



Contra la extrañeza. La filosofía hegeliana de la familiaridad

Against Strangeness. The Hegelian Philosophy of Familiarity

ANTONIO GUTIÉRREZ-POZO ^a

Resumen

Este artículo muestra que la actividad en que consiste el espíritu es pensar. Por tanto, nunca 'es' sino que 'se hace' a través de la reflexión sobre sí mismo. El espíritu por tanto consiste en la conciencia de sí. Este regreso a sí sólo es posible alienándose en otro y reconociéndose a sí mismo en esa alteridad. Pero esto implica a su vez quitarle la extrañeza al mundo. La vida del espíritu es entonces despojar a lo otro de su extrañeza. Cuando experimenta lo otro, se experimenta a sí mismo. Sin oscuridades o residuos, el espíritu se identifica todo y está siempre como en casa. La filosofía del espíritu de Hegel acaba por convertirse en una filosofía de la transparencia y la familiaridad.

Palabras clave: Hegel. Espíritu. Alienación. Conciencia de sí. Familiaridad.

Abstract

This article shows that the activity in which the spirit consists is thinking. Therefore, it never 'is' but 'is done' through reflection on itself. The spirit therefore consists in self-consciousness. This return to itself is only possible if it becomes alienated in the other and then it recognizes itself in that otherness. But this implies, in turn, taking away the strangeness of the world. The life of the spirit is then to deprive the other of its strangeness. When it experiences the other, it experiences itself. Without darkness or residue, the spirit identifies everything with itself and is always like at home. Hegel's philosophy of the spirit ends up becoming a philosophy of transparency and familiarity.

Keywords: *Hegel. Spirit. Strangeness. Self-consciousness. Familiarity.*

^a Universidade de Sevilla, Sevilla, España. Doutor em Filosofia, e-mail: agpozo@us.es

I. Introducción

La aportación que presentamos a la hermenéutica de la filosofía de Hegel está expuesta ya en el título del trabajo. Aunque algunas interpretaciones han querido limitar el poder del pensamiento de la identidad en Hegel para convertirlo en un filósofo de la diferencia, defensor de la irreductibilidad de la extrañeza de la alteridad (DERRIDA, 1967, p. 41; DELEUZE, 1968, p. 64; ŽIŽEK, 2020), nuestra interpretación pretende mostrar que lo que verdaderamente motiva a la filosofía hegeliana es una decidida voluntad contra la extrañeza. Esta tendencia supone liquidar toda resistencia de la alteridad de la cosa en sí en favor de la transparencia y la familiaridad. Comenzaremos con el análisis del concepto fundamental de espíritu como actividad pensante, como *ser para sí* o reflexión. Decir que el ser del espíritu es el pensar supone decir que sólo ‘es’ en tanto es para el propio espíritu. Esto nos llevará a considerar el espíritu como autoconciencia, lo que nos obligará a estudiar cómo Hegel actualiza la relación tradicional sujeto-objeto. Ahora bien, esa reflexión o vuelta a sí en que consiste el espíritu, en tanto que incluye el extrañamiento en la alteridad, sólo es posible si él mismo se reconoce en lo otro. Con esto llegaremos al punto crucial de nuestra propuesta, ya que el espíritu sólo podrá saberse en lo otro si supera el extrañamiento quitándole a la alteridad su extrañeza e imprimiéndole su propio ser, es decir, si la *des-altera* y la hace transparente y familiar. Contra la extrañeza, la voluntad del espíritu disuelve toda oscuridad y convierte al mundo en su casa. Esto es lo que define al pensamiento de Hegel como la filosofía de la familiaridad que tratamos de exponer.

Antes de iniciar el camino es necesario hacer una breve aclaración metodológico/hermenéutica. El método que sigue este trabajo es puramente comprensivo. No tiene otra meta que la comprensión de este aspecto de la filosofía hegeliana. Parece inevitable que en todo acto comprensivo suele producirse cierta afinidad e incluso simpatía por lo que se pretende comprender. En el propio Hegel encontramos formulada esta hermenéutica empática como una verdadera necesidad metódica: “Para ser desvelado (*enthüllen*) el espíritu viviente (*lebendige Geist*) que habita (*wohnt*) en una filosofía exige (*verlangt*) ser alumbrado (*geboren*) por un espíritu similar

(*verwandten Geist*)” (HEGEL, 1801, p. 16). El principio hermenéutico de que sólo lo igual conoce a lo igual, obliga al comentarista a hacerse aquello que quiere entender. Es razonable que el intelecto debe adaptarse en cierto modo a aquello que procura conocer si pretende serle fiel. El respeto a lo que se busca entender es una condición de posibilidad de la intelección. Pero dejamos claro que aunque en este trabajo nos mueve la voluntad de comprensión, ello no impide la distancia con las tesis hegelianas que vamos a exponer. Ni nos anima la crítica de dichas tesis ni la identificación con las mismas, sino más bien la comprensión distanciada, que es cosa bien distinta tanto de la insubordinación como del servilismo. No compartimos por tanto esta cruzada contra la extrañeza que creemos que caracteriza sustancialmente al pensamiento hegeliano. Fieles a la sensibilidad de nuestro tiempo, somos más bien hijos del clima de extrañeza en el que han germinado las grandes filosofías contemporáneas. Pero devotos ante todo del espíritu de la comprensión nos proponemos esclarecer los entresijos de la aversión contra la extrañeza que singulariza a la filosofía hegeliana de la familiaridad.

