

IV. RECONOCIMIENTO E IDENTIDAD

Expresividad e intersubjetividad. Apuntes para una crítica hegeliana del yo posmoderno.

MANUEL BARRIOS CASARES
Universidad de Sevilla

Mi contribución pretende reflexionar sobre el vínculo existente entre la manera en que el pensamiento hegeliano fue madurando una alternativa al reproche de “panteísmo” —y, años más tarde, de “nihilismo”— formulado por Friedrich Heinrich Jacobi, en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, contra la nueva filosofía alemana de inspiración kantiana, y su concepción de la intersubjetividad como lugar de alumbramiento del espíritu. En las últimas décadas, el interés por la figura de Jacobi como pieza fundamental en la evolución del pensamiento postkantiano ha experimentado un auge notable tanto en el ámbito específico de la *Hegel-Forschung* como, en general, en el de los estudios sobre la génesis del idealismo alemán. Pero Hegel fue consciente desde muy temprano de la importancia decisiva de la crítica de Jacobi para la forma en que él y el resto de la joven generación idealista recibieron la obra de Kant, y por ello, en sus lecciones berlinesas sobre la historia de la filosofía, situó expresamente a este autor en el arranque de la “filosofía alemana más reciente”.

Jacobi, en efecto, fue quien avisó a la época del riesgo de que la sujeción a los límites del entendimiento promovida por la *Crítica de la razón pura* dejase al mundo despoblado de dioses, privado de acceso a lo suprasensible salvo como mera aspiración. En su escrito de 1785, *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al Sr. Moses Mendelssohn*, además de escandalizar a la cultura filosófica alemana del momento con la revelación de que el ilustrado Lessing había sido un spinozista (o sea, un panteísta, lo que entonces era tanto como acusarle de ateo, determinista y fatalista), Jacobi dejó deslizar el argumento que condenaría sumariamente a la filosofía crítica: la razón, dejada a su sola ley, con el único auxilio de su método de demostración y a partir del simple encadenamiento de causas eficientes, no podía construir sino una imagen fantasmagórica del mundo, un mundo recluido en el ámbito de lo condicionado y, en esa medida,

privado de sustento, insustancial. La nihilización de lo sensible era el destino que aguardaba a los seguidores del kantismo, según esta interpretación restrictiva de la filosofía trascendental que hacía Jacobi, al reducir el fenómeno a mera apariencia, y que desarrollaría más extensamente en 1787 —el mismo año en que Kant publicaba la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*— en su escrito *David Hume. Sobre la Creencia o idealismo y realismo*. Para él, no había otra salida que la aceptación del no-saber y el salto de la creencia (*Glaube*), el acceso inmediato a la relevación de aquello incondicionado que fundaba la cadena de causas y proposiciones, excediéndola y situándose por encima de ella, más allá de lo fenoménico. El idealismo fichteano, concluiría en su *Carta a Fichte* de 1799, no había logrado escapar de la jaula de la conciencia pura: limitándose a absolutizar el Yo y haciendo depender de él la existencia de las cosas externas, demostraba ser un consumado egoísmo metafísico (una “autoidolatría”: F. H. Jacobi 1996, p. 509), incapaz de resolver el problema del nihilismo a que necesariamente conducía todo saber con pretensiones de autofundarse.

