

LA DIALÉCTICA DE LA IDENTIDAD EN HEGEL

Ángel León. Barcelona

El título subrepticio de esta comunicación es «La debilidad del sujeto en Hegel». Si no ha adquirido caracteres de letra impresa, se debe a su condición más conclusiva que enunciativa del problema que pretendemos esclarecer. Sin embargo, de este título fracasado procuraremos retener su tono deliberadamente provocador, e intentaremos mostrar cómo esta sorprendente flaqueza –paradójica en el filósofo que corona el idealismo– surge de la propia concepción de la identidad.

Aventurarse con esta cuestión supone enfrentarse al que seguramente es el logro más sublime de la humanidad, una conquista que ha permitido la toma de conciencia del hombre frente al mundo, su dominio de la realidad, el sojuzgamiento de todo lo otro que no sea el sujeto, y que ha impulsado los altos vuelos del pensamiento a las regiones metafísicas y ultramundanas. Pero este todopoderoso instrumento, guardián del orden de la razón, ha resultado también perverso para la propia civilización, supuestamente racional, que ha permitido erigir.

Aclaremos, en primer lugar, que la división del principio de identidad en sus vertientes ontológica y lógica apenas tiene sentido si no se reconoce previamente que el alumbramiento de principio tan fundamental es debido a la propia constitución cognoscitiva del hombre y a su configuración como ser social. La formulación aristotélica de este principio y su correlativo de no contradicción descansa implícitamente sobre esta base, que no se muestra claramente hasta que, depurándose en un largo camino, llega a su cima con el idealismo kantiano. La utilización, el ahilamiento del sujeto, transmutado en trascendental, compendia con rotundidad las experiencias gnoseológicas y comunitarias del sujeto humano, y permite penetrar, gracias a su dialéctica interna, en las entrañas de la identidad.

Lo que constituye la originalidad más prístina del idealismo trascendental, aquello que hace inteligible toda la filosofía de Kant es su pensamiento unitario, la incoercible tendencia a la síntesis, que se manifiesta en cada uno de los estadios del conocimiento, sea la sensibilidad, el entendimiento o la razón. Pero esta aspiración de compacta absolez se abisma en su propia tragedia especulativa; el edificio de la «arquitectónica» kantiana se resquebraja precisamente por el carácter constitutivo de la unidad sintética de apercepción, al estar escindida en dos polos inconciliables: la universalidad y la singularidad, que se interpenetran constantemente sin solución de continuidad. Cuando Kant trata de conciliar estas facetas contradictorias del yo, el problema le resulta insoluble, tanto en la *Crítica de la razón práctica* como en la *Crítica del juicio*. El pensamiento de mínimos –de las mínimas condiciones comunes a los seres racionales–, que es lo pretende demostrar el idealismo trascendental, tiene su frontera infranqueable en esta oposición. El yo es tanto individuo singular como universal, y el principio de identidad kantiano se adentra en una dialéctica que no

puede superar. Para intentar eludir la contradicción y dotar de universalidad al yo, para extenderlo a todos los sujetos humanos, ha tenido que empujarse hasta convertirlo –en la *Crítica de la razón pura*– en una categoría funcional unificadora, que permite la síntesis de lo múltiple, pero que no puede abarcar lo absoluto.

El yo, que «tiene que poder acompañar todas mis representaciones», conserva una duplicidad imposible de eliminar, que impide la necesaria reconciliación; el yo es conciencia individual, singular, con sus contenidos propios, pero forzosamente ha de ser universal, dado que el nervio de su filosofía es la fundamentación de la intersubjetividad; en otras palabras: la implacable necesidad de generalizar la estructura unitaria de la conciencia individual a todos los sujetos, a costa de descarnarlos –mediante un esquematismo extremo– para que no estorben a la totalidad. Kant parte de una constatación empírica –los mecanismos cognoscitivos básicos de la conciencia individual– para fundar, por extensión, su trascendentalidad. En esa feliz fórmula condensa el engarce de la unidad del yo singular con la multiplicidad de sujetos, pero invirtiendo subrepticamente el orden: el yo trascendental, purificado de adherencias empíricas, es quien ostenta ahora la prevalencia, el que preforma al sujeto individual del que arrancaba la experiencia cognoscitiva. Esta identificación unitaria de singularidad y universalidad opuestas conforma simultáneamente la mayor grandeza del idealismo trascendental y su más grande ruina.

En rigor, no puede hablarse de identidad del individuo si ésta no se considera previamente una propiedad irrenunciable y universal de la especie. Más aún: quien concede el reconocimiento a los diferentes sujetos cognoscitivos, quien les otorga su condición de tales es esta supraidentidad de lo humano, una identidad de segundo grado que sobrevuela todas las identidades singulares, quedando así sojuzgadas por aquélla.

