuto que Hegel le concede respecto a Fichte, es para muchos la idea diferencial del pensamiento hegeliano. La negación abre el ser al devenir y el pensamiento a lo ente y a la sustancia, asume el objeto en el sujeto y también lo contrario. Es decir, la negación actúa fundamentalmente como oposición y contradicción entre dos términos.

Aparece en todos los niveles y en todas las parejas de conceptos. Marca tanto el paso de un nivel a otro, como la relación entre los términos duales. En esto muestra su doble vertiente temporal y lógica.

Ahora bien, la negación no es un simple principio subjetivo (Kant), ni es la sustracción del ser (Parménides), la negación *es*³⁴. Como sucede con todos los puntos relevantes de su sistema, en la negación Hegel mira hacia Parménides y hacia Kant, a quienes toma como referentes fundamentales de los momentos antiguo y moderno acerca de la identidad. La percepción de la negación que cada uno de ellos tiene está determinada por sus concepciones del ser y del sujeto respectivamente. Como hemos apuntado anteriormente, Hegel se sirve de la crítica de Platón al filósofo de Elea para llegar a la idea de la negación del ser, a la idea del no-ser, no como nulidad o vaciedad, sino como *otridad*, como ser-otro. La crítica a Kant se dirige a la visión que éste tiene de la negación como elemento subjetivo, puesto que, para el autor de la *Crítica de la razón pura*, sólo lo positivo es real. Del mismo modo que Parménides y Kant entienden el tiempo como algo *externo* al ser y al sujeto, también para ellos la negación acecha desde fuera: para Parménides, al ser como no-ser, para Kant, al sujeto como limitación o determinación (*Bestimmung*).

Otridad y *determinidad* son, pues, dos términos fundamentales que Hegel aúna en su idea de negación. Aquí figuran, incipientes, tanto el camino del pensar sobre la alteridad, como el del pensar sobre la diferencia. Hegel intenta conjugar ambas vías. Como veremos, en Heidegger, la diferencia desplaza a la alteridad y esto le costará las críticas de Buber y Levinas, entre otros.

En tanto que otridad, la negación aparece en el espíritu como extrañamiento: «Pero el espíritu [la

³⁴ Ortega y Gasset se refiere a este carácter de la negación: «Lo inmediato es la negación –en cuanto es tomada inmediatamente, esta negación es la negación entitativa, es un Ser– por tanto, es una caída en la aparente no-negatividad del ser». *Hegel: notas de trabajo*, Madrid, Abada, 2007, p. 42.

sustancia espiritual cobrando saber de sí] se convierte en objeto porque el espíritu es precisamente este movimiento que consiste en devenir otro, es decir, en convertirse en objeto de sí mismo, y en suprimir y superar ese su ser otro. Y llamamos experiencia precisamente a este movimiento en el que lo inmediato, aquello en que empezamos no entendiéndonos [aquello en que no estamos duchos o que no sabemos qué es], es decir, lo abstracto, sea del ser sensible, sea de lo simple sólo pensado, se extraña y se aliena de sí mismo, y después desde ese extrañamiento retorna a sí, y de ese modo es ahora como queda expuesto en su realidad y verdad, y también como se convierte en posesión de la conciencia»³⁵.

Este extrañamiento (*Entfremdung*) está formado por un momento de enajenación o exteriorización (*Entäusserung*) y otro de transformación (*Veränderung*). En el extrañamiento el espíritu se enajena o se aliena a sí mismo como pensamiento respecto de sí mismo como ser, pero, como el ser es su otro sí, el espíritu permanece consigo mismo en su otro. Pasa por esa auto-negación para reconciliarse consigo mismo en el ser. El extrañamiento es el proceso necesario para volver a sí de una manera auténtica, por eso tal proceso aparece en todas las ascensiones de la conciencia y del espíritu. Este extrañarse de sí mismo sólo es posible desde el sí mismo, desde la mismidad como fuerza que permite la auto-escisión y la auto-reconciliación. Es preciso recordar que esa mismidad ya no es el sujeto trascendental y autónomo, sino un carácter de sujeto que tienen tanto la sustancia como el espíritu. El extrañamiento es reciprocidad del ser y el pensamiento, es la conciencia mutua de su propia negación, de su contradicción, por eso el extrañamiento no es un mero disolverse el sí mismo en otro, un vaciarse (*Entwesung*), sino un alcanzarse en él.

Con el extrañamiento, que no es sólo pensar, sino también ser, se accede a *lo que no se es* como algo que forma parte de *lo que se es*. Esto afecta a cualquier nivel, a cualquier realidad, a cualquier ser que posea mismidad. El extrañamiento ocurre en los términos generales del ser y el pensar, o de la sustancia y el espíritu, pero, cuando sucede en la sustancia individual, la otredad puede tomar forma de alteridad. Ahora bien, la alteridad que podemos hallar en Hegel no es la alteridad de la antropología o de algunas filosofías del siglo XX, de Buber a Baudrillard, en donde se ha perdido ese carácter de la otredad que remite a la contradicción ser-pensamiento.

El *Selbst* como mismidad, en tanto que pertenece tanto a la sustancia como al sujeto o, mejor dicho, en tanto que es la sustancia siendo sujeto y el sujeto siendo sustancia, es la condición de la contradicción: «La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia que es objeto de la conciencia, es su diferencia [la diferencia de la sustancia], es lo *negativo* en general. Eso negativo podría

³⁵ *Ibíd.*, Prefacio, p. 139.

considerarse un *defecto* de ambos [es decir, del yo y de la sustancia], pero es su alma, es aquello que los mueve; por eso algunos antiguos entendieron el *vacío* como el elemento motor, considerando, ciertamente, lo moviente como lo negativo, pero a esto negativo no lo entendieron todavía como *self*.- Pues bien, por más que eso negativo no empiece apareciendo sino como una desigualdad entre el yo y el objeto, habrá que llegar a entenderlo asimismo como una desigualdad de la sustancia consigo misma. Lo que tiene la apariencia de producirse fuera de la sustancia [en algo], de ser una actividad contraria a ella, no es sino la propia actividad de la sustancia, y la sustancia muestra ser esencialmente sujeto. Y en cuanto la sustancia haya mostrado esto de forma completa, el espíritu habrá hecho su existencia [la existencia del espíritu] igual a su esencia. El espíritu se es [entonces] objeto tal como él es, y el abstracto elemento de la inmediatez y de la separación entre el saber y la verdad queda superado»³⁶.

Como hemos visto con anterioridad, el *Selbst*, como *movimiento* de la sustancia, como *direccionalidad* hacia sí misma en tanto que sujeto, no opera desde fuera, es el carácter de sujeto de la sustancia. Al mismo tiempo, el sujeto sólo llega a realizarse en su mismidad asumiendo la otridad de sí mismo como sustancia. Y esta otridad, que Hegel trata en los términos de sujeto-objeto, sujeto-sustancia o pensamiento-ser principalmente, es fundamentalmente actividad contradictoria del *Selbst*. Para Parménides la actividad es exterior y contraria a la sustancia; para Heráclito, la actividad niega la sustancia; en Hegel, la actividad, el *Selbst*, es la esencia de la sustancia: el movimiento que la devuelve a sí misma. El tiempo, el movimiento, la acción, como negación no niegan desde fuera, sino desde dentro. Es preciso insistir en nuestra tesis: sin la mismidad, sin ese *Selbst* que está *dentro* de todo ser, que es su actividad, aquello que dirige su existencia a su esencia, Hegel no podría encontrar la copertenencia, la unidad de contrarios entre el ser y el pensar. La mismidad es la clave, ella cataliza en sí toda negación, toda contradicción y toda diferencia: ella asume el proceso, la acción, el movimiento, el tiempo, integra el no-ser, la determinación, la diferencia. Y, aún así, no es la tautología *Ich = Ich*, porque no es simple pensamiento, o no es lógica formal, sino que realmente *es*.

Y con esto llegamos a otro cimiento crítico del hegelianismo: la realidad de la teoría. ¿En qué medida este sistema filosófico, esta idea de la mismidad en cuanto idea, por ejemplo, *es*? ¿Cómo escapa Hegel del pensamiento categorial kantiano? ¿Cómo justifica Hegel que su filosofía sea el saber absoluto? En el periodo de Jena, Hegel era consciente de este difícil estatuto de la filosofía: ésta debe pensar de una manera no pensante³⁷. La negación es precisamente aquello que justifica la esencialidad del saber

³⁶ Ibid., Prefacio, pp. 139-140.