II. El espíritu en la naturaleza y la historia

Es de sobra conocido que la idea de espíritu es la noción fundamental de la filosofía de Hegel, su “concepto central (*central concept*)” (DANTO, 2003, p. 135). El espíritu es para Hegel la esencia de lo real, “lo absoluto (*Absolute*)”, el “concepto más eminente (*erhabenste*)” (HEGEL, 1807, p. 28; 1817-31, III, § 384, p. 29). Como “no hay nada superior (*Höheres*) al espíritu (*Geist*)”, entonces él mismo es lo más importante para él, porque, sentencia Hegel (1830, p. 73), no hay “nada más digno (*würdiger*) de ser su objeto”. Gadamer asegura que Hegel considera el espíritu como lo verdaderamente real (GADAMER, 1961, p. 10). Como sustancia de todo lo real, el espíritu abarca tanto a la naturaleza como a la historia. Ambos, como escribe Garaudy (1966, p. 98), “no son sino la alienación (*aliénation*) del espíritu, una en el espacio, la otra en el tiempo”, consecuencias del salir fuera de sí (extrañamiento) en que consiste el espíritu. Según Hegel (1817-31, III, § 381, p. 17), “el espíritu tiene como su presupuesto (*Voraussetzung*) a la naturaleza, cuya verdad (*Wahrheit*) y lo absolutamente

primero (*absolut Erstes*) de ella es”. El espíritu presupone a la naturaleza, la necesita para desplegarse en términos existenciales, pero en términos esenciales el ser último de la naturaleza es el propio espíritu. Pero el espíritu es la verdad también de la historia y no sólo de la naturaleza. La historia es espiritual en el sentido de que es un espacio donde el espíritu se ejecuta, igual que se representa una obra de teatro sobre un escenario: “La historia universal es la representación (*Darstellung*) del espíritu” (HEGEL, 1822-31, p. 31). La historia humana es el territorio del espíritu, pero lógicamente, a su vez, el espíritu es la región donde se desenvuelve la historia. No hay historia sin espíritu. Hegel sostiene que “la historia universal tiene lugar (*vorgeht*) sobre el terreno espiritual (*geistigen Boden*)”, de manera que, en la historia, “el espíritu y el transcurso (*Verlauf*) de su desarrollo (*Entwicklung*) es lo sustancial (*Substantielle*)” (HEGEL, 1822-31, p. 29).

Decir que el espíritu se expone en la historia implica decir que se da en el ser humano. No se puede afirmar que la historia es la realización del espíritu sin presuponer un vínculo esencial entre el ser humano y el propio espíritu. Como ya advirtió Marx, para Hegel “sólo el espíritu es la verdadera esencia (*wahre Wesen*) del ser humano” (MARX, 1844, p. 573). Lo propiamente humano del ser humano, su ser, es espíritu, y a esta espiritualidad le debe su carácter de “conciencia pensante (*denkendes Bewußtsein*)” (HEGEL, 1818-29, p. 50), pues el pensamiento, como veremos, es la esencia del espíritu. Pero no sólo esto. Además, el ser humano, como conciencia, es fundamental para el propio espíritu puesto que es en él donde el espíritu llega a ser él mismo, a desplegarse y reconocerse. No hay espíritu sino en el ser humano. En clave metafísico/humanista, Kojève aclaró que “no hay otra cosa que el espíritu humano; no hay un espíritu fuera del mundo (*en dehors du monde*), y el espíritu en el mundo es el ser humano, la humanidad, la historia universal” (KOJÈVE, 1933-39, p. 198). De ahí que Toews haya podido escribir que “el verdadero contenido de la metafísica hegeliana del espíritu absoluto autoconsciente fue afirmado como autoconciencia del ser humano. El ser humano era el auténtico y real ‘sujeto/objeto’ de la historia” (TOEWS, 1993, p. 396). Como ser histórico que es, la manifestación del espíritu en el ser humano está sometida a la historicidad humana. De ahí que, según escribe Taylor (1979, p. 73), “la plena realización (*realization*) del espíritu absoluto presupone cierto grado de desarrollo del ser humano en la historia”. La relación entre el espíritu

y el ser humano tiene dos caras. Por una, la humanidad es el lugar esencial de la verificación del espíritu. Por otra, los seres humanos, según Taylor (1975, p. 182), son “vehículos (*vehicles*) del sujeto absoluto” del espíritu, supeditados a su vida e intereses, algo que aparta a Hegel del humanismo ilustrado.

III. El espíritu como dinamismo y reflexión

Hegel fusiona en el concepto de espíritu dos dimensiones filosóficas fundamentales, dos conceptos del ser: el ser como devenir de la metafísica dinámica del acto y el ser como saber de la metafísica moderna de la subjetividad reflexiva. Por una parte, esto significa que, contra la comprensión estática y sustancialista del ser que lo reduce a algo en sí, algo ya dado de una vez para siempre, el espíritu es dinamismo, actividad. El propio Hegel confiesa su acercamiento a la idea dinámica del ser, al referirse al “profundo (*tiefsinnige*) Heráclito” como principal referente de esta tesis para la que “todo es devenir (*Werden*)” (HEGEL, 1812-16, I, p. 84). El ser entonces no está sometido a una determinada forma canónica, fija e inmutable. La sustancia del ser en Hegel es la libertad: “La libertad es lo único verdadero (*Wahrhafte*) del espíritu” (HEGEL, 1822-31, p. 30). Nada hay sagrado. Este dinamismo tiene valencia ontológica: en él se constituye el ser. El espíritu entonces no es una *cosa*, un *factum*, es un hacerse, un *feri*; el espíritu no *es*, se hace. Debido a la naturaleza procesual del espíritu, “el espíritu es entonces su propio resultado (*Resultat*)” (HEGEL, 1830, p. 55). Es lo que resulta de su propia actividad. Como el espíritu no es sustancia y la actividad es su esencia, el espíritu es autorrealización. El ser humano, en tanto ser espiritual, encarna ejemplarmente según Hegel esta metafísica dinámica del espíritu: “El ser humano es aquello que él se hace (*macht*) mediante su actividad (*Tätigkeit*)” (*Ibid.*, p. 58). Por eso carece de conciencia previa del ‘en sí’: “El individuo sólo conoce (*kennenlernt*) su esencia originaria, que debe ser su meta (*Zweck*), mediante la acción (*Tat*)” (HEGEL, 1807, p. 297). Ahora bien, el hacerse del ser humano es la historicidad. El ser humano no tiene un ser y luego, secundariamente, historia; no tiene otra naturaleza que la historia. Por esto, precisa Hegel, la distinción que se establece entre lo que el ser humano es interiormente y sus actos “en la historia es

falsa (*unwahr*); el ser humano es la serie (*Reihe*) de sus actos” (HEGEL, 1830, p. 66). Lo mismo ocurre con los pueblos históricos: “Los pueblos (*Völker*) son lo que son sus actos. Los actos son su meta” (*Ibid.*). Esta comprensión hegeliana del ser en clave dinámico/ontológica es el fundamento del que parte la concepción marxista del trabajo como esencia del ser humano, en el sentido de “acto autoproductivo de sí (*Selbsterzeugungsakt*)” (MARX, 1844, p. 584). El trabajo es la acción mediante la cual se hace el ser humano. De ahí su principalidad como categoría filosófica.