Hegel percibió con claridad la excesiva rigidez y el carácter abrumador del yo trascendental, un sujeto que resultaba insuficiente para colmar las exigencias del individualismo emanado de la Revolución Francesa. Se percató del drama conceptual, del desgarramiento interno del yo kantiano, y de su incapacidad para reabsorber en una síntesis al sujeto empírico. En uno de sus textos más pétreos, *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*, al enfrentar el formalismo (kantiano), describe el movimiento dialéctico del concepto absoluto, que pone los momentos de la unidad y la multiplicidad, pero manteniéndose en su identidad. El reproche de Hegel a la filosofía kantiana y fichteana es que asuma solamente la dimensión de esta identidad unitaria, pero estableciendo la separación de lo uno y lo múltiple, que quedan así incomunicados, sin posibilidad de interrelación dialéctica, y dejando sin reconciliar el ámbito del concepto puro con la esfera real de actuación de los sujetos: «Hay así dos (momentos) de estar puesto, un ser-uno interno de los opuestos que constituye la esencia de ambos: el concepto absoluto, y un ser-separado del mismo bajo la forma de la unidad, en la cual es derecho y deber, y bajo la forma de la multiplicidad «in welcher er Recht und Pflicht ist, und unter der Form der Vielheit»¹

¹ Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften*, in Jenaer Schriften, 1801-1807, Werke 2- Hegel Werke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1990, p. 469

–(sorprendentemente, la traducción española omite esta línea, lo que desvirtúa por completo el sentido), en la cual equivale a un sujeto pensante y volente. Aquel primer sentido, según el cual la esencia del Derecho y del deber y la esencia del sujeto que piensa y que quiere son uno a secas, constituye el lado grande de la filosofía kantiana y fichteana. Como la más alta abstracción, en general de la infinitud; no ha permanecido, empero, fiel a este ser-uno, sino que, en la medida en que, ciertamente, lo reconoce como la esencia y lo absoluto, establece la separación en uno y múltiple, igualmente absolutos, y uno al lado del otro con la misma dignidad².

Poco antes, en la *Diferencia*, el filósofo se había ocupado ya extensamente de este problema al exponer el sistema de Fichte. La pretendida fundamentación de la conciencia empírica en la conciencia pura –el objetivo perseguido por Fichte– no puede alcanzarse, y una y otra –el singular y el universal– acaban contraponiéndose, porque permanecen ajenas como momentos absolutos e irreductibles: «El Yo = Yo sólo tiene sentido, en esta situación, contrapuesto a otros actos absolutos, como autoconciencia pura en tanto contrapuesta a la conciencia empírica»³.

La incapacidad para resolver esta contradicción obligará a Kant, para salvar la coherencia de su filosofía, a sostener su yo trascendental empobrecido al abordar la segunda Crítica, reduciendo el imperativo categórico a mera vacuidad, a «la forma de la aptitud» (*Tauglichkeit*), tal como denuncia Hegel en el texto sobre el Derecho natural⁴.

Universal y singular se mantienen separados, se constituyen en dos ámbitos que no pueden sintetizarse, ya que sólo se admite, de manera fraudulenta, la inclusión de la conciencia singular en el sujeto trascendental, o, lo que es lo mismo, la absorción del individuo en el todo. La generalización del yo se ha hecho a costa de despojarle de su contenido, convirtiéndole en una mera forma y en un sujeto desleído. Así ocurre también en la *Crítica del juicio*, cuando al definir lo bello como «lo que, sin concepto, place universalmente» (es decir, un goce singular pero igualmente generalizable), se precipita Kant en otra oposición insoluble, dado que –como ya vio Adorno en su *Teoría estética*⁵–, a pesar de sus esfuerzos, no puede armonizar la pretensión de universalidad «aconceptual» con el hecho irrefutable de que es «necesario» apelar al concepto de necesidad para que agrade a la totalidad, a cada uno de los singulares, aunque de esta forma la experiencia estética individual queda anulada. La pretendida universalidad del juicio teleológico-subjetivo-formal se estrella contra su misma constitución singular.

A esta incapacidad de la filosofía kantiana y fichteana, a su impotencia para establecer un todo verdaderamente armónico, constituido reflexivamente por sus miembros, en el que puedan reconocerse y reconocer su obra, apunta la crítica de Hegel. El Absoluto de la filosofía trascendental está condicionado, mediado por él

² Hegel, *Sobre las maneras de tratar científicamente el Derecho natural*. . . , traducción española de Dalmaico Negro Pavón, Aguilar, Madrid, p. 58

³ Hegel, *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, versión española de J.A. Rodríguez Tous, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 42

⁴ Hegel, *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, p. 460

⁵ Th. W. Adorno, *Teoría estética*, versión española de F. Riaza, Taurus, Madrid, 1986, p. 218

mismo y, por ello, se escinde en una autoconciencia pura y una conciencia singular aún no conciliadas. El objetivo es que encaje en el todo social este sujeto, que es individuo por sí mismo; que, en definitiva, es hombre.