³⁷ Cfr. *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990.

absoluto. «Por ello –dice Hyppolite– critica la filosofía de la reflexión de Kant, de Jacobi o de Fichte, que se queda siempre en la oposición, y parece adoptar la filosofía de la intuición de Schelling [...]. Lo que hay que pensar no es sólo la identidad, sino "la identidad de la identidad y de la no identidad" [...]. Las oposiciones no deben desaparecer. Al contrario: para pensarlas hay que desarrollarlas hasta dar lugar a que aparezca en ellas la contradicción»³⁸.

Todo pensar es un pensar autoconsciente y, por tanto, crítico³⁹. Más claramente lo es el saber absoluto. No obstante, desde los niveles más bajos de la autoconciencia, ésta ya se muestra abocada a asumir la oposición como su propia esencialidad. Así lo expresa Hegel cuando habla de la autoconciencia escéptica: «Si se le señala y se le muestra la *igualdad*, entonces ella pasa a mostrar la *desigualdad*, y en cuanto uno pasa ahora a ponerle por delante esa desigualdad que ella acaba de declarar, resulta que la conciencia pasa a poner de manifiesto y a mostrar la *igualdad*; de modo que su charla se convierte en realidad en uno de esos altercados de adolescentes tozudos, en el que uno dice A cuando el otro dice B, y pasa a decir B cuando el otro dice A, y mediante tal contradicción *consigo mismos* se procuran el "gustazo" de permanecer en mutua contradicción el *uno con el otro*»⁴⁰. La autoconciencia pasa de la aprehensión del mundo a la actitud de negarlo asumiéndolo dentro de sí, convirtiéndolo en uno mismo. La autoconciencia es momento negativo en tanto que es conciencia de la negación, de la propia división.

Así surge la *conciencia desgraciada*, que percibe la separación y la duplicación que se opera en el interior de la conciencia: «Y con ello, aquella duplicación que más arriba teníamos repartida en dos individuos, en el señor y en el siervo [el serse inmutable del señor y la desigualdad consigo del siervo], pasa a aposentarse [o ha pasado a aposentarse] en uno solo; esa duplicación [ese duplicarse] de la conciencia en sí misma [*in sich selbst*, dentro de sí misma] que es esencial en el concepto de espíritu, la tenemos, por tanto, ya aquí, pero todavía no en su unidad, o todavía no su unidad, y la *conciencia*

³⁸ *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, op. cit., p. 137. Hyppolyte cita la *Lógica de Jena*, ed. Lasson, G., Leipzig, 1905, t. XVIII, p. 13.

³⁹ Por otro lado, Hegel se sitúa fuera el pensamiento crítico, frente a él, por presuponer éste un fundamento más allá de la Filosofía: «Some passages in Hegel's early Jena publications support the claim that Hegel rejects the ambition of philosophy to be presuppositionless. He objects in these publications to the attempt, which he ascribes to critical philosophy, to begin philosophy before the beginning, in what he calls the 'vestibule' > or 'ante-room' (*der Uorhof*) of philosophy. He claims that such a procedure essentially condemns us forever to this vestibule, unable ever to cross the threshold. The absolute is projected into an inaccessible beyond relative to our knowledge. In opposition to the critical procedure, Hegel claims that philosophical knowledge can be grounded only in and through philosophy itself, not in a prior reflection. In this context Hegel can seem to claim that the absolute must be presupposed in metaphysics; it cannot be approached or arrived at from some position supposedly outside or before it». Bristow, William F., *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Oxford, Clarendon Press, 2007, p. 207.

⁴⁰ *Fenomenología del espíritu*, op. cit., IV, p. 312.

desgraciada es la conciencia de sí como de una entidad doblada que no puede sino contradecirse»⁴¹. La auténtica autoconciencia surge cuando esa dualidad de la conciencia desgraciada es superada (y conservada, como sabemos que expresa también el complejo término *aufheben*).

La negación, como movimiento del *Selbst* que se manifiesta en la autoconciencia, facilita la progresión del espíritu, permite a éste alcanzarse a través de la Naturaleza y del hombre. Por eso la negación está en todo momento de ese ascender del espíritu en la forma de extrañamiento. Así, por ejemplo, en el Estado de derecho, la conciencia desgraciada ve al *Selbst*, a la mismidad, convertido en persona jurídica y extrañado respecto de sí mismo en este carácter: «Por tanto, la realidad del *self* [es decir, el convertirse en realidad el *self* en su abstracción], la realidad del *self*, digo, que no figuraba en el mundo ético, la hemos obtenido mediante retorno [o mejor como un retrotraerse, como un *zurückgehen*, como un venir hacia atrás sobre sí] de ese mundo ético a la *persona*, y lo que en aquel mundo era uno y de acuerdo consigo, y en consonancia consigo [lo que en aquel mundo era *einig*] aparece ahora desarrollado, pero extrañado de sí mismo [en discordia consigo]»⁴². Es decir, hay desarrollos efectivos que no alcanzan el nivel de realidad precisamente por adelantar una unidad (identidad) prematura que no ha resuelto la contradicción. Pero, en estas fases incompletas, el extrañamiento que promueve la propia fuerza del *Selbst*, garantiza la progresión. La negación es, por tanto, la propia cura del espíritu.

En la eticidad, la conciencia simple mantenía encerrada la contraposición con el ser de la propia conciencia porque su *Selbst* era «excluyente»⁴³. En esta conciencia, ante el espíritu se alza un mundo determinado como algo externo, como lo negativo de la autoconciencia: «Pero este mundo es ser [*Wesen*] espiritual, y [por tanto] es en sí la compenetración o interpretación del ser [*Seyn*] y la individualidad; esta su existencia [es decir, la existencia del mundo] es *obra* de la autoconciencia; pero a la vez es una realidad inmediatamente presente ahí que a la autoconciencia le resulta extraña, una realidad que tiene su ser [*Seyn*] peculiar en el que la autoconciencia no se conoce o no se reconoce»⁴⁴.

Ese mundo que aparece ante el espíritu es el trabajo negativo del *Selbst*: «Pues esa realidad cobra su existencia mediante la *propia* enajenación [*Entäusserung*], mediante la propia desesenciación [o desentificación, o vaciamiento, *Entwessung*] de la autoconciencia»⁴⁵.

⁴¹ Ibid., IV, B, p. 313.

⁴² Ibid., VI, p. 586.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., VI, p. 587.

⁴⁵ Ibid. «[...] el *self* es su sujeto [el sujeto de ellos], su hacer y su devenir [el hacer de ellos y el devenir de ellos]. Y

El momento en el que el espíritu está extrañado propiamente de sí es la *Bildung*, la cultura. Aquí empieza a tener realidad el individuo en su formarse y cultivarse. En la *Bildung*, el individuo se extraña respecto de su ser natural, respecto de su sustancia inicial (*ursprüngliche Natur*). Esta enajenación es, dice Hegel, tanto fin como existencia del individuo, «es a la vez el medio o el tránsito tanto de la sustancia pensada a la realidad, como a la inversa, de la individualidad determinada o de esta individualidad determinada a la esencialidad [o a lo universal]»⁴⁶. Sólo en el extrañamiento de la *Bildung* llega la individualidad a ser algo en sí. Aquí empieza a acentuarse el *antirousseauismo* de Hegel.

La contradicción del individuo surge también por el lado del *Selbst*, que sólo pertenece a la sustancia universal. La crítica en este asunto de la dualidad universal-particular se extiende a gran parte de los pensadores ilustrados, especialmente a los del *sentido moral*. Sólo en tanto que el individuo asume el *Selbst* de la *Bildung* y se extraña respecto de su particularidad (*Besonderem*), llega a ser realmente, porque «sólo lo que se enajena a sí mismo y, por tanto, sólo lo universal, cobra realidad»⁴⁷. O, como ha dicho antes, «aun cuando el *self* se sabe aquí real en cuanto este *self* y no otro, [...] su realidad consiste sólo en la supresión y en la superación del *self* natural»⁴⁸.

En el capítulo sobre la *Bildung* nos topamos con la existencia real del individuo en su relación con los demás individuos y con la comunidad⁴⁹. Aquí, el extrañamiento afecta a la relación entre la universalidad y la particularidad, como hemos dicho. Por eso, nos acercamos a una nueva dimensión del extrañamiento-reconciliación, más cercana a la idea de identificación.