Por otra parte, como advertimos, Hegel no se queda en este giro ontológico del sustancialismo al dinamismo. El espíritu no sólo es actividad sino también conciencia, pensar, saber: “El espíritu sabe (*wissend*)” y “saber es conciencia (*Bewußtsein*) de un objeto racional (*vernünftigen Gegenstandes*)” (HEGEL, 1830, p. 54; 1821, p. 46; 1817-31, III, § 549, p. 352). Marx ya subrayó que en Hegel “la verdadera forma del espíritu es el espíritu pensante (*denkende Geist*)” (MARX, 1844, p. 573). El espíritu hegeliano supone la realización del ser como pensar o saber, pues como consecuencia del pensamiento, el saber es en el fondo pensar. El proyecto filosófico de Hegel consistirá en combinar ese viraje con la novedad que supone la filosofía moderna de la subjetividad. Lo que hace es incorporar esta filosofía de la conciencia reflexiva a aquella metafísica del acto. De la síntesis entre estos dos conceptos del ser -como hacerse y como pensamiento- extrae Hegel su idea central de espíritu como sujeto absoluto o *supersujeto*. Para entender el papel del pensamiento en la configuración de la naturaleza del espíritu tenemos que reparar en que para Hegel lo que define al espíritu, a diferencia de lo meramente natural, es que nunca es inmediatamente lo que es: “La actividad del espíritu no es sino la superación (*Hinausgehen*) de la inmediatez (*Unmittelbarkeit*), la negación (*Negieren*) de esta inmediatez y, con ello, la vuelta (*Rückkehr*) a sí” (HEGEL, 1830, pp. 57s). Sólo el pensar le permite superar lo inmediato. Esto significa que el espíritu hegeliano no es simple pensar lo otro de sí, dirigido hacia fuera, sino que sobre todo está volcado sobre sí, de manera que consiste en reflexión, en pensarse a sí mismo.

Hegel confirma que el espíritu es reflexión, es decir, “algo vuelto sobre sí (*ein in sich Zurückgekehrtes*)”, algo que es ‘para sí’, de modo que “este movimiento de mediación (*Bewegung der Vermittlung*) es un elemento esencial (*wesentliches Moment*) del espíritu” (HEGEL, 1830, p. 57). La mediación reflexiva es la esencia de lo espiritual,

lo que lo distingue de lo natural. Así, “el ser humano como espíritu no es algo inmediato, sino esencialmente un ser que ha vuelto sobre sí mismo” (*Ibid.*). Lo único inmediato que hay entonces es la mediación, de manera que lo que hace Hegel es superar la contraposición entre lo inmediato y lo mediato y reunirlos, pues todo lo supuestamente inmediato está mediado y lo mediado es inmediato: “Nada hay en el cielo o en la naturaleza o en el espíritu o donde sea que no contenga al tiempo la inmediatez y la mediación (*Vermittlung*), de modo que ambas determinaciones (*Bestimmungen*) se presentan unidas e inseparables (*untrennbar*) y aquella oposición (*Gegensatz*) es una nulidad (*Nichtiges*)” (HEGEL, 1812-16, I, p. 66; KAUFMANN, 1965, pp. 190s). Para Hegel, según Gadamer (1971, p. 92), “la fuerza (*Kraft*) del espíritu reside en la síntesis (*Synthese*) como la mediación de todas las contradicciones (*Widersprüche*)”. No podía ocurrir de otro modo para un ser que, como el espíritu, es reflexión, saber, pensar. Henrich confirma que en Hegel “lo inmediato (*Unmittelbare*) es reflexión” (HENRICH, 1971, p. 123). Gadamer señala que “la ley (*Gesetzlichkeit*) inmanente de la reflexión (*Reflexion*) afecta a todo lo inmediato”, lo media reflexivamente y lo deshace (GADAMER, 1960, p. 347). La inmediatez hegeliana está tan atravesada por la mediación reflexiva que, según Arndt (2004, p. 23), no sólo debe ser comprendida como “inmediatez mediada (*vermittelte Unmittelbarkeit*), sino más bien como origen (*Ursprung*), como inmediatez mediadora (*vermittelnde Unmittelbarkeit*)”. Esto significa que no hay ninguna inmediatez originaria, sino que en el origen hay ya una inmediatez “dependiente y no retirada (*entzogenes*) de la reflexión”, y que media ella misma (ARNDT, 2004, p. 28).

El espíritu en palabras de Hegel es “en sí y para sí (*an und für sich*)” (HEGEL, 1807, p. 28). El ‘ser en sí’ significa aquello que ya es, sin más, aquello que está dado y acabado y que permanece dentro de él mismo en su pura inmanencia, sin ninguna referencia. Se halla realizado sin necesidad de hacerse, ni de manifestarse ni explicitarse. Es decir: sin tener que ser para sí. A diferencia de la conciencia, no remite a él mismo. La conciencia, como ser espiritual que es, es aquel ente que sólo es refiriéndose a él mismo mediante el pensar y el saber. Por ser espíritu, no hay conciencia sin ‘para sí’. El ‘ser para sí’ en que consiste la conciencia implica la quiebra de la inmediatez, es decir, que “no quiere encontrarse (*finden*) más inmediatamente, sino producirse (*hervorbringen*) a sí misma mediante su actividad”, de modo que “la