Fue, por tanto, en el intento de mediar entre una fe reducida a postulado (Kant) y una fe convertida en certeza interior o saber inmediato (Jacobi) como vino a constituirse el idealismo especulativo. Y para ello tanto Hegel como Hölderlin y Schelling tuvieron que llevar a cabo una drástica reformulación de la noción de yo heredada de sus antecesores. Si en Jacobi la certeza de lo absoluto se muestra idéntica a una conciencia de sí que se agota en la inmediatez de una revelación interior, que la excede y la abre al comercio con “un completamente otro” (F. H. Jacobi 1996, p. 500), lo pretendido por el círculo de Tubinga será mantener su realidad y efectividad al entregar la revelación de ese absoluto a las mediaciones del tiempo y, en particular, a las tareas y compromisos del presente. Pero, ¿cómo hacer real lo ideal sin que pierda idealidad? Eso que para Dieter Henrich es divisa común del pensamiento de Fichte, Schelling y Hegel, “pensar lo absoluto en el yo”, se transforma dentro de la obra hegeliana en un proceso *reflexivo* que desborda la abstracta subjetividad de la filosofía precedente y llega al punto de concebir la identidad del espíritu absoluto como resultado de un reconocimiento intersubjetivo. Se trata, por tanto, de una reflexividad distinta a la de una subjetividad monológica, una reflexividad *dialéctica*, que no devuelve al yo la imagen de una identidad cerrada.

En Fichte, la vuelta reflexiva del yo sobre sí mismo posee índole práctica y, por tanto, sigue tratándose de una unidad a la que se aspira, que está por construir, que no es un hecho (aunque sí que haya un elemento previo, la actividad constituyente del yo, que está por hacer en el mundo a ese yo absoluto). En Hegel, la vuelta reflexiva del yo a sí mismo va a acabar disolviendo la fijeza sustantiva de ese yo finito y lo va a remitir, tras el “shock” (de un contragolpe —“*Gegentoss*”— habla literalmente la *Fenomenología del espíritu*, al describir

el efecto de la proposición especulativa sobre el entendimiento) de no hallarse a sí mismo ahí donde creía estar, a la riqueza del “nosotros” desplegado en la historia. Valga como muestra este texto tardío de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, en el que resuena tanto el Lessing de *La educación del género humano* como una implícita réplica a Jacobi:

“Pensamos y, por este camino, sabemos de un modo inmediato de lo general; pero justo este pensamiento es el proceso en sí mismo, es movimiento y vida. Toda vida es proceso de suyo, se obtiene por vía indirecta y, con mayor razón aún, la vida espiritual, la cual consiste en pasar de lo uno a lo otro, de lo simplemente natural o sensible a lo espiritual. Consiste, por tanto, en una falta de la más simple reflexión el ignorar que lo general no reside en el saber inmediato, sino que es un resultado de la formación, de la educación, de la revelación del género humano” (G. W. F. Hegel 1979, III, p. 415).

En los primeros pasos para la elaboración de esta filosofía del espíritu, el reencuentro del joven Hegel con su viejo amigo y compañero de estudios, Hölderlin, en la ciudad de Frankfurt, va a resultar determinante. Según nos ha ido mostrando la investigación especializada, Hegel llega a este punto de inflexión de la filosofía clásica alemana que va de Kant al idealismo especulativo en fecha algo más tardía que sus colegas Hölderlin y Schelling. En los fragmentos compuestos por él durante sus años de estancia en Tubinga y Berna, entre 1788 y 1796, domina el talante de un crítico ilustrado de la religión, escasamente proclive a formulaciones metafísicas, que denuncia en términos kantianos la positividad del cristianismo instituido y aboga por una religión popular inspirada en el sentido público de la religiosidad propio de la polis griega. En la correspondencia con sus antiguos camaradas del seminario de Tubinga, son éstos quienes se muestran más familiarizados con el espíritu del spinozismo. Hölderlin asiste desde noviembre de 1794 a las clases de Fichte en Jena y problematiza su noción de Yo absoluto, emparentándola con la Sustancia de Spinoza (con lo que, pese a la admiración con que acoge las enseñanzas de Fichte, modula de inmediato su posición filosófica: vid. carta a Schiller de 4 de septiembre de 1795 en F. Hölderlin 1990, p. 263); mientras que Schelling le pide a Hegel que no se asombre cuando le comunica, en febrero de 1795, que, amén de fichteano, se ha vuelto spinozista (F. W. J. Schelling 1979, II, p. 65). Aun así, será Hegel quien a la postre desarrolle con mayor profundidad y sistematicidad esta compleja asunción de la herencia kantiana puesta bajo sospecha por la acusación de Jacobi.