Hegel expone algunas formas en las que el individuo es asumido en el espíritu o dejado a su libertad. En el primer caso, todas las conciencias individuales se unen en el bien, el ser-en-sí para el que toda particularidad es accesoria. «El segundo, en cambio, es el ser espiritual *pasivo*, o es el universal en cuanto se abandona él a sí mismo o se deja él a sí mismo o hace él dejación de sí mismo, y deja a los

este hacer y devenir mediante el que la sustancia se vuelve real, es el extrañamiento [*Entfremdung*] de la personalidad [el extrañamiento que la personalidad representa, que la persona jurídica significa] pues el *self* que *sin extrañamiento* [*Entfremdung*], es decir, *inmediatamente*, es válido en y para sí, es un *self* carente de sustancia, es un *self* sin sustancia, y no es sino el juego de la rabia de esos enfurecidos elementos; su sustancia [la sustancia del *self*] es, pues, su enajenación misma [la enajenación misma del *self*] y la enajenación es la sustancia, o lo que es lo mismo: [la enajenación es o son] los poderes que se ordenan en mundo y se mantienen a través de ese ordenarse formando mundo». *Ibid.*, VI, pp. 587-588.

⁴⁶ *Ibid.*, VI, p. 593.

⁴⁷ *Ibid.*, VI, p. 594.

⁴⁸ *Ibid.*, VI, p. 593.

⁴⁹ El individuo ha aparecido ya antes, al final de la primera parte de la *Fenomenología del espíritu*, en el nivel de la vida: «La autoconciencia se zambulle en la vida y se despeña en ella, y es así como pone en ejecución la pura individualidad [*Individuität*] en la que esa autoconciencia emerge o en que esa conciencia se amanece». *Ibid.*, V, p. 464. Ahora, el individuo es tratado desde el punto de vista de su participación en el espíritu subjetivo.

individuos que ellos se tomen en él la conciencia de su individualidad [*Einzelheit*] [de la individualidad de ellos]; se trata del ser que es nulidad o nihilidad, se trata de lo malo [*Schlechte*].- Este absoluto quedar-disuelto del ser [*Wesen*] o esencia [es decir, ese segundo ser] es él mismo permanente; así como el primer ser [o masa o esfera o miembro], es decir, lo bueno o el ser bueno, es fundamento, punto de partida y resultado de los individuos [...] y éstos son en él puramente universales, así también resulta que este segundo ser [*Wesen*], en cambio, es por un lado el *ser-para-otro*, que se sacrifica a sí mismo, y, por otro lado, precisamente por ello, su constante retorno de ellos (es decir, de los individuos) a-sí-mismos en cuanto *individuos*, y el constante o permanente *devenir de ellos-para-sí*»⁵⁰.

En el primer caso tenemos el ser bueno, el *Estado*; en el segundo, el ser malo, la *riqueza*. El primero, en tanto que ser *en-sí*, es lo positivo; el segundo, en cuanto *es-para-sí*, resulta ser lo negativo. Esto puede parecer alejado de nuestro interés, pero no es así. Es precisamente en la reflexión sobre la riqueza, sobre ese ser-para-sí, donde se halla el mayor acercamiento al fenómeno de la toma de identidad, de la asimilación del otro o de la anulación en el otro y, al mismo tiempo, la mayor crítica a la identidad personal, a la identidad del individuo en tanto que persona particular. Este punto es, por tanto, una crítica del pensamiento de una parte de los ilustrados, especialmente de los ingleses, en su problema no resuelto de la identidad particular frente a la identidad como universal.

La riqueza (benefactora), como *ser-para-sí* carente de ser, se caracteriza por su tendencia a ceder ese *ser-para-sí*, a comunicarlo o a darlo a participar. En tanto que su determinación es la de sacrificarse, la de borrar su goce particular y, con ello, su individualidad misma («en el goce la individualidad se vuelve *para sí*», había dicho⁵¹), esa riqueza benefactora se convierte en la *universalidad*, en el ser. Pero esa riqueza no se da, como la vida, de forma desinteresada, sino que conserva su para-sí y sabe que lo que dona es sólo la posibilidad de que el otro sea también para-sí. Y sigue Hegel: «En esta prepotencia o arrogancia que se imagina haber recibido por una comida un yo-mismo extraño, es decir, un yo-mismo de otro, y que [como ocurre con el plato de lentejas por el que Esaú vendió a Jacob su primogenitura] se imagina haber adquirido mediante ello la sumisión de la íntima esencia de ese yo-mismo extraño, la riqueza pasa por alto la indignación e ira del otro»⁵².

Es evidente que lo que Hegel hace aquí es contraponer la inautenticidad de esa riqueza al ser-en-sí bueno y desinteresado del Estado, pero, ¿no late en lo hondo de estas palabras una crítica de la compasión y la

⁵⁰ Ibid., VI, p. 598.

⁵¹ Ibid., VI, pp. 598-599.

⁵² Ibid., VI, p. 620.

simpatía de los filántropos modernos? ¿No parte ese donar arrogante del presupuesto de que el *Selbst*, la mismidad, puede traspasarse, intercambiarse de alguna manera? Este es el asunto de fondo, y no es irrelevante el que Hegel lo introduzca en relación al poder, a la capacidad de *tener*. Aquí comienza a asentarse el suelo de la relación ser-tener, que será central en la idea de identificación de Freud.

El ser que se dona es un ser leve, carente de auténtico ser. Es tan sólo simulación de un *Selbst* que no se busca a sí mismo, que no es auténtica mismidad, sino que se conforma con ser contingencia, con ser éste o aquél. El sujeto que se apropia de otro sujeto, que se identifica con otro, no es ni auténtico ser, ni auténtico sujeto, no hay en ello nada de autenticidad, nada de verdad. Esto implica un aligeramiento del trasvase de identidades. Hegel ya no habla en términos de imaginación o de conciencia, como Hume. Su planteamiento sigue uniendo pensamiento y ser, pero el donar o el recibir el *Selbst* de otro no alcanza ni a la intensidad del ser ni a la del pensar porque, en ese intercambio, sólo se traspasa una falsa mismidad, una mismidad cosificada, una identidad prematura.

El ser-para-sí recibido es superficial, no conoce el dolor de la contradicción que implica el auténtico *Selbst*: «La arrogancia pasa por alto el completo e íntimo rechazo de todas las cadenas, este puro desgarramiento al que, al convertírsele en absolutamente desigual la *igualdad* del ser-para-sí *consigo mismo*, se le desgarran todo lo igual, se le desgarran toda consistencia, y que, sobre todo, lo que más desgarrado deja es lo que [es todo aquello que] el benefactor imagina y supone, es decir, el propio punto de vista del benefactor [es decir, lo que más desgarrado queda, o lo que más desgarrado resulta, es aquello que el benefactor supone]»⁵³. Sin ese desgarramiento que capta la propia diferencia, la propia escisión, no hay auténtica asimilación de una conciencia o un *Selbst* ajeno. La identificación, el asumir la identidad ajena, no es posible sin ese dolor propio de la tragedia de Sófocles.

Y ese dolor, ese extrañamiento del que recibe la mismidad, el sujeto, sólo es posible cuando quien dona también experimenta su *Selbst* como extrañamiento, como dolor. La riqueza generosa, en cambio, ofrece un sujeto que simula su felicidad, su unidad y completitud sin haberla alcanzado. No ofrece lo universal, sino un particular adulterado. En Hegel, hallamos por tanto una doble vinculación de ese asumir la identidad: una vinculación al origen como lugar en el que se contiene el fin (y al contrario) y una vinculación a lo universal. En nuestros términos: el identificarse con otro encierra una referencia a lo originario (es recuperar una información inscrita o volver a un *momento* fundante –aunque aquí, a diferencia de lo que podemos encontrar en la idea de origen de Rousseau o de Scheler, en función del *telos*–) y a lo universal (identificarse con otro es conectar con lo universal, es acercarse al Absoluto).