conciencia es la propia meta de su hacer (*Tuns*)” (*Ibid.*, p. 261). Contra el tópico sustancialista, la filosofía hegeliana del espíritu implica que la sustancia no es una realidad estática, recogida en sí, sino dinámica, como ‘ser para sí’ que es. Frente a la metafísica de la sustancia, Hegel (*Ibid.*, p. 584) precisa que “la sustancia es el en sí todavía no desarrollado (*unentwickelte Ansich*)”. Esta afirmación supone que la idea tradicional de sustancia se debía a la creencia en un ‘en sí’ del que aún no se había descubierto que su verdad estaba en su ‘para sí’. La metafísica sustancialista quebró con el descubrimiento hegeliano del espíritu. Así, escribe Sartre, “la ley de ser del para sí (*pour-soi*), como fundamento ontológico de la conciencia, es ser él mismo bajo la forma de la presencia ante sí” (SARTRE, 1943, p. 115). En suma, añade, “el ser en sí (*être-en-soi*) no tiene un dentro (*dedans*) que se opondría a un fuera (*dehors*)”, y de ahí deduce que “lo en sí no tiene secreto: es macizo (*massif*)” (*Ibid.*, p. 33). Ese ‘fuera’ sería análogo a la conciencia de sí, que es un para sí, un remitir a sí. El ‘ser para sí’ propio del espíritu es el ser que existe en el manifestarse ante sí, lo que implica entonces tener conciencia de sí. Que el espíritu consista en ‘para sí’ quiere decir, advierte Hegel, que “el espíritu es el espíritu sólo en tanto es para el espíritu”, esto es, que “el espíritu es para el espíritu” (HEGEL, 1821-31, p. 53). Para ‘ser para’ tiene que manifestarse o aparecerse, y por ello Hegel añade que el espíritu es “el manifestarse (*sich zu manifestieren*) para ser el espíritu” (*Ibid.*, p. 52). El manifestarse es tan esencialmente constitutivo del espíritu que Hegel concluye que “el espíritu que no se manifiesta (*manifestiert*) evidentemente está muerto (*ein Totes*)” (HEGEL, 1827, p. 85). Ser es aparecer. Además, dado que el espíritu es la raíz de lo real, Hegel universaliza esta ontologización del aparecer de modo que nada es sin revelarse en el espíritu. En definitiva, “la esencia (*Wesen*) debe aparecer (*erscheinen*)” (HEGEL, 1812-16, II, p. 124; HEIDEMANN, 2018, pp. 325-386). “Esencia y aparecer son aquí idénticos”, asegura Heidegger (1942, p. 72). Lo que define al espíritu es que lo que es en sí lo es para sí, o sea, tiene que convertirse en objeto de la conciencia espiritual, de manera que con Villacañas el deber del espíritu es el autoconocimiento de lo que él es en sí (VILLACAÑAS, 2001, p. 262). Según Gadamer (1960, p. 360), en Hegel “en sí del objeto (*Ansich des Gegenstandes*) es en sí ‘para nosotros’ (*für uns an-sich*)”. Esta mediación de la vuelta a sí o ‘ser para sí’ es precisamente el pensar. La acción en que consiste el

espíritu es una mediación reflexiva. Como ‘ser para sí’ que es, el espíritu llega a ser en la reflexión humana.

IV. El espíritu o el ser como pensarse. La tríada ser, hacer y saber

Hegel logra la síntesis entre aquella filosofía dinámica y la filosofía del sujeto pensante integrándolas mediante el concepto de espíritu. La fusión es patente: “El actuar (*Handeln*) es justamente el devenir del espíritu como conciencia” (HEGEL, 1807, p. 296). De acuerdo con la idea griega que hacía de la teoría o puro pensar la forma suprema de la praxis, Hegel afirma que “el pensar como actividad es el universal activo (*das tätige Allgemeine*)” (HEGEL, 1817-31, I, pp. 71s). Esta síntesis que Hegel logra en el espíritu entre la actividad y la conciencia, entre el dinamismo y el pensar, significa que sea lo que sea el espíritu en sí, tiene que realizarlo, y para ello tiene que saberlo, ser consciente de ello. Para ser algo, ha de hacerse, esto es, ha de pensarlo, tiene que serlo para sí. Para ser él mismo, para hacerse, el espíritu tiene que saberse. En esta misión consiste el espíritu según Hegel: “La empresa (*Geschäft*) del espíritu es producirse (*produzieren*), hacerse (*machen*) su propio objeto (*Gegenstand*), saberse (*von sich zu wissen*)” (HEGEL, 1830, p. 55). El espíritu es conciencia pero su peculiaridad consiste en que es conciencia o pensar no de cualquier cosa sino de sí mismo: “El espíritu no puede descansar (*ruhen*) ni puede ocuparse (*beschäftigen*) con ninguna otra cosa hasta que sepa lo que él es” (*Ibid.*, p. 73). Esta es la consecuencia final de aquella tesis que calificaba al espíritu como pensante y esto es lo que distingue lo espiritual de lo natural. Hegel subraya que “las cosas naturales (*natürlichen Dinge*) no son para sí y por ello no son libres”, mientras que “el espíritu se produce, se realiza (*realisiert sich*) según su saber de sí” (*Ibid.*, pp. 55s). La culminación del espíritu según Hegel es “llevarse no sólo a la intuición (*Anschauung*) sino también al pensamiento (*Gedanken*) de sí mismo” (*Ibid.*, p. 65). El espíritu es ante todo pensarse, saberse, autoconciencia. Heidegger ratifica que para Hegel “el espíritu es lo que se sabe a sí mismo” (HEIDEGGER, 1942, p. 72). La autorrealización del espíritu se consume en el ‘ser para sí’. Esta ‘vuelta a sí’ es lo que diferencia al espíritu hegeliano de la materia, que,

por no volver a sí, por carecer de reflexión, de ‘para sí’, siempre está ‘fuera de sí’: “La materia (*Materie*) tiene su sustancia (*Substanz*) fuera de ella (*außer ihr*); el espíritu es el ser (estar) consigo mismo (*Bei-sich-selbst-sein*)” (HEGEL, 1822-31, p. 30). Porque su naturaleza es volver a sí, el espíritu está o es siempre consigo mismo, mientras que la materia, que no es reflexiva, está siempre fuera de sí e irremediabilmente perdida. Por supuesto, aclara Hegel, “este ser (estar) consigo mismo del espíritu es autoconciencia” (*Ibid.*). El espíritu, por consistir en conciencia de sí, estará siempre consigo, dándose cuenta de sí, a diferencia de la materia, perdida en el fuera hacia el que está volcada sin retorno. Para Hegel no hay duda de que la meta del espíritu y -en tanto éste es la esencia de la realidad- el sentido último de todo lo existente, es la autoconciencia del propio espíritu: “Todo lo que sucede en el cielo y en la tierra, la vida de Dios y todo lo que se hace en el tiempo, se dirige (*strebt*) hacia el hecho de que el espíritu se conozca (*erkenne*)” (HEGEL, 1805-31, I, p. 42). El conocimiento total de sí que persigue el espíritu sólo puede lograrlo en la conciencia humana y especialmente en el saber absoluto del concepto, que es donde se producirá la plena autoconciencia del espíritu absoluto (TAYLOR, 1975, p. 466).