Pero es Hölderlin, insistimos, quien le proporciona las primeras claves teóricas necesarias para responder al reto del nihilismo, dejando atrás al mismo tiempo las diferentes formas de “filosofía de la reflexión”. En sintonía con el poeta, el Hegel frankfurtiano ensaya una ontología revolucionaria donde, sin

abandonar el espíritu de la crítica ilustrada al dogmatismo, pero sin caer tampoco en la renuncia nihilista a toda trascendencia, se sostiene la posibilidad de un acceso al conocimiento de lo absoluto. Dicho acceso aún tiene en esta época el carácter de una intuición. Pero, en cualquier caso, se produce ya, no en el claustro de una conciencia que se esclarece enteramente a sí misma, sino en el encuentro intersubjetivo con el otro, y esto es lo decisivo: la apertura al otro es la vía para el descubrimiento de la presencia del absoluto en la tierra.

Por consiguiente, pese a lo dilatado del proceso de maduración del sistema –pese a las tensiones de la síntesis buscada entre vitalismo romántico y sensatez ilustrada– puede decirse que ya en fechas tan tempranas como las que recorren su periodo de Frankfurt, Hegel ha sentado las bases de su réplica a Jacobi. En aras de la brevedad, me centraré en un aspecto de dicha réplica, subrayando su importancia para los escritos de la etapa de Jena y su proyección en la filosofía hegeliana de madurez.

Indagando las condiciones históricas que hicieron posible la vida libre de las antiguas repúblicas, Hegel se había adherido en sus escritos de Berna a la concepción kantiana de la autonomía moral del individuo y desde ella había criticado aquellos elementos de heteronomía heredados por la religión cristiana del espíritu oriental del judaísmo. Cuando en Frankfurt vuelve a caracterizar este espíritu del judaísmo, la neta distinción entre moralidad kantiana y positividad religiosa se ha diluido. El esclavo de los regímenes despóticos tiene su libertad fuera de sí, en un dueño que le impone una voluntad ajena. Pero el sujeto moral kantiano, que tiene al señor dentro de sí mismo, interiorizado, no deja de ser esclavo de un deber impuesto a costa de su propia inclinación sensible. Ambas formas de moral consagran, pues, una escisión en el individuo y responden a una concepción dualista que Hegel, imbuido de la atmósfera panteísta y platonizante de la *Vereinigungsphilosophie* holderliniana, rechaza ahora por completo como modos insuficientes de entender la autonomía y libertad del sujeto. Sintomática es la forma en que las insuficiencias de esta concepción de un sujeto libre e independiente asimilan la noción kantiana de autonomía a aquellos rasgos de positividad del judaísmo que Hegel condensa en su descripción de la figura de Abraham: siendo muy joven aún, se lee en el texto *El espíritu del cristianismo*, Abraham abandonó su patria y su familia, para ser un hombre completamente autónomo, independiente (“um ein ganz selbständiger, unabhängiger Mann”). Pero esa conquista de independencia no posee en su caso un sentido afirmativo, según Hegel explica a renglón seguido:

“También Cadmo, Danao, etc, tuvieron que abandonar su patria, pero en lucha; buscaban una tierra en la que ser libres, para poder amar; Abraham *no* quería amar

y así ser libre” (G.W.F. Hegel 1987, p. 287).¹

Sin amor, sin esta base, que para el Hegel frankfurtiano ya no es tan sólo una base emocional subjetiva, sino ontológica, la rigidez de las codificaciones estatutarias propias de una religión de la dominación acaban prevaleciendo tanto en el espíritu del cristianismo como en la actitud kantiana de respeto a la ley moral. El dualismo subyacente a estas concepciones lo impone. Para dar fundamento a una religión emancipada del dogmatismo, Hegel considera entonces que es preciso rebasar ese horizonte ético y pensar la Vida desde categorías como las de amor o unificación, opuestas a las ideas de poder y dominio. Despunta en Frankfurt el Hegel especulativo y lo hace concibiendo la elevación de la vida finita a infinita como algo propiciado por ese tipo peculiar de vivencia de lo sagrado que es la vivencia del amor.