⁵³ *Ibíd.*

En Hegel, por una parte, el extrañamiento y el enajenamiento o alienación son imprescindibles para alcanzarse en la unidad de una identidad final, en un sujeto, pero, por otra parte, toda asimilación de un sujeto que no es ese sujeto final permanece en un nivel superficial. Por tanto, sólo puede accederse a la verdadera alteridad si se produce un auténtico extrañamiento, una conciencia de la separación y la oposición. Esto significa que sólo podemos acceder al otro si somos conscientes de su alteridad, de su negación respecto a nosotros. Sin esta conciencia, sin ese extrañamiento, no hay posibilidad, ni de acceso al conocimiento del otro, ni de identificación con él.

El intercambio de mismidades sólo puede producirse en un nivel hondo (original-final y universal) en el que están involucrados el ser y la conciencia que capta la negación. El extrañamiento afecta a ambos lados, al ser y a la conciencia y, de la misma forma que la propia conciencia advierte su división y contradicción internas, también capta la escisión y la oposición con otras conciencias. De hecho, la verdadera autoconciencia sólo se logra cuando se produce la relación recíproca entre individuos autoconscientes.

Sin extrañamiento no hay, por tanto, ni acceso al otro, ni acceso al sí-mismo o, visto de otra manera, el extrañamiento es la forma por la que se accede tanto al sí-mismo como al otro. Por la misma vía se consolida tanto la propia identidad como la ajena, es más, una y otra son inseparables. Aquí aparece otro aspecto del cambio de paradigma de la identidad: las identidades (y las autoconciencias) sólo se construyen en relación a otras, en el extrañamiento respecto de otras. En este sentido, extrañarse es la condición del reconocerse, como sucede con el niño y su semejante en la fase del espejo (*le stade du miroir*) de Lacan.

Con esto se mina la autosuficiencia y autonomía de la identidad del sujeto moderno, porque su fundamento ya no es previo a su realidad, sino que se da en su realidad misma, mediante la asimilación del proceso necesario para negarse y reconciliarse esa identidad. Hegel quiere abolir esa idea del sujeto como recipiente vacío que se llena con el mundo exterior, quiere acabar con la visión de lo subjetivo como trascendente y autónomo. Para solucionar eso, concibe la esencialidad del devenir y sitúa la finalidad en el origen o principio. De esta manera, el sujeto no es un cuadro de categorías vacío de mundo, sino una sustancia que posee en sí misma el carácter de sujeto que la mueve, en la conciencia de su contradicción, hacia sí misma como sujeto. En tanto que sujeto, esa sustancia necesita rellenarse de lo que no es ella, negando su propia sustancia y su propio sujeto, pero ella no es mero vacío. Su carácter de sujeto es la ansiedad de la sustancia, es ella la que necesita asimilar lo que ella no es engullendo vida, conciencia, espíritu, no la oquedad subjetiva de Kant.

No hay, por tanto, *intersubjetividad* en Hegel⁵⁴, porque la relación no se produce sólo entre subjetividades, sino entre conciencias que guardan dentro de sí la oposición entre sustancia y sujeto. En la identificación, diríamos, no es la subjetividad la que necesita llenarse del contenido de otras subjetividades, es la conciencia en tanto que sustancia, en tanto que está ahí para sí misma como siendo ella algo ahí, tal y como lo expresaría Hegel.

No podemos intercambiar el *Selbst*, la mismidad, porque ella misma es el intercambio, el movimiento, no el anclaje. Lo que podemos recibir o asimilar es sólo el lado sustancial de ese *Selbst*, sin que eso implique, insistimos, que lo que se rellene sea un recipiente vacío. El único vacío procede de la tautología yo = yo que advierte el entendimiento, pero la vida y la autoconciencia superan esa vaciedad porque ellas son ya una síntesis del ser-para-sí y del ser-para-otro.

Esto último introduce ya los dos aspectos restantes en los que el sistema de Hegel prepara el cambio de estatuto de la identificación: la relación ser-para-sí y ser-para-otro, y el deseo como urgencia del *Selbst* por asimilar al otro.

§ 3. La nueva relación de lo interno y lo externo, sintetizados a partir de su propia contradicción

La relación ser-en-sí/para-sí y ser-para-otro se plantea en Hegel como una alternativa a la dicotomía moderna entre lo interno y lo externo. Las relaciones del sujeto no son medidas en términos de su doble proyección hacia su interior o su exterior, porque eso es el idealismo subjetivo que Hegel ve en Kant. La relación integra ahora al ser y al no-ser, a la *otridad*, y cobra un valor ontológico que faltaba en la visión moderna: el *ser-en-sí/para sí* y el *ser-para-otro* son problema del ser, no sólo del conocimiento.

Aquí se hace necesaria una breve digresión. Es evidente que el modo de pensar de Hegel es dialéctico en tanto que asume la contradicción como un momento fundamental de ese pensar, pero, frecuentemente, se deja de lado su otro modo de proceder reflexivo: el que toma de Aristóteles. No todas las dualidades que expone Hegel son abiertas oposiciones contradictorias; muchas veces, la dualidad viene del ángulo desde el que se toma un asunto, de las dos caras que puede tener una misma cosa. De ahí que las expresiones «en tanto que», «en cuanto que» y, sobre todo, «caer del lado de», llenen todo el texto de la *Fenomenología del espíritu*.

⁵⁴ «La ventaja teórica que Hegel consiguió al plegarse a la filosofía de la conciencia la obtuvo a cambio de la renuncia a un intersubjetivismo fuerte» escribe Axel Honneth, discípulo de Habermas, en *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, Barcelona, Crítica, 1997, pp. 52-53. Citado en Giusti, M. “Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel”, en Álvarez Gómez, M.; Paredes Martín, M. C. Eds., *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca, Aquilafuente, 2004, p. 74.

Ahora bien, de todo lo expuesto sobre su proceder reflexivo, se puede afirmar que Hegel no entiende estas dobles visiones aristotélicas como simples visiones, sino como algo que pertenece al propio concepto. El enfoque que toma la razón observadora y también la filosofía, el lado en el que se sitúa, es un lado del concepto mismo y, por tanto, es real.

Es preciso tener esto en cuenta para entender la relación entre *ser-en-sí/para sí* y *ser-para-otro*. Estas dimensiones afectan a todo aquello que posee mismidad.

El ser-en-sí (*Sein-an-sich*) es el ser meramente en sí mismo, implícito o potencial. El ser-para-sí (*Sein-für-sich*) es el ser como objetivo para sí mismo. El ser-para-otro (*Sein-für-Anderes*) es su carácter de objetividad para otro ser.

La conciencia misma se escinde en la dualidad: «Pues esa conciencia distingue de ella algo a lo que ella a la vez está referida [distingue de ella su objeto]; o tal como ello suele expresarse también: hay algo *para la conciencia*; y el lado determinado de esta *relación*, o el lado determinado del ser de algo *para una conciencia*, eso es precisamente el saber. Ahora bien, de este ser-para-otro distinguimos el *ser-en-sí*; es decir, lo referido al saber queda asimismo distinguido de él, y queda puesto como siendo también fuera de esa relación o de esa referencia [como siendo también aunque no hubiese saber]; y el lado de este en-sí es lo que se llama verdad [la cosa como ella en sí es]»⁵⁵. Pero, al mismo tiempo, cuando preguntamos por la verdad del saber, éste se vuelve objeto para nosotros. El en-sí del saber sería un ser-para-nosotros; lo que afirmaríamos como su esencia no sería tanto su verdad como nuestro saber de él. La esencia caería de nuestro lado.

En este caso del saber y la verdad, en el que se entrelazan la ontología y la teoría del conocimiento, se aprecia lo que antes señalábamos, las dos caras de una misma cosa. La conciencia misma puede ser también *para-otro*. Ella, que es en-sí, también puede ser algo para otra conciencia o para sí misma. Ella se determina como saber, es saber. Y, a la vez, para ella, ese otro no es sólo para ella, es también fuera de esa relación (del saber), es también en-sí. «La conciencia tiene también ella misma el momento no sólo del saber, sino también el momento de la verdad [es decir el momento de no saber, o de lo negativo del saber, o de aquello sobre lo que versa el saber]»⁵⁶.

La dualidad de la conciencia, que puede ser verdad y saber, es decir, en-sí y para-otro, se da igualmente en el saber, en la verdad y en la cosa. En estas dualidades, en estas contradicciones o ambivalencias,

⁵⁵ *Fenomenología del espíritu*, op. cit., Introducción, p. 188.