Si el animal o el ser natural en general ya es inmediatamente su ser, se lo encuentra dado, el ser humano en cambio, como ser espiritual, pensante, lo único que se encuentra dado es el tener que hacerlo. El ‘existir’ del ser natural consiste en ‘ir lanzado’ sin más, sin libertad, mecánicamente; su ser consiste en lo que ya es sin más. Pero esto en rigor no es ‘existir’: estrictamente sólo ‘existen’ los seres que son ‘para sí, los seres espirituales, como el ser humano. Los seres naturales evolucionan. La dimensión natural que evidentemente tiene el ser humano evoluciona, no tiene existencia, pero eso no es lo humano del ser humano, que es espíritu. Los seres que son ‘para sí’, los seres espirituales, tienen que realizarse y ahí reside su libertad. Por tanto, lo que caracteriza al ser humano, como ser espiritual que es, es que no es libre, ni justo, ni social, ni racional, etc., sino que tiene que hacerse todo esto. El ser humano lo tiene todo por hacer. Y este hacerse se verifica mediante la vuelta reflexiva sobre sí mismo. En el reino del espíritu, ser, hacer y saber son lo mismo. Veamos. Hegel confirma que los seres humanos “somos seres naturales (*Naturwesen*)”, pero además “el ser humano sabe acerca de sí y esto lo diferencia del animal. El ser humano es pensante (*denkend*)” (HEGEL, 1830, p. 56). Para Hegel, que el ser humano sea pensante no significa

simplemente que piense y que su relación con el mundo y los otros sea a través del pensar. Significa algo más esencial. Quiere decir que su propio ser es el pensamiento, que el ser humano, como animal, como ser natural que es, es un ‘ser en sí’, pero que lo humano del ser humano es ‘ser para sí’, lo que significa que existe en la referencia pensante a sí mismo. El ser humano no es sin más, sino que su ser está mediado por el pensar. Esta naturaleza mediada del ser humano se debe a su esencia espiritual, pues la mediación reflexiva define a la espiritualidad. Hegel escribe que, “como espíritu, el ser humano no es algo inmediato, sino esencialmente un ser vuelto sobre sí (*Zurückgekehrtes*)” (*Ibid.*, p. 57). Si los seres naturales ya tienen dado -prefijado- su ser y sólo tienen que dejarlo llegar a ser en un movimiento puramente mecánico, el ser humano, para ser realmente lo que es en sí, tiene que serlo para sí. No es simplemente de forma inmediata sino que se duplica; además de tener una parte de su ser como las cosas naturales, el ser humano se representa o se piensa a sí mismo. Según Hegel, “lo que realmente es el ser humano lo ha de ser idealmente” (*Ibid.*), en el pensamiento. Así, el conocimiento de nuestra libertad, racionalidad, socialidad o justicia, es lo que verdaderamente nos hace libres, racionales, justos y sociales. La verdad de lo espiritual está en el saber, en la conciencia pensante, de modo que el espíritu es aquel ente que si no sabe p. e. que es racional, no es racional. Lo que el espíritu es ‘en sí’ -como objeto-, p. e. ser racional, justo o libre, para serlo, tiene que serlo también ‘para sí’ -como sujeto-, es decir, ha de saberlo. Tengamos presente que, con la tradición moderna cartesiana, Hegel define la subjetividad como reflexión: “Sólo lo que vuelve sobre sí es sujeto” (*Ibid.*, p. 58). El ser humano, como máxima expresión del espíritu, no es libre ni racional ni social, sino que se hace libre, racional y social, y se hace cuando lo piensa y lo sabe, cuando es libre, racional y social para sí¹.

¹ De ahí la tesis hegeliana según la cual “la historia universal consiste en el progreso en la conciencia de la libertad (*Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit*)” (HEGEL, 1822-31, p. 32). Este progreso tiene según Hegel tres momentos. En el primero, el mundo oriental no sabe que el espíritu -y el ser humano- es libertad; los orientales sólo saben que uno, el emperador, es libre. En los griegos, segundo momento, surge esta conciencia de la libertad, pero pensaban que sólo algunos eran libres, no el ser humano como tal. En el tercero, Hegel concluye que el cristianismo, el mundo germánico, “ha llegado a la conciencia de que el ser humano como tal es libre, que la libertad constituye (*ausmacht*) la propia naturaleza del espíritu” (*Ibid.*, p. 31). Sólo entonces todos los seres humanos (saben que) son libres.

V. El espíritu como supersujeto

Por tanto, subraya Hegel, “esta sustancia que es el espíritu es el devenir hacia lo que él es en sí mismo”, de manera que entonces “el espíritu es en sí el movimiento que es el conocer (*Erkennen*) -la transformación (*Verwandlung*) de aquel en sí en para sí, de la sustancia en el sujeto (*Subjekt*), del objeto de la conciencia en el objeto de la autoconciencia, o sea, en un objeto superado (*aufgehobenen Gegenstand*)” (HEGEL, 1807, p. 585). Decir que el espíritu es en sí y para sí significa en Hegel decir que el en sí se resuelve en el para sí, que no hay en sí que no esté mediado por el para sí: “El significado (*Bedeutung*) del ‘ser en sí’ (*Ansichseins*) tiene el significado del ‘ser para sí’ (*Fürsichseins*) de la conciencia para la cual es” (*Ibid.*, p. 156). De aquí se desprende entonces que el espíritu sólo es sujeto -para sí- en tanto objeto -en sí-, y sólo es objeto como objeto de él mismo. El espíritu “es conciencia pero también su objeto (*Gegenstand*)” (HEGEL, 1830, p. 54). Es sujeto pero también su objeto. Es objeto para él mismo como sujeto y es sujeto pero de sí mismo como objeto. El espíritu es al tiempo ‘en sí’ y ‘para sí’, objeto y sujeto, conciencia y su propio objeto. Hegel escribió que “el espíritu es sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt*)” (HEGEL, 1819-20, p. 58). El espíritu es un sujeto absoluto, un *supersujeto*, es decir, es sujeto y objeto. Por esto Adorno aseguró que “el sujeto-objeto de Hegel es un sujeto” (ADORNO, 1956, p. 261).