A estas alturas de la exposición resulta legítimo preguntarse dónde radica la supuesta debilidad del sujeto hegeliano. Pues, ni más ni menos, en la oculta e inconsciente aceptación de esa irreductibilidad del individuo al universal, al sujeto absoluto que Kant pretendía convertir en la única verdad, sacrificándole los singulares.

La formulación solemne de la identidad en la *Lógica* apunta en esta dirección, aunque se desvirtuara por las resonancias revolucionarias que adquirió con el marxismo, que la sacralizó como método explicativo. Descubrir en la contradicción el núcleo del movimiento dialéctico y, por tanto, la esencia ineludible de la sociedad es quizá el máximo logro de Hegel. En la identidad que encierra una autodiferenciación, pero que, en la variedad de sus opuestos, se mantiene idéntica, se oculta la incapacidad de superar los antagonismos sociales, a pesar de sus esfuerzos por alcanzar la prometida unidad reconciliada. Así lo atestigua el característico retardo de su filosofía, que llega a destiempo a la meta, aunque no sea la esperada. Entre la *Fenomenología del Espíritu* y la *Filosofía del Derecho* no sólo existen diferencias de estilo y contenido. Entre una y otra obra media un abismo de experiencia objetiva, de realidad. El todo social anunciado en la *Fenomenología* no es el efectivamente realizado que describe la *Filosofía del Derecho*. En los años de Jena, Hegel se afana en erigir una nueva comunidad racional, en la que el Estado, dotado de amplios poderes reguladores, ha de ser el garante de la estabilidad social, a la vista de los enconados antagonismos que se producen en la sociedad, percibidos ya por el filósofo. El poder que otorga al Estado no es, en el fondo, asunto de totalitarismo político, sino imposición de la propia dialéctica que busca la consecución de la identidad.

Veamos de aclararlo mediante un concepto clave elaborado en estos años aún juveniles de Hegel. Nos referimos a la *Eticidad* (*Sittlichkeit*), que debía permitir la articulación de una nueva comunidad humana, al menos idealmente. Depurada de las adherencias morales que su étimo arrastra secularmente, la *Eticidad* es lo más cercano al «civismo» francés, neologismo acuñado para referirse al celo patriótico por las instituciones, a raíz del estado de cosas surgido de la Revolución, pero que Hegel vigorizó conceptualmente, asimilándolo a la totalidad; no a un todo cualquiera, sino a una realidad social trabada y organizada racionalmente, donde sus miembros puedan ejercer sus derechos armónicamente. En la época de Jena, Hegel se dedica a sistematizar los hallazgos conseguidos en sus estancias en Berna y Frankfurt; un esfuerzo que desembocará en la *Fenomenología*.

En esta etapa se sientan ya las bases de sus obras de madurez, se concretan los problemas con que venía bregando y se aguza el enfrentamiento con la realidad económica y política. Todo ello supone someter a revisión los presupuestos utilizados hasta entonces y asumir nuevos paradigmas. Así, el modelo de la *eticidad* griega –eticidades sucesivas, por mejor decir– pierde la hegemonía, como claramente se ve en la *Filosofía real*, aunque ya se advierta en el texto del *Derecho natural*. El filósofo tiene que enfrentarse a la sociedad post-evolucionaria y a un capitalismo que, aunque incipiente, emerge con una fuerza desconocida. A pesar de ello, Grecia, la Atenas de