⁵⁶ *Ibíd.*, Introducción, p. 189.

todas esas realidades se relacionan, de hecho, de una manera diferente de como lo hacían en el modo interioridad-exterioridad del que Hegel pretende escapar. La conciencia tiene, dicho en términos modernos, su objetualidad y su subjetividad, posee ambos lados, como los posee toda realidad del *Selbst*.

La contradicción de la cosa se hace patente en el ámbito de la percepción: «La cosa es, por tanto, para sí, y *también* para otro, la cosa es un *doble* ser-distinto [o un doblado ser-distinto o un doble o doblado ser ella distinta], pero *también es Una*; y el ser una la cosa contradice esa su diversidad, la conciencia tendría, por tanto, que hacer recaer otra vez sobre ella ese poner-en Uno [*in Eins setzen*] [ese aunar, ese convertir en una esa diversidad], y apartarlo [retirarlo de nuevo] de la cosa»⁵⁷. Aunque la conciencia se dirige a restituir tal unificación, no es necesaria tal acción porque a la cosa misma le conviene el ser-Una, «la cosa está esencialmente reflectida en sí»⁵⁸.

§ 4. El deseo como tensor que urge al sujeto a rellenar el vacío de su identidad positiva y original con lo otro

El deseo⁵⁹, como hemos apuntado antes, aparece como urgencia del *Selbst* por vivir en la unidad superando la escisión del ser-para-sí y el ser-para-otro, la diferencia. En concreto, es el anhelo por vivir rellenando la propia sustancia, que se contempla a sí misma vaciada en su negación. El deseo es dolor en tanto que ansiedad que le viene al espíritu desde su interior, nunca desde fuera. Es lo que mueve al *Selbst*, su tensión interior entre lo que es y lo que no es, entre su ser y su no-ser.

Pero habría que pensar detenidamente si este deseo es deseo de alteridad como se suele pensar cuando se habla de *identificación con el otro*. Aunque el deseo se dirige al otro, ese otro es mi negación, mi determinación y, como tal negación, no es algo exterior a mi ser, porque la negación pertenece al ser. De lo que habla Hegel no es del deseo de alteridad como escape, como huida de sí mismo, como se entiende con frecuencia, sino precisamente de la absorción en uno mismo del otro. El final es el *Selbst* porque éste no puede sino remitir finalmente hacia sí mismo.

Sólo en la visión prerrevolucionaria (y postrevolucionaria, desde nuestro momento) se concibe ese deseo como un tender el sujeto a su disolución en otras vidas (identificación heteropática). Para Hegel, ese anhelo disuelve más bien al otro en nosotros mismos. El sentido de esa asimilación de la alteridad es claramente idiopático.

⁵⁷ *Ibíd.*, II, pp. 223-224.

⁵⁸ *Ibíd.*, II, p. 224.

⁵⁹ Las relaciones entre la idea de deseo en Hegel y las de otros pensadores desde Spinoza son tratadas en Adkins, Brent, *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 2007.

El otro es la negación que me pertenece y me habita. Es lo que no soy que me constituye. Está dentro de mí como mi negación, y mi deseo es hacerlo vivir en mí como relleno que aumenta mi propia sustancialidad, la sustancialidad de mí como sujeto. Pero ese otro que hago moverse dentro de mí, se disuelve en mí, se destruye en mi interior cediéndome su vida: «El yo simple es este género, o [es] el universal simple para el que las diferencias no son diferencia alguna, pero sólo lo es en cuanto es el ser o *esencia* [*Wesen*] negativa de los momentos autónomos [es decir, en cuanto negación de los momentos autónomos] que han ido cobrando una forma o figura autónoma. Y por tanto, la autoconciencia sólo está o puede estar segura de sí mediante la supresión o superación de ese otro [o de eso otro] que se le presenta como vida autónoma; la autoconciencia es *deseo* [*Begierde, cupiditas*]. Segura de la nihilidad de eso otro, la autoconciencia pone *para sí* la nihilidad de eso otro como su verdad [es decir, como la verdad de ella], por tanto aniquila el objeto autónomo y se da mediante ello la certeza de sí misma, como *verdadera* certeza [o como certeza verdadera]»⁶⁰. De la misma manera en que la primera autoconciencia se procura cierta en la anulación de la diferencia, en el borrado de la autonomía de la cosa, así también toda fase del espíritu tiende a esa misma destrucción. Esta destrucción no es del otro, sino de su autonomía (no se borra su vida, se hace nuestra). En el caso del individuo autoconsciente que asimila la sustancia de otra autoconciencia (que se identifica, por ejemplo) lo que se asume es la autonomía de ésta respecto de aquél, es decir, el carácter de no-ser, las determinaciones del propio ser. Dicho de otra manera, no se toma su ser-en-sí, sino su ser-para-sí y su ser-para-otro.

En los episodios del deseo suele aparecer la dominación, el poder (al que ya nos hemos referido en relación a la riqueza benefactora). Al principio, el deseo asoma como apetito egoísta dirigido a la absorción del otro en uno mismo. Ya en estos casos (el sexo, la comida), el otro es anulado y destruido. Más claramente se aprecia el carácter de dominación en el fecundo pasaje del amo y el esclavo⁶¹. El amo o señor es la conciencia que es para-sí. Esta conciencia está mediada por la conciencia del siervo, para la que lo autónomo es el ser de la cosa y no ella misma. El señor tiene, por tanto, ante sí a la cosa como objeto de deseo y a la conciencia inesencial del siervo. El señor se refiere inmediatamente a ambos, pero también se refiere mediatamente a uno a través del otro. De esta manera, el amo troca el deseo inmediato

⁶⁰ *Fenomenología del espíritu*, op. cit., IV, pp. 283-284.

⁶¹ Robert C. Solomon ha criticado las visiones sociales y psicológicas de este pasaje: «The Master-Slave parable is not a condensed epic about the importance of work and the inevitable mastery of the working class. It is not a distilled and overly abstract psychological study of servitude and oppression. It is in brief an ontological theory about the nature of "selfhood" in which the whole history of philosophy and in particular the Cartesian-Leibnizian vision of the fully formed individual ego is summarily rejected. Surely that is enough to do in less than nine pages». *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Nueva York, Oxford University Press, 1985, p. 428. Aunque aquí localizaremos en esta doble conciencia el fenómeno de la identificación, lo haremos como *fenómeno* de la conciencia, como experiencia, no como objeto de estudio psicológico.

de la cosa por el placer: «lo que el deseo no conseguía, lo logra él [el goce], a saber: el acabar con la cosa y satisfacerse con el goce o disfrute de ella. El deseo no conseguía eso a causa de la autonomía de la cosa; pero el señor, que ha intercalado al siervo entre la cosa y él, logra vincularse a través de tal intercalación tan sólo con la no-autonomía de la cosa, y la disfruta en puridad [o puramente la disfruta, o se limita a disfrutarla, o se reduce a gozarla puramente]; y el lado de la autonomía de la cosa se lo deja al siervo, que se encarga de trabajar la cosa»⁶². Algunos se han aventurado a afirmar que aquí existen similitudes (*homologías*, diría Ricoeur) con la idea freudiana de la *regresión narcisista*, o del *complejo de Edipo*: se rechaza el deseo de la cosa (la madre, el objeto autónomo) y se sustituye por el placer que proporciona ser uno mismo *integrando dentro de sí* al sujeto que goza (el padre, el siervo), que es quien se relaciona con el ser autónomo. El sujeto (el señor, el niño) regresa a sí mismo con la impresión de que su ser se ha fortalecido, se ha reconstituido (narcisismo), siendo a través de otro (para el Psicoanálisis, tal fortalecimiento sucede en el ámbito imaginario, no está claro el estatuto que tiene en Hegel).

Esta idea de placer como regresión reconfortante, como posesión (tener) autoafirmativa, planteada como renuncia a la autenticidad, al verdadero ser, es el síntoma de la primera gran desconfianza hacia la razón instrumental: todo dominio es la renuncia a ser. El sujeto moderno (el cartesiano), que hizo inventario y acopio de todo lo ajeno para fortalecer su autonomía, que intentó *tener* el ser (mucho de señor tiene este sujeto), no es ser (idea presente en *Ser y tiempo*).