Esto equivale a asegurar que el espíritu como objeto está siempre superado pues, de acuerdo con Hegel, el ser en y para sí que es el espíritu, “debe ser esto también para sí, debe ser el saber de lo espiritual (*Geistigen*) y el saber de sí como espíritu, o sea, debe ser como objeto y debe serlo igualmente de modo inmediato como objeto superado reflejado (*reflektierter*) en sí” (HEGEL, 1807, p. 28). Esto implica que la objetividad del espíritu sólo existe para su subjetividad y ésta sólo es volcada sobre aquélla. Si la meta de la vida del espíritu es autoconocerse, Hegel deduce que “el espíritu se apropia (*sich zu eigen mache*) de la objetividad (*Gegenständlichkeit*), o al revés, que el espíritu produce su concepto (*Begriff*) a partir de sí, lo objetiva (*objektiviere*) y así llega a ser su ser (*sein werde*); en la objetividad llega a ser consciente (*bewußt*) de sí” (HEGEL, 1830, p. 74). El espíritu puede tomar conciencia de sí en la objetividad porque previamente se la ha apropiado al producirla como proyección conceptual de

él mismo. Por esto puede Hegel afirmar que “la existencia (*Dasein*) del espíritu consiste en tenerse a sí mismo como objeto” (*Ibíd.*, p. 54). La distinción tradicional entre conciencia y objeto es abolida (GADAMER, 1961, p. 9). Ahora podemos comprobar que la historia, como escenario donde se representa el espíritu, no es sino el lugar donde el espíritu se autorrealiza, esto es, el espacio donde se afana por saberse, por conocer su en sí. El espíritu sólo puede volver a sí mismo en la autoconciencia que logra el ser humano en la historia. Ya Marx había anticipado que “el ser humano, la esencia humana, equivale según Hegel a autoconciencia (*Selbstbewußtsein*)” (MARX, 1844, p. 575). De hecho, el propio ser humano es el mejor ejemplo de la dualidad constitutiva del espíritu: es actividad, hacerse, y se hace en tanto se sabe.

VI. El extrañamiento como autoconciencia y autorrealización

El ‘ser para sí’, el espíritu, en tanto consiste en un retorno a sí, presupone el salir fuera de sí hacia lo otro, lo extraño, y, desde allí, el volver a sí. Recordemos que en Hegel ‘lo que es’ sólo es siendo para sí, tiene que manifestarse, o sea, tiene que salir de sí y mostrarse en otra cosa. El manifestarse que forma parte del ‘ser para’ que constituye al espíritu implica que el propio espíritu ha de hacerse otro: “Manifestarse (*Manifestieren*) significa devenir otro (*Andere.s*)” (HEGEL, 1827, p. 85). Theunissen ha afirmado que “el espíritu sólo puede manifestarse de tal manera que, al cumplimentarse, deviene otro, otro espíritu” (THEUNISSEN, 1970, p. 61). Ahora bien, el retorno desde lo otro a sí sólo es posible si el *sí mismo* se reconoce en lo otro. La vuelta a sí mismo consiste en autorreconocerse en eso otro, en la alteridad. No hay ‘ser para sí’ sin la mediación del autorreconocimiento en lo otro. El ser del espíritu se realiza mediante el saberse en lo extraño, en lo que no es él. El espíritu es, se hace, según Hegel, sabiéndose o dándose cuenta de sí en lo otro, en lo extraño: “El espíritu es el saber de sí mismo en su extrañamiento (*Entäußerung*)” (HEGEL, 1807, p. 552). El extrañamiento mismo es condición de posibilidad del autorreconocimiento y autorrealización del espíritu. Que el espíritu se reconozca en lo otro equivale a decir que el espíritu se sabe a sí mismo en tanto conoce su otro (HEIDEGGER, 1942, p. 130). Esto implica de fondo una tesis

ontológica, que define a la dialéctica hegeliana, y que sostiene que nada puede ser lo que es sino siendo en otro, haciéndose otro y reconociéndose en ello. La ontología dialéctica enseña que no se puede sostener que una cosa es una cosa frente a otra, sino que una cosa sólo es alterándose. Ser es ser otro. Así, escribe Hegel que “la esencia es el movimiento de conservar la igualdad (*Gleichheit*) consigo mismo en su ser otro (*Anderssein*)” (HEGEL, 1807, p. 552; GARAUDY, 1966, pp. 97s). Esto es lo que caracteriza al espíritu hegeliano, según Gadamer, llegar a la autoconciencia, a autorreconocerse en la extrañeza de lo otro: “La propia autoconciencia en Hegel sólo alcanza (*gelangt*) la verdad de su autoconciencia en tanto lucha (*er kämpft*) por su reconocimiento (*Anerkennung*) en otro” (GADAMER, 1960, p. 349). En este mismo sentido, Infante del Rosal ha sentenciado finamente que “extrañarse es la condición del reconocerse”, lo cual, añade, “mina la autosuficiencia y autonomía de la identidad del sujeto moderno” (INFANTE, 2014, p. 252). No obstante, consideramos que esta afirmación debe ser matizada. Es cierto que la tesis del extrañamiento como condición del autorreconocimiento quiebra aquella autonomía, pero lo hace a cambio de engrandecer el poder autónomo de un *sujeto superior*, el sujeto absoluto del espíritu, que, si puede conocerse en lo otro externo, es porque lo ha absorbido, se lo ha apropiado. Debilita aquella autonomía del sujeto cartesiano-kantiano, pero para justificar una autonomía todavía mayor, la del sujeto espiritual, aquella que se fundamenta sobre la apropiación de la alteridad de la cosa en sí. La autonomía del sujeto moderno kantiano cedía ante la temible independencia de la cosa en sí, mientras que ahora el espíritu hegeliano, lejos de temerla, la supera y la incorpora en su propio ser, la *espiritualiza*. Sólo de este nuevo sujeto de Hegel, el espíritu, se puede decir que es radicalmente autónomo y que por tanto es absolutamente sujeto. Es tan sujeto absoluto que, recordemos, es sujeto-objeto.