En el amor se da la verdadera unificación de sujeto y objeto, de naturaleza y libertad, proclama la segunda parte del fragmento frankfurtiano sobre *Moralidad, Amor, Religión*:

“Ahí donde sujeto y objeto se piensan unidos de una manera tal que la naturaleza es libertad, que sujeto y objeto o son separables, ahí está lo divino; tal ideal es el objeto de todas las religiones. Una divinidad es sujeto y objeto a la vez, de ella no se puede afirmar que sea sujeto en oposición a objetos, o que tiene objetos”.

A renglón seguido, ampliando la crítica del dualismo a los principios teóricos y prácticos de la *Wissenschaftslehre* fichteana, añade Hegel:

“Las síntesis teóricas se convierten enteramente en objetivas, en algo que se opone totalmente al sujeto. La actividad práctica destruye el objeto y es enteramente subjetiva; sólo en el amor somos uno con el objeto; aquí el objeto no domina ni está dominado. Este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad. Frente a ella, el hombre escindido muestra entonces veneración, respeto; en cambio el hombre unido consigo mismo muestra amor. Aquél, a causa de su mala conciencia –la conciencia de la escisión– siente temor hacia ella”. (Hegel,

1 Como ha escrito Vincenzo Vitiello, Hegel no comprende más que lo negativo de la visión judaica, porque no puede aceptar un dios fallido, que no se revela en el presente, sino que queda en suspenso, siempre por venir (Cfr. *Desierto, ethos, abandono. Contribución a una topología de lo religioso*; en www.con-versiones.com/textos/nota0390.doc): “El abandono de la tierra de los padres era sólo el primer acto de una libertad que se quería absoluta, desligada de todo vínculo con el mundo. También el amor por el hijo, por el único hijo que había tenido, le pesaba. Pudo aceptarlo sólo cuando estuvo seguro de «que ese amor no era tan fuerte como para hacerle incapaz de herir al hijo amado con su propia mano»” (La cita de Hegel pertenece a *El espíritu del cristianismo y su destino*, en *Frühe Schriften*, I. Frankfurt, Suhrkamp, 1971, p. 279). Para una crítica de esta caracterización hegeliana del espíritu del judaísmo, vid. también Emmanuel Lévinas. *Difícil libertad: ensayos sobre el judaísmo* (1976), Madrid, Caparrós, 2004 pp.295ss.

op. cit., p. 239).

Cuando Hegel matiza ahí que “este amor, convertido por la imaginación en un ser, es la divinidad”, no se está limitando simplemente a repetir sus críticas al monoteísmo de los escritos de Berna o a suscribir la propuesta spinozista de ir más allá de un Dios personal: sobre todo está criticando la cosificación con que la conciencia escindida piensa el absoluto, al hacer de lo divino una mera sustancia –“Wesen”, escribe Hegel– una esencia fija y no un principio de índole relacional como es el amor. Ahora bien, si ese constitutivo primordial del ser de todo lo viviente es relación antes que sustancia, también ha de cambiar a fondo, como pedía el *Hiperión* hölderliniano, el modo de concebir el yo y el mundo. Ésta es la tarea que Hegel emprende en Frankfurt, al tomar la relación entre los amantes como modelo de relación intersubjetiva.

El conocerse de los amantes no es mero captar un objeto externo: es un conocer que se conoce en el otro, esto es, que suspende el modo parcial de captación propio del intelecto, que nos sitúa como término fijo de una relación de dos elementos separados, y permite reconocernos como siendo en el otro. Hegel acude a un pasaje del *Fedro* platónico y emplea literalmente la categoría de “milagro” para referirse a esta intuición concreta de que el yo y el otro son uno y arraigan en un universal concreto.