Aquí volcamos de nuevo el pensamiento hegeliano, porque a Hegel le compromete principalmente el lado de la conciencia servil, del mismo modo que, en la riqueza benefactora, su interés era el ser donante y no el que recibe el *Selbst* de otro (decimos eso aun sabiendo que Hegel muestra esta diferencia como escisión de la conciencia). No nos situamos, pues, en la superficie de su discurso, sino en su envés. A nosotros nos incumbe ahora el lado del señor, de la conciencia que se acomoda en el placer viviendo en la inautenticidad. Su ser se basa, dice Hegel, en un doble reconocimiento: ser reconocido como autónomo por la otra conciencia, y reconocerse en esa otra conciencia haciendo de ella, haciendo del otro, un elemento dentro de sí mismo. El señor necesita del siervo para dilatarse e intensificarse, pero, para él, este asumir al otro dentro de sí es algo que sucede en el ámbito imaginario (Hegel no habla en estos términos, por supuesto). La satisfacción del señor es efímera y autocomplaciente. No alcanza auténticamente su afirmación porque permanece en el lado de la *subjetividad*: «El deseo [...] se había reservado el puro negar el objeto y por medio de ello un sentimiento de superioridad puro y sin mezcla ninguna. Pero precisamente por eso, esa satisfacción [ese puro negar el objeto] no es sino un desaparecer,

⁶² *Ibíd.*, IV, pp. 295-296.

pues le falta el lado *objetual*, es decir, el lado del objeto, o lo que es lo mismo: le falta *consistencia y estabilidad*»⁶³. Es patente que la dialéctica del señor y el siervo, en la que la conciencia muestra su escisión, tiene mucho de esa certeza de sí mismo que buscaba el sujeto cartesiano, sólo que tal certeza es procurada por medio de una simulación.

Reconocimiento e identificación

La conciencia dominante necesita a la conciencia servil en dos aspectos. Primero, en su acción: el siervo trabaja y se relaciona directamente con la cosa autónoma, es decir, actúa (recuérdese la idea aristotélica acerca de la tragedia según la cual sólo podemos identificarnos con quien ejerce una acción). Segundo, en su doble reconocimiento (reconocer al señor como señor y ser espejo en el que el señor se reconoce como relacionándose –imaginariamente– con la cosa). En este sentido, el reconocimiento aparece como factor de lo falsario, como fijador de una identidad ilusoria.

En este contexto, el realizarse la conciencia del señor a través de la conciencia servil, no le concede autonomía ni consistencia, sino al contrario: «En ese reconocimiento unilateral la conciencia inesencial es para el señor el objeto que constituye la *verdad* de la certeza de sí mismo [...]. Pero salta a la vista que ese objeto no se corresponde con su concepto, sino que allí donde el señor se ha dado él mismo realidad y cumplimiento [es decir, en un objeto], le ha devenido más bien algo completamente distinto de una conciencia autónoma. Pues no hay allí para él tal conciencia autónoma, sino, al contrario, una conciencia no autónoma»⁶⁴.

Ricoeur se refiere a esta idea hegeliana de reconocimiento (*Anerkennung*) como «la principal revolución conceptual en el plano de los filosofemas»⁶⁵. La búsqueda del reconocimiento es, según Hegel, constitutiva de la autoconciencia (tan constitutiva, que lleva a ésta a una lucha a muerte⁶⁶). Ya hemos

⁶³ *Ibíd.*, IV, p. 299.

⁶⁴ *Ibíd.*, IV, p. 297.

⁶⁵ *Caminos del reconocimiento*, op. cit., p. 21. También Charles Taylor (*El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México Fondo de Cultura Económica, 1993) y Axel Honneth (*La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, op. cit.) sitúan, como Ricoeur, la idea de reconocimiento en el centro de la filosofía moral contemporánea. Véase Giusti, M. “Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel”, en Álvarez Gómez, M.; Paredes Martín, M. C. Eds., *La controversia de Hegel con Kant*, op. cit., p. 74.

⁶⁶ A pesar de que esa búsqueda supone la destrucción y la lucha a muerte: «Las autoconciencias que se enfrentan quieren ser reconocidas como estas totalidades absolutas, y en esta relación el reconocimiento de una significa la muerte de la otra; para poder reconocer al otro cada uno tiene que morir a sí mismo». De Zan, Julio, *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires, Ediciones del signo, 2009, p. 295. De Zan dedica un extenso capítulo a la idea de reconocimiento en las diferentes obras de Hegel.

señalado con anterioridad que la verdadera autoconciencia sólo se alcanza en el reconocimiento de otros individuos autoconscientes y en el reconocimiento que ellos nos devuelven. Reconocer guarda el sentido de *identificar algo*, aunque, como señala Ricoeur, en Hegel el concepto se amplía hacia lo ético. Necesitamos del reconocimiento del otro para reafirmar nuestra identidad autónoma. Ese reconocernos el otro es un delimitarnos que nosotros necesitamos en tanto que los otros son nuestra negación y en tanto que esa negación nos pertenece, está dentro de nuestro ser (no es determinación externa). Necesitamos que nuestra negación sea la que nos reafirme, no puede ser de otra manera para Hegel. Sólo lo que nos niega tiene la capacidad de afirmarnos. En ese sentido, mostramos la tendencia, como pensaba Spinoza, a buscar el reconocimiento no sólo de que somos o estamos ahí, sino también de todo lo que hacemos y pensamos. De esta forma, se refuerza nuestra conciencia de nosotros mismos a través de la aprobación.

Al mismo tiempo, reconocemos, identificamos, a los otros como nuestra negación, nos reconocemos en los otros como lo que somos y como aquello que somos como negación. La dialéctica de dominación y servidumbre es, en el fondo, esta dialéctica del reconocimiento que, más allá del seco identificar, apunta el matiz de la eticidad (*Sittlichkeit*). El reconocimiento implica la apertura al amor, a la sociabilidad, al Estado. Sin embargo, esta apertura no se manifiesta aún en la dialéctica señor-siervo, donde el reconocimiento del lado del señor, como apuntábamos, sólo busca una consolidación de la conciencia y del ser propios en el ámbito de lo inauténtico. Es en el *ethos* compartido donde el reconocimiento como tendencia egoísta se abre al otro: «Efectivamente, es en la vida de un pueblo donde tiene su realidad plena y consumada el concepto de la realización de la razón autoconsciente de ver yo en la autonomía del otro la completa *unidad* con él, o de tener yo por objeto como *mi ser-para-mí* esta libre *coseidad* del otro [ese estar autónomamente ahí del otro] con la que empiezo encontrándome ahí y que diríase que es lo negativo de mí mismo»⁶⁷.

Ahora bien, la reciprocidad del reconocimiento, que se dirige tanto desde el yo al otro como del otro al yo, no parece darse a simple vista en la *identificación con*. La *identificación con* (sus sentidos fuertes: la absorción de la vida ajena o la proyección de la propia conciencia en la vida ajena) es una idea basada en la unilateralidad, sólo procede desde el sujeto al otro, es una experiencia egocéntrica (no egoísta). El reconocernos en el otro remite finalmente al yo, pero también se produce el reconocimiento del otro a nosotros. En el caso de la *identificación con* no se produce esta vuelta: no necesitamos que el otro se *identifique con* nosotros para reforzar nuestro yo.

⁶⁷ *Fenomenología del espíritu*, op. cit., V, p. 456.

Pero la reciprocidad del reconocimiento está vista desde el lado de la conciencia dominadora. El señor necesita reconocerse en el siervo y ser reconocido por éste. El que se *identifica con*, en el sentido hondo, es el señor (que absorbe la vida del otro dentro de sí). El siervo se *identifica con* el señor en un sentido más blando: lo toma como referente y modelo, como ideal, pero no olvida la diferencia existente entre ambas conciencias. El señor, que ve reforzado su *Selbst*, su conciencia y su ser en el doble reconocimiento, no se conforma con éste, lo intenta proyectar al ámbito profundo del ser, intenta *ser* el siervo en su relacionarse con el objeto autónomo. Vive (imaginariamente) la vida del siervo (como el compasivo cree vivir la vida del compadecido). Esto es identificación (lo es al menos en el sentido de Freud). El siervo, por su parte, tal y como lo describe Hegel y tal y como lo toman Marx y Engels, mantiene cierta distancia, mantiene la escisión, no anula el extrañamiento completamente, como pretende hacer el señor. Aunque tiende a ser como el señor, toma a éste como modelo, externo, no lo asume en su interior haciéndose creer que ha consumado esa asimilación. Por eso, en el siervo se apunta la idea social y cultural de identificación, la *identificación con* un *ethos* determinado.