Este autorreconocimiento del espíritu en lo otro tiene importantes consecuencias para el concepto hegeliano de ciencia. En Hegel, primero, el espíritu “sólo lo es en tanto se sabe (*weiß*) como espíritu absoluto (*absoluten Geisten*)”, o sea, cuando reconoce que en todo lo real no hay sino él mismo, absolutamente espíritu; y, segundo, “esto lo sabe en la ciencia” (HEGEL, 1805-31, III, p. 460). Si la ciencia consiste en conocimiento (conciencia) de todo lo otro y resulta que eso otro es, en el fondo, el propio espíritu que hace la ciencia, es claro entonces que el autoconocerse del espíritu en la alteridad es el fundamento de la ciencia, pues esa autoconciencia

supone ya el conocimiento de todo lo otro, o sea, el compendio de toda ciencia. “El puro autoconocerse (*reine Selbsterkennen*) en el absoluto ser otro, este éter como tal es el fundamento y la base de la ciencia o del saber en general” (HEGEL, 1807, p. 29). De hecho, para Hegel, como indica Garaudy (1966, p. 98), la ciencia, el saber en general, “es lo mismo que el desenvolvimiento del espíritu”. Hegel añade que el espíritu se produce (*produziert*) en su “hacer inconsciente (*bewußtloses Tun*)” como naturaleza, “donde él es otra cosa (*ein Anderes*), no espíritu”, pero luego en el estado (*Staat*), en la vida histórica y en el arte “se produce (*hervorbringt*) de modo consciente”, mientras que “sólo en la ciencia se sabe cómo espíritu absoluto, y sólo este saber es la verdadera existencia del espíritu (*wahrhafte Existenz*)” (HEGEL, 1805-31, III, p. 460). Por supuesto, esta ciencia, la verdad suprema, en último término, es aquel saber filosófico en el que el espíritu alcanza el autoconocimiento, o sea, su propia filosofía, el pensamiento hegeliano. Así, confirma Hegel, dado que “la historia de la filosofía no es una ciega colección de ocurrencias (*blinde Sammlung von Einfällen*)” sino que “las filosofías se producen necesariamente unas a partir de otras, de manera que cada filosofía presupone forzosamente a las precedentes (*vorhergehende*), dado esto, “la última filosofía (*letzte Philosophie*) es el resultado de esta evolución (*Entwicklung*) y la verdad en su figura más alta (*höchsten Gestalt*) que la autoconciencia del espíritu logra de sí mismo” (*Ibid.*, p. 461). Esa última filosofía es evidentemente la de Hegel.

VII. Alteridad desalterada

Para el espíritu, según Hegel, conocer lo otro de sí supone conocerse a sí mismo, de modo que se reconoce a sí mismo en lo extraño. Esto significa que el espíritu en todo su tener conciencia de algo aparentemente otro, tiene autoconciencia. Gadamer expone esta tesis diciendo que “la vida del espíritu consiste más bien en reconocerse (*erkennen*) a sí mismo en el ser otro” (GADAMER, 1960, p. 352). De este modo, ratifica Hegel, el espíritu “igual a (*auszugleichen*) su autoconciencia a su conciencia”, y por tanto “el espíritu sólo tiene conciencia en tanto es autoconciencia, o sea, que sé (*weiß*) de un objeto sólo en tanto sé también de mí en él” (HEGEL, 1807, p. 583; 1830, p. 54). En Hegel entonces, según Pippin (1993, p. 57), “la relación de la

conciencia con los objetos y con los demás es realmente el problema de la relación del espíritu consigo mismo”. Pinkard insiste en que en Hegel “nuestra conciencia de los objetos implica nuestra auto-conciencia (*self-consciousness*)” (PINKARD, 2000, p. 165). Pero cómo es esto posible, cómo puede el espíritu llegar a la conciencia de sí en otro. Para responder a esta pregunta fundamental reparemos en lo siguiente. Esta afirmación del reconocerse en lo otro puede dar a entender falsamente que Hegel, en último término, salva lo otro, su alteridad, pues es en lo otro donde se produce el reconocimiento. Entonces, estaría equivocada la condena de su filosofía por ser una filosofía de la identidad². Nada más lejos de ser cierto, pues el reconocimiento de sí en lo otro implica más bien despojar a lo otro de su alteridad o extrañeza. Contra aquella supuesta salvación, lo otro en verdad no puede ser tan *otro* puesto que permite al *sí mismo* del espíritu reconocerse en él (DESMOND, 1987, pp. 145ss). Lejos de preservar la alteridad como absoluta extrañeza, en Hegel el autorreconocimiento en lo *otro* sólo es posible si esa alteridad es el propio sí mismo del espíritu, si la extrañeza es familiaridad. Así, Desmond argumenta certeramente que “la alteridad absoluta (*absolute otherness*) es su propia alteridad (o sea, la alteridad del propio sí mismo), y esa propia alteridad hace posible el autorreconocimiento” (DESMOND, 2003, p. 99). En efecto, el espíritu sólo puede reconocerse a sí mismo en lo otro cuando lo otro no es realmente extraño, cuando esa alteridad es su *propia* alteridad, es decir, él mismo como otro. En definitiva: cuando no es *sensu stricto* otro. Por tanto, advierte Quante (2017, p. 246), “la esencia del ‘para sí mismo’ (*for-itselfness*), de acuerdo con Hegel, no es otra cosa sino la autosuperación (*self-sublation*) de la alteridad”. Entonces esa alteridad ni es verdaderamente *alter*, ni es extraña, sino mediada por el espíritu que -sólo gracias a eso- puede autorreconocerse en ella. Desmond confirma que “la absoluta alteridad es una alteridad absuelta (*absolved*), liberada, esto es, un medio o alteridad medial (*medial otherness*) mediante la cual el sí mismo llega al puro autorreconocimiento (*pure self-recognition*)” (DESMOND, 2003, p. 99). La extrañeza que en principio caracteriza a la alteridad es en Hegel aparente porque esa alteridad es una alteridad *des-alterada*, una extrañeza liberada o descargada de ella misma y convertida en familiaridad. Esta es la

² Adorno sostiene que la filosofía hegeliana está centrada en el “pensamiento de la identidad (*Identitätsdenken*)” (ADORNO, 1962-64, p. 506).

respuesta a la pregunta formulada: que radicalmente no hay alteridad. Sólo por esto puede tener conciencia de sí en su conciencia de otra cosa y, paralelamente, puede lo otro ser el lugar de la autoconciencia del espíritu.