Pues bien: a mi modo de ver, aquí se sientan las bases de la teoría del reconocimiento que en Jena acentuará el momento de negatividad dialéctica del encuentro intersubjetivo. Si Hegel acude entonces a la noción de espíritu para nombrar esa unidad previa que posibilita un medio de encuentro donde el yo se reconoce como parte de una totalidad sin dejar de ser a la vez uno mismo, es porque no se conforma ya con los supuestos teóricos del republicanismo secularizado de Berna, ciego ante la dimensión religiosa de este arraigo del sujeto en una instancia previa.

Ante la imposibilidad de un desarrollo más extenso de esta argumentación, dadas las limitaciones del presente escrito, propongo un salto para captar hasta qué punto esta temprana meditación hegeliana sobre los procesos de formación del yo introduce aspectos de plena actualidad en el debate filosófico contemporáneo, por ejemplo, en su vertiente ético-política; y ello no sólo en el plano de la controversia entre comunitaristas y liberales, sino también en el del análisis de las formas patológicas adoptadas por la subjetividad expresiva contemporánea para replicar al modelo del yo de una razón moderna desvinculada e instrumental.

Charles Taylor ha sido uno de los autores que ha reclamado en este contexto la vigencia de la temática hegeliana del reconocimiento. De manera más explícita en el arranque de su ensayo, *Multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, pero de modo extenso en el conjunto de su obra. Como se

sabe, para Taylor, uno de los principales motivos del malestar de la modernidad proviene del predominio de una estrecha concepción liberalista del yo. Aliada con una epistemología racionalista y naturalista, dicha concepción provoca una desarticulación ética que, por una parte, fomenta el individualismo y el atomismo social, y, por otra, olvida el espacio real de los valores acuñados –también debatidos y redescritos– por tradiciones morales que igualmente contribuyen a definir nuestra identidad. Oscurecido este suelo en el que se despliegan nuestras prácticas, la identidad aparece desarraigada, se concibe de forma abstracta y, en esa medida, cree agotar su contenido en fórmulas universalistas que, entre otras cosas, no dan respuesta satisfactoria a las reivindicaciones multiculturalistas. Taylor admite desde luego los aspectos positivos de una perspectiva universalista como la kantiana, que da sustento al igualitarismo social y defiende la dignidad de todo ser humano, pero discute la deriva procedimentalista de esta óptica en obras como la de Habermas y, sobre todo, cuestiona la unilateralidad de este modelo de identidad personal (cf. Ch. Taylor 1996, p. 406: “Precisamente porque se trata de una teoría de la libertad, a la filosofía moral kantiana le resulta difícil obviar la crítica de que el agente racional no sea la persona completa. Ello no llevó a Kant a alterar su definición de autonomía, pero sí a darse cuenta de que la condición de oposición polar entre razón y naturaleza distaba de ser óptima; que las demandas de la moral y la libertad señalan hacia una realización en la cual la naturaleza y la razón estarían aliadas de nuevo”).

Tal como indica en *Sources of the Self*, por más que dicho modelo parezca dominante dentro de la cultura moderna, en ella, sobre todo a partir del periodo romántico e idealista, se localizan también las fuentes de una subjetividad expresiva que completa el sentido de esta identidad y que podría servir de inspiración para lo que él denomina una “ética de la autenticidad”. Sin embargo, en la obra titulada justamente así en su edición norteamericana, *La ética de la autenticidad*, Taylor desatiende la aportación de Hegel al respecto y se centra preferentemente en las raíces románticas (Hutcheson, Shafstebury, Rousseau, Herder) de este otro modelo de subjetividad. De ese modo, al igual que ocurre en el texto antes mencionado, *Multiculturalismo* y “*la política del reconocimiento*”, Taylor tiende a establecer una contraposición demasiado fuerte entre el principio de autonomía del sujeto y el principio de expresividad de un yo entendido desde parámetros románticos, cuyo arraigo se remite por tanto a la voz íntima de una naturaleza escondida en uno mismo (Rousseau), o al sentimiento inmediato de sí de una yoidad ajena a la prosa del mundo. Con lo cual corre el riesgo de replicar a los estrechos límites del yo abstracto y desvinculado con la hipóstasis de un yo no menos absolutizado como expresión de una singularidad irreductible. La consecuencia, como ya se maliciaba Hegel, es que se reproducen así los malestares y escisiones de la modernidad que se pretendían reparar. La propuesta de Taylor, como en general la de los pensadores comunitaristas, no