la Ilustración, sigue siendo su faro especulativo. De ahí que, en el *Derecho natural*⁶ y en *El sistema de la eticidad*⁷ al dividir la comunidad en tres estamentos, tenga muy presente la República de Platón, a la que quisiera acomodar forzosamente la nueva situación social surgida de la Revolución francesa. Pero, aunque sea cierto que Platón propone también una nueva «Sittlichkeit», lo hace irónicamente respecto de la posibilidad real de fundar la ciudad ideal; tanto es así que, siendo su diseño social una reconocida idealización, no descarta su futura corrupción, si algún día llegara a realizarse. En el caso de Hegel, su propuesta, quizá sin él saberlo, está impregnada de un escepticismo, que madurará en la Filosofía del Derecho. Ambos filósofos propugnan una nueva Eticidad; Platón, para atajar los primeros síntomas de descomposición del Estado ateniense; Hegel, con el objetivo de racionalizar una sociedad emergente, que se desarrolla a marchas forzadas con un potencial económico desconocido hasta entonces, pero que se cohesionan con inusitada rapidez, sin que Hegel se haya percatado aún del poderoso cemento que la mantiene firmemente unida. Lo que en el fondo perseguía Platón, articular una sociedad sin fisuras, empieza a realizarse en tiempos de Hegel; sólo que el temor e inseguridad que inspira la nueva situación no le permite distinguir claramente esta rotunda totalidad, y, así, ha de recurrir a la estructuración platónica para ordenar el nuevo estado de cosas. Ciertamente, Hegel percibe la fuerza del motor de esta transformación —la burguesía—, pero simultáneamente teme el ascenso de esta clase social, lo que explica el trato desdeñoso y el recelo que le inspira en estos años de Jena. Esta —llamémosla así— ingenuidad de Hegel se manifiesta aún en la *Fenomenología*, que todavía conserva las pretensiones pedagógicas de inspiración «rousseauiana». Toda la obra rezuma esta aspiración, en el sentido de que la experiencia adquirida por la Humanidad debería reflexionarse en sí misma a través de cada uno de los singulares, elevando la conciencia individual a la universalidad, al Absoluto; cada individuo debería asimilar, aprehender la experiencia toda del trabajoso camino que supuso la conquista de la civilización. La totalidad que pretende conseguirse no es algo «abstracto» (en la acepción más puramente hegeliana del término, con su fuerte carga peyorativa), sino la objetividad real, la sociedad existente transfigurada, eso sí, en ideal, gracias a la intervención del Estado, que es el elemento conclusivo de las contradicciones sociales y el que permite la identidad absoluta. Hegel ha visto y descrito en la *Filosofía real* los acusados antagonismos sociales y ha percibido, como decíamos, la pujanza de la burguesía. El temor que le inspiraba hizo necesaria la *Sittlichkeit* que permitiera culminar idealmente la realidad existente, mezclando dos órdenes ontológicos, que funde en aras de la identidad.

El concepto de 'Eticidad' se mantiene aún en la Filosofía del Derecho, pero aquí, teñido de escepticismo, ya no apunta a aquella totalidad racional anhelada, sino que expresa la ficción de que la organización social realmente existente ha alcanzado la plenitud ansiada, a sabiendas de que está traspasada por la contradicción. Ahora se idealiza por completo la realidad para que adquiera la apariencia de concluida.

Sin embargo, la grandiosa paradoja que se observa en Hegel es que realmente se

⁶ Op. cit., p. 68

⁷ Hegel, *El sistema de la Eticidad*, traducción española de D. Negro, Editora Nacional, Madrid, 1982, p. 160 y ss.

ha culminado la reconciliación, no como esperaba el filósofo, es decir, racionalmente, fruto del esfuerzo del sujeto que debía conformar su objeto (social) para alcanzar la suprema soberanía de sujeto absoluto-realidad absoluta, la máxima aspiración del idealismo de constituir un todo cognoscitivo reflexionado; en definitiva, la búsqueda de la «noesis-noeseos». La reconciliación se ha conseguido «a pesar del sujeto», por las propias fuerzas desatadas en el todo social; su demiurgo ha sido aquel elemento que Hegel ya distinguió en Jena como un necesario, pero peligroso, mecanismo de integración: el trabajo, la producción, el intercambio económico. Su auténtico drama es que, queriendo limar las agudas aristas del sistema, no vio que los propios antagonismos y conflictos sociales son los que cohesionan de tal forma la sociedad que la convierten realmente en una identidad absoluta, reduciendo al sujeto a unidad productora (y consumidora). Su poder avasallador destruye cualquier diferencia-disidencia. Es el triunfo del supra-sujeto kantiano, la rotunda hegemonía del polo trascendental, en detrimento del sujeto individual, del hombre concreto. Aquí radica también el desfase de la filosofía de Hegel, su retraso respecto de la realidad, que amargamente reconoce con la metáfora de la lechuza de Minerva, en la *Filosofía del Derecho*.

Creo que, tras lo dicho, quedaría justificado hablar de debilidad del sujeto hegeliano confrontado con el yo trascendental de Kant. Sin embargo, en esta flaqueza, en su impotencia para erigirse en absoluto, en su incapacidad para suprimir las contradicciones tal vez atesore su grandeza, al poner al descubierto la falsa reconciliación social que se ha logrado.

Para concluir, sólo quisiera expresar en voz alta, a modo de coda, una reflexión íntima: quizá la propia dialéctica de la identidad sea una gigantesca aporía. Tal vez esta supraidentidad que cohesiona ahogando a los individuos, sumergiéndonos en el magma de la conformidad social, sea inextirpable de la condición humana, y se remonte a los estados más pretéritos, a la horda primitiva; o, más aún, quizá responda a un protoimpulso biológico de los organismos vivos de agruparse en unidades cada vez mayores, desde los gérmenes más simples a los seres más complejos.

En todo caso, parece seguro que, transcurridos 167 años desde la muerte de Hegel, sigue siendo una tarea pendiente de la humanidad.