Vemos así con más claridad la diferencia entre una identificación que opera como una fuerza centrípeta que fagocita la vida exterior como alimento de la propia sustancia *sélfica*, y una identificación que se abre como impulso centrífugo.

Recuperemos la idea de reconocimiento. Ricoeur señala con claridad las tres acepciones del término (*la reconnaissance*): «I. Aprender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción. II. Aceptar, tener por verdadero (o por tal). III. Confesar, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción)». Identificar, admitir y agradecer son los tres sentidos (el tercero no se da en inglés ni en alemán). En los dos últimos el término se abre más claramente a lo ético, defiende Ricoeur, quizá porque estos dos sentidos (el II y el III), sí contienen de algún modo la reciprocidad (el deseo de ser reconocido-admitido y reconocido-agradecido). Estos dos sentidos, que exceden a *la identificación de*, no tienen relación alguna con la *identificación con* del señor, pero sí con la del siervo, es decir, no están relacionados con el sentido fuerte de identificación como fuerza centrípeta, pero sí con su sentido débil, en tanto que ésta identificación centrífuga se abre a lo social.

Resulta así patente que, en Hegel, la idea de *Anerkennung*, no consigue definir todo el fenómeno de la absorción de una conciencia por otra, que hay una dimensión que no se agota en el reconocimiento. Éste no le basta al señor para fortalecer su conciencia de sí mismo, como tampoco le basta al siervo reconocer al señor. A nuestro entender, al reconocimiento le falta el peso objetivo y esencial, le falta el lado del ser,

y también el de la existencia, y ese lado sólo puede ofrecerlo la *identificación con* (aunque ésta se produzca en el ámbito imaginario). La identificación es la proyección del reconocimiento en el ser.

Flahault se acerca a este problema cuando defiende su tesis de que el primer reto del ser humano no es expresarse, sino existir: «En este sentido, resulta fundamental la distinción entre "conciencia de sí" y "sentimiento de existir". Estamos acostumbrados a pensar que una y otro van unidos; que desde el momento en que hay conciencia existe un *yo*. Pero esto no es así: es perfectamente posible ser consciente experimentando un sentimiento de inexistencia. Se trata incluso de una experiencia frecuente. El ser humano, mucho más que sus primos chimpancés, está amenazado por la ausencia de ser, de ahí que existir sea para él la primera necesidad»⁶⁸. Tomando conciencia de que ser y existir no son lo mismo en Hegel, por supuesto, la idea de Flahault remite a ese lado *esencial y existencial* que le falta al reconocimiento, que refuerza la «conciencia de sí», pero no el «sentimiento de existir». Y concluye Flahault: «Para sentirse uno mismo es necesario participar en lo que no es propiamente uno mismo. Por tanto, cuanto más preocupado se esté por el deseo de ser uno mismo, menos posibilidades habrá de que se realice este deseo»⁶⁹. Lo primero ocurre en el ámbito del ser bueno, del Estado; lo segundo, en el del señor.

Pero Flahault no toma la identificación como recurso que fomente ese sentimiento de existir, sino la imitación: «Imitamos no para asimilar, lo que a la larga nos pueda dar consistencia, sino para conjurar la amenaza del vacío, es decir, el sentimiento de no existir. Y así, aquellos ante los que alardeamos no son para nosotros seres reales con los que nos relacionamos para bien, pues esto exigiría de nosotros la capacidad de medirnos convenientemente para hacerles sitio. Más bien son los espejos que necesitamos para disfrutar de nuestra propia imagen: la materia humana en la que dejar nuestra impronta»⁷⁰. Según Flahault nos conformamos con la imitación, que lleva al doble reconocimiento, sin buscar la auténtica reciprocidad.

En el planteamiento de Flahault se aprecia que ni el reconocimiento ni la *identificación con* son caminos que lleven a la esencialidad, que nos permitan ser completamente los otros para nosotros, o nosotros para los otros, pero, al mismo tiempo, se pone en entredicho la posibilidad de una auténtica esencialidad porque la relación con los otros se da a la conciencia como una idea o un sentimiento. Hegel intentó superar esto precisamente en el Espíritu Absoluto.

⁶⁸ ¿Quién eres tú? *Identidad y relación*, op. cit. p. 42.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 48.

No bastan los aspectos del reconocimiento o de la *identificación de*, y ni siquiera el sentido débil de la *identificación con* (el que aparece cuando se dice conscientemente «me identifico contigo», el que Hegel concibe como base de la eticidad: la identificación del individuo con la totalidad de la vida social). Sólo hay una experiencia de esencia y existencia en el hondo *identificarse con*. Aunque esa experiencia, como ve Hegel, derive en la inautenticidad y la incompletitud y no conduzca directamente a lo ético, es necesaria a la conciencia, es un lado de ésta.

Visto así, el otro lado, el del siervo, sería el del extrañamiento, el de la distancia y la escisión asumidas dentro de sí. Identificación y extrañamiento serían, entonces, lados de la conciencia, que tiende a unificar como tiende a dividir. No es posible entender a uno sin el contrapunto del otro. Si la *identificación con* es una forma del deseo, éste no se da sin la conciencia del extrañamiento. En Hegel encontraríamos, pues, no sólo el giro hacia una identidad que se abre al tiempo, al ser, a la alteridad y al deseo, sino también la reciprocidad misma de identificación y extrañamiento como figura de la copertenencia entre identidad y alteridad, que no es más que la oposición entre el olvido y la certeza⁷¹.

El objetivo consistía en señalar los nuevos factores en el pensamiento de Hegel que, a nuestro entender, reflejan un vuelco en la concepción de la identidad, y los nuevos elementos que entran a formar parte de ella. En el pasaje del señor y el siervo –o del amo y el esclavo, no es cuestión de tratar aquí este asunto filológico– hemos extraído también la idea implícita de *identificación con* como uno de esos elementos. Ahora bien, esa identificación de la que hablamos no es simplemente identificación psíquica, porque éste no es el terreno de la investigación psíquica, sino fenomenológica. Pero, el que la identificación no sea un término o un fenómeno a los ojos de la fenomenología de Hegel, no nos impide hallar en la experiencia de extrañamiento y deseo de la conciencia ciertos rasgos de relación con la alteridad que implican una diferente asimilación del otro.

Aquí, la identificación ya no camina vestida de compasión o simpatía⁷², como lo había hecho durante

⁷¹ «Lo que hay que destacar, en esta caracterización hegeliana del sujeto cartesiano mediante la *voluntad de certeza*, es que ésta tiene su exacto contrapunto en la *voluntad de olvido* de todo cuanto le ha venido de fuera de su propio pensar, ya sea de su propia experiencia sensorial, del testimonio de otros o de las enseñanzas recibidas». Marrades Millet, Julián, “Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel”, en *Las identidades del sujeto*, op. cit., p. 102.

⁷² Resulta curioso que en toda la *Fenomenología del espíritu* sólo se contenga una referencia a la simpatía (*Sympathie*) y otra a la com-pasión (*Mitgefühl*, no *Mitleid*) y que sea en un mismo párrafo del apartado sobre la fisiognómica. La simpatía aparece, además, únicamente en su acepción orgánica: «[...] no falta quien, cuando se esfuerza en pensar, o simplemente cuando se pone a *pensar*, se queja de sentir cierta tensión dolorosa en algún sitio de la cabeza, y así también el *robar*, el *asesinar*, el *escribir* una novela o el quedarle inspirado a uno un poema, etc., podrían también venir acompañados de una sensación específica, que, además, habría de tener su lugar particular. Y

siglos desde la *Poética* aristotélica, ya no se encuentra inserta e implícita en estos dos sentimientos de larga tradición reflexiva, y su estatuto como fenómeno se encuentra en un momento de gran indeterminación. Al haberse hecho la identificación evidente como elemento de la piedad (Rousseau) y la simpatía (Smith), segregándose de ellas (mientras se disponen ambas a abrazar una dimensión metafísica en Schopenhauer, o su disolución en Kierkegaard y Nietzsche), la identificación se encuentra deslocalizada y descarnada (más si cabe, en la dislocación de lo universal en la mentalidad romántica). Unido a esta pérdida de estatuto, se produce el gran seísmo del sujeto y de la identidad que es el pensamiento hegeliano. Sin sus anteriores portadoras y en el terreno incierto de la crisis de la identidad del sujeto, la identificación desaparece como fenómeno a los ojos del saber filosófico (avanza, no obstante la *Einführung*, como camino paralelo de lo que la identificación no es).