está exenta de cierta recaída en una mística romántica de la diferencia. En ese sentido, es sintomático que Taylor retome aquel tipo de salida teísta que Jacobi vio como única alternativa al yo desvinculado, nihilizado, de la modernidad ultrarracionalista.

Ahora bien, como hemos señalado antes, éste no es el yo pensado por Hegel. Tomando buena nota del reproche jacobiano de que el egocentrismo metafísico impide pensar la existencia real del mundo, Hegel nihiliza la noción de sujeto heredada de la filosofía moderna; pero no para recobrar la sustancialidad de un mundo metafísico entendido como “más allá”, sino para dotar al yo de encarnadura real. En ese sentido, invierte dialécticamente la negatividad del nihilismo de lo sensible declarado por Jacobi. Al disolver la consistencia de la *res cogitans*, desmonta la ficción de toda identificación inmediata del yo con un absoluto objetivado actualmente. Como ha escrito Leonardo Polo a propósito de esta dimensión de la filosofía hegeliana: el yo es tiempo. En el Hegel frankfurtiano, sobre la base de una lectura del eros platónico en clave no dualista, el arraigo del yo en el tiempo recurre a las fórmulas mitopoéticas con las que Platón vino a expresar su idea de la *anamnesis*, para explicar cómo el sujeto se ve remitido a un tiempo anterior a él, que, sin embargo, lo constituye. La reminiscencia lo es del rango ontológico de totalidad previa envolvente que posee la vida. Cuando el enamorado se ve reflejado en el amante (en una reflexividad, así pues, que ya no es la de un sujeto a solas consigo mismo), lo que “recuerda” es, efectivamente, *una vida anterior*, es decir, la vida que le precede y posibilita ser. O por decirlo de otro modo: recuerda no un mundo aparte, fuera del tiempo, no un más allá abstracto, sino el “más allá” que se da en el fenómeno (la unidad primordial subyacente tras esas formas de aparecer de lo real como sujeto y objeto para el entendimiento); recuerda, en fin, que él y el amado forman parte de la infinita unidad concordante de la Vida.

Así es como Hegel reformula el “salto” jacobiano de la fe –, mediante esta intuición de la transcendencia que alberga el encuentro con el otro. Por más que el posterior cuestionamiento de la eficacia del amor como respuesta a la situación desgarrada del presente y el definitivo abandono de la *Vereinigungsphilosophie* abran nuevas expectativas al pensamiento hegeliano, sus escritos de Jena mantendrán con coherencia esta idea fundamental, elaborada de forma más precisa bajo la categoría de reconocimiento: el yo no puede ponerse absolutamente a sí mismo ni incorporarse a la totalidad social, a la vida ética de un pueblo o, como dirán las lecciones de 1803/04, a las diferentes potencias del espíritu –lenguaje, trabajo, familia– desde una previa autosubsistencia como sujeto aislado, ya conformado del todo, antes bien, es su inserción en una comunidad y un contexto social la que lo constituye como ser plenamente individuado. De ahí que no tenga razón de ser la alternativa excluyente entre autonomía del individuo o integración en un horizonte compartido de sentido

y valor, que parecen plantear a menudo tanto liberales como comunitaristas. Siendo más preciso que Taylor en este punto, el Hegel jenense entiende que el proceso de reconocimiento mutuo perfecciona la libertad del individuo. Que la identidad se construya mediante un proceso intersubjetivo no supone renuncia a la autonomía del sujeto: sólo a la abstracta autosuficiencia de una concepción monológica del yo. De hecho, la independencia que posee cada sí mismo en cuanto singularidad libre sólo se hace real y universal en la medida en que niega su inmediatez y se abre a un intercambio con otra singularidad libre. De lo contrario, el reconocimiento es parcial. Esto es lo que pone de manifiesto el análisis de la dinámica de la intersubjetividad que Hegel llama en sus escritos de Jena “lucha por el reconocimiento”. El punto de partida es ahí una situación conflictiva, donde se agudiza la parcialidad de esa autosuficiencia absoluta que cada uno se adjudica a sí mismo, al darse un enfrentamiento entre individuos por la posesión de sus bienes; pero será justamente el riesgo de muerte derivado de dicho enfrentamiento lo que evidencie la nulidad de aquella presunta autosuficiencia. Cancelando su parcialidad, dirá Hegel, es como se alcanza finalmente la universalidad real en cuanto reciprocidad, en la que cada autoconciencia se sabe reconocida en el otro libre. Así resume este tránsito en el epígrafe 436 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*:

“La autoconciencia universal es el saber afirmativo de sí mismo en otro sí mismo, cada uno de los cuales, como singularidad libre, tiene autosuficiencia absoluta, pero en virtud de la negación de su inmediatez o deseo no se distingue de la otra, es universal y objetiva, y la universalidad real como reciprocidad la tiene [cada una] sabiéndose reconocida en el otro libre, y eso lo sabe en tanto ella reconoce al otro y lo sabe libre” (Hegel 1997, pp. 480-481).

El saber afirmativo de sí mismo implica, por consiguiente, la asunción de que sólo en la exterioridad, en el empeño de la propia vida y en el contraste con el otro se realiza la libertad y la autonomía del yo. Al llamar la atención sobre la estructura intersubjetiva de los procesos de construcción de la identidad, Hegel nos enseña a cuestionar las distintas formas espurias del individualismo contemporáneo. Desde luego, las ya mencionadas formas universalistas de una razón desvinculada; pero también las posibilidades por el culto obsesivo a la autorrealización del yo posmoderno. En efecto: el cultivo narcisista de la diferencia es la manera invertida en que esta subjetividad encapsulada reproduce las abstracciones de la razón instrumental que impera en los mecanismos de la vida social. No se equivocaba Hegel. Cultivando su jardín estético al margen de la prosa del mundo, el alma bella romántica acabó sucumbiendo a ese vaciado del yo que pretendía combatir. También la bella individualidad posmoderna, desencantada con el mundo, obsesionada con no envejecer, con hurtarse al tiempo, se incapacita para hacer real su experiencia y arraigar en

su suelo histórico. Con su expresividad desaforada, con ese afán de acumular las vivencias más dispares, con ese constante cuidado de sí descuidado de lo demás, se limita a practicar el juego virtual de una autosubsistencia enemistada con las cosas, como la que el joven Hegel reprochaba a Abraham. Para ella se cumple también, a la postre, el destino expresado en aquel pasaje bíblico que Hegel empleó en Frankfurt como divisa para su crítica de la yoidad egoísta: Mateo, 15, 17: “Pero quien quiera salvar su vida, ése justamente la perderá”.

REFERENCIAS

- HEGEL, G. W. F. 1977: *Lecciones sobre historia de la filosofía*. Edición de E. C. Frost, traducción de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____, 1979: *Escritos de Juventud*. Edición de José María Ripalda. México, FCE, 1987, pp. 287.
- _____, 1997: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Trad. de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.
- HÖLDERLIN, F. 1990: *Correspondencia completa*. Edición de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Hiperión.
- JACOBI, F. H., 1996: *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*. Edición de J. L. Villacañas. Barcelona: Círculo de Lectores.
- SCHELLING, F. W. J. 1962-79: *Briefe und Dokumente*. Ed. Horst Fuhrmans, Bonn: Bouvier.
- TAYLOR, Ch. 1992: *Multiculturalism and “The politics of Recognition”*. New York: Princeton University Press.
- _____, 1996: *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Trad. cast. de Ana Lizón, Barcelona: Paidós.