No obstante, se abre (aunque en su concepción *negativa*) la gran vía de la alteridad, y es evidente que Hegel es su gran acceso. La alteridad es la nueva inspiración y el desafío, por eso Hegel se esfuerza en integrarla como *otridad*, como determinación, como no-ser que pertenece al ser (al ser que tiende a ser sujeto). La alteridad, no obstante, es un terreno demasiado difuso y demasiado vasto para que la identificación se halle, para que se defina como fenómeno en los nuevos términos⁷³.

Si tenemos en cuenta esto, podemos entender por qué la identificación –que ya hizo su entrada en el discurso filosófico– no toma cuerpo en una exposición, como la de Hegel, que parece acercársele tanto.

ese sitio del cerebro, que de esta forma se vería más movido y estaría más en acción, ejercería probablemente su influencia también en la conformación del sitio vecino del hueso, es decir, del sitio vecino del cráneo; o lo que es lo mismo: ese sitio vecino, por simpatía o "consenso" [co-sentimiento, **Konsensus**], no resultaría inerte, sino que se dilataría, o se encogería, o, del modo que fuere, vería modificada su conformación. – Pero lo que hace improbable esta hipótesis es que el sentimiento en general es algo indeterminado, y, por tanto, ese sentimiento en la cabeza, por cuanto la cabeza es centro, ese sentimiento en la cabeza, digo, tendría que ser, querría ser y acabaría siendo un co-sentimiento universal **allgemeine Mitgefühl** concerniente a todo padecer y a todo verse-afectado [es decir, un sentimiento general que acompañase a todo padecer]». *Fenomenología del espíritu*, op. cit., V, p. 439 (lo contenido entre asteriscos es nuestro).

En las *Lecciones sobre la estética* sí aborda Hegel la compasión, siguiendo a Aristóteles y a Schiller, y también la simpatía, aunque adoptando el tono crítico del estoicismo y del escepticismo.

⁷³ Ricoeur repara en el hecho de que Hegel deja el fenómeno de la alteridad en suspenso: «Que la conciencia sea la voz de lo Otro en el sentido del otro, Hegel, en cierto sentido, lo da a pensar, desde el momento en que la suerte de la conciencia está vinculada a la reconciliación también de dos figuras parciales del espíritu: la conciencia juzgadora y la conciencia actuante. Así, el fenómeno de la doble conciencia recorre toda la *Fenomenología del espíritu*, desde el momento del deseo del otro, pasando por la dialéctica del amo y del esclavo, hasta la doble figura del alma bella y del héroe de la acción. Pero es importante que la última reconciliación nos deje perplejos en cuanto a la identidad de ese otro en la "confesión expresada por la visión de sí mismo en el Otro". ¿No señala ya el perdón la entrada en la esfera de la religión? Hegel deja a su lector en suspenso cuando escribe: "La palabra de la reconciliación es el espíritu que es allí que intuye el puro saber de sí mismo como esencia universal en su contrario, en el puro saber de sí como singularidad que es absolutamente en sí misma –un reconocimiento mutuo que es el espíritu absoluto". Hegel, filósofo del espíritu, nos deja en la indecisión, a mitad de camino de una lectura antropológica y de otra teológica». *Sí mismo como otro*, op. cit., p. 394.

Por eso, aunque nos cuidemos de hablar de identificación como si Hegel hablara de ella, no tenemos reparos a la hora de afirmar que, en pasajes como los del señor y el siervo, se muestran los cambios en las ideas de sujeto y de identidad-alteridad que determinan el nuevo estatuto de la identificación, estatuto que aún no ha sido expresado, pero que sí lo será en la teoría de Freud. En este sentido, Freud recupera el fenómeno de la identificación como elemento del sujeto y la identidad modernos pero en el contexto de la negación y el extrañamiento de Hegel.

En Hegel la identidad se reformula a partir de una nueva relación de ser y pensamiento y gracias a la asimilación de la negatividad, pero, lo más destacable es que, debido a su tratamiento de proceso, la identidad cede su fundamento a la acción que la genera y la constituye: la identificación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Adkins, Brent (2007) *Death and Desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edimburgo, Edinburgh University Press.

Adorno, Th. W. (2000) *Sobre la música*, trad. de M. Tafalla y G. Vilar, Barcelona, Paidós.

Bristow, William F. (2007) *Hegel and the Transformation of Philosophical Critique*, Oxford, Clarendon Press.

Casinos, Adrià (2009) *Las vidas paralelas de Georges Cuvier y Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Madrid, CSIC.

Castro, Roberto (1999) *Freud mentor, trágico y extranjero: aproximaciones al pensamiento freudiano*, Madrid, Siglo XXI.

De Zan, Julio (2009) *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires, Ediciones del signo.

Díaz, Carlos (1988) *Hegel, filósofo romántico*, Prólogo de J. M. Navarro Cordón, Madrid, Cincel.

Dri, Rubén (2006) *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Tomo 2*, Buenos Aires, Biblos.

Flahault, Francois (2009) *¿Quién eres tú? Identidad y relación*, trad. de A. Temes, Madrid, Sequitur.

Giusti, Miguel (2004) “Autonomía y reconocimiento. Una perdurable y fructífera controversia entre Kant y Hegel”, en Álvarez Gómez, M.; Paredes Martín, M. C. Eds., *La controversia de Hegel con Kant*, Salamanca, Aquilafuente.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1905) *Lógica de Jena*, ed. Lasson, G., Leipzig, XVIII.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1990) *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, trad. de M^a C. Paredes Martín, Madrid, Tecnos.

Hegel, Georg Wilhelm F. (1968) *Ciencia de la Lógica*, trad. de Augusta y R. Mondolfo. Buenos Aires, Solar-Hachette.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2007) *Lecciones sobre la estética*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Akal.

Hegel, Georg Wilhelm F. (2006) *Fenomenología del espíritu*, ed. y trad. de M. Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos.

Heidegger, Martin (2005) *Hegel*, trad. de D. V. Picotti, Buenos Aires, Prometeo.

Honneth, Axel (1997) *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. de M. Ballester y rev. de G. Vilar, Barcelona, Crítica.

Hyppolite, Jean (1974) *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, trad de F. Fernández Buey, Barcelona, Península.

Kant, Immanuel (1998) *Crítica de la Razón Pura*, trad. de M. García Morente, Madrid, Alfaguara.

Lorenz Sorgner, S.; Fürbeth, O.; Gillespie, S. H. (2010) *Music in German Philosophy. An Introduction*, Chicago, University of Chicago.

Malabou, Catherine (2004) *The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, and Dialectic*, prólogo de Derrida, J., Nueva York, Routledge.

Marrades Millet, Julián (1997) “Escepticismo metódico y subjetividad en Descartes y Hegel”, en *Las identidades del sujeto*, ed. de V. Sanfélix Vidarte, Valencia, Pre-Textos.

Mure, G. R. G. (1998) *La filosofía de Hegel*, trad. de A. Brotons Muñoz, Madrid, Cátedra.

Ortega y Gasset, José (2007) *Hegel: notas de trabajo*, Madrid, Abada.

Platón (1988) *Sofista*, en Platón, *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, trad. intr. y notas de N. L. Cordero, Madrid, Gredos.

Ricoeur, Paul (2004) *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. de A. Suárez, Madrid, Siglo XXI.

Ricoeur, Paul (2005) *Caminos del reconocimiento*, trad. de A. Neira, Madrid, Trotta.

Ricoeur, Paul (2006) *Sí mismo como otro*, trad. de A. Neira, Madrid, Siglo XXI.

Robinson, Daniel N. (1982) *Toward a Science of Human Nature: Essays on the Psychologies of Mill, Hegel, Wundt, and James*, Nueva York, Columbia University Press.

Solomon, Robert C. (1985) *In the Spirit of Hegel: A Study of G.W.F. Hegel's Phenomenology of Spirit*, Nueva York, Oxford University Press.

Tauber, Alfred I. (2010), *Freud, the Reluctant Philosopher*, Princeton, Princeton University Press.

Taylor, Charles (1993) *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, trad. de M. Utrillo de Neira, México Fondo de Cultura Económica.