Esto supone acabar con la idea de la *cosa en sí*, sustituida ahora por la autoconciencia del espíritu. Es inevitable porque esa supuesta extraña alteridad no es sino el propio espíritu que, según Hegel, sale de sí, se pone fuera haciéndose otro, y vuelve a sí: “El espíritu deviene objeto pues él es este movimiento en el que deviene otro, o sea, objeto de su sí mismo (*Gegenstand seines Selbsts*) y supera (*aufzubeben*) este ser otro” (HEGEL, 1807, p. 38)³. Dado que en Hegel toda ‘conciencia de’ algo es autoconciencia y que, por tanto, no hay en rigor ‘otro’, es decir, no hay cosa en sí que se reserve su verdad, pues se reduce al saber de la propia autoconciencia del espíritu, entonces puede decirse, con Gadamer (1961, p. 9), que la filosofía hegeliana supone “el movimiento de la superación de la diferencia (*Unterschiedes*) entre saber y verdad”. Cuando se defiende la extrañeza irreducible de la cosa en sí, su alteridad intrasparentable del todo, como hace Kant, nuestro saber no puede ser plenamente la verdad, puesto que siempre queda un resto que excede nuestro conocimiento. Pero cuando la verdad está totalmente mediada por el saber del espíritu, que entonces se constituye ya en saber absoluto, verdad y saber no pueden separarse. En definitiva, la conversión de la conciencia en autoconciencia, o sea, que el sí mismo de la conciencia sea el objeto del saber, es la base para mostrar que aquello que sabe ciertamente la conciencia es verdad (GADAMER, 1966, p. 30). La certeza deviene verdad.

VIII. Transparencia y familiaridad

Si ya no hay en rigor alteridad, extrañeza, es porque el espíritu, en palabras de Garaudy (1966, p. 99), “ha llegado a tomar posesión (*possession*) de todo lo real (*réel*) y

³ Mure explica las tres fases de la dialéctica hegeliana. La primera, tesis positiva, representa al espíritu indiviso, antes de su autoextrañamiento en lo otro (*self-alienation*). La segunda, antítesis, muestra al espíritu “hecho otro (*othered*) y extrañado”, negándose a sí mismo (*self-negating*). Y la tercera, síntesis, es el momento del espíritu autorreconciliándose (*self-reconciling*), “retornando sobre sí (*returning on itself*)” (MURE, 1965, p. 34). Si la primera equivale al ser y la segunda al pensamiento, la tercera es la unidad de ser y pensar.

lo real ha llegado, en la conciencia del ser humano, a tomar conciencia de sí”. Esta apariencia de alteridad, descargada de su extrañeza, ya no es extraña al espíritu sino familiar. Tan familiar como el reencuentro con uno mismo. La extrañeza deja de mostrar la oscura resistencia que le es propia. La superación de la extrañeza sólo puede justificarse si al tiempo supone la producción de la objetividad. En efecto, Hegel escribe que “el espíritu universal (*Weltgeist*) ha rechazado (*abzjutun*) todos los seres objetivos extraños (*fremde gegenständliche Wesen*) y finalmente se capta como espíritu absoluto, y produce (*erzeugen*) todo lo que es objetivo (*gegenständlich*)” (HEGEL, 1805-31, III, p. 460). Si en Hegel el espíritu puede pensarse a sí mismo totalmente en lo otro, esto significa que se efectúa en el propio pensamiento y que este cumplimiento implica, según Taylor, que el espíritu ha dejado de lado todo lo extraño (*foreign*) y se comprende a sí como espíritu absoluto (TAYLOR, 1975, p. 533). No podría consumarse totalmente en el pensar si no superase todo lo extraño. De hecho, se ve como espíritu absoluto porque ya no hay residuos, ni oscuridades latentes, sino que se da plenamente a sí mismo en su pensarse en lo que parecía extraño. La absolutez es inseparable de la transparencia. El saber que se obtiene cuando el sujeto y el objeto son idénticos es un saber absoluto, absoluta y puramente saber, sin restos ni oscuridades. Tal saber es el que se produce en el conocimiento de lo otro cuando el espíritu es su propio objeto. En este saber, precisa Pöggeler (1961, p. 294), el espíritu “se vuelve claro (*klar*) a sí mismo sin que quede un resto de oscuridad (*Rest von Dunkelheit*)”. Como la naturaleza del espíritu es autoconocerse en lo otro, luchar por hacer familiar lo extraño disolviendo su extrañeza, el espíritu hegeliano según Gadamer logra mediar y transparentar todo lo sido desde su posición presente apropiándose sin dejar ningún resto: “La filosofía de Hegel permite una mediación total (*totale Vermittlung*) de historia y presente” (GADAMER, 1960, pp. 351s). La filosofía hegeliana del espíritu que se reconoce en la alteridad mediada por él mismo se constituye en una filosofía de la transparencia y la identidad. El espíritu, al identificarse con lo otro y arrancarle su apariencia de extrañeza, lo hace transparente. El espíritu hegeliano que lo media todo absolutamente imposibilita la existencia *sensu stricto* de lo otro, mientras que si afirmamos lo otro en sentido fuerte, irreducible, negamos la mediación absoluta. Como el espíritu sólo llega a la conciencia de sí mediante lo *otro*, arrebatándole su extrañeza y apropiándose, identificándose,

haciéndolo transparente, entonces para Hegel decir que “el espíritu llegue a la conciencia de sí” es lo mismo que afirmar que el espíritu “haga el mundo conforme a sí (*sich gemäß*)” (HEGEL, 1830, p. 74). Un mundo a la medida de uno mismo es un mundo amable y familiar. El espíritu se encontrará en él como en casa. Primero, el espíritu se pone fuera de sí, en el mundo, y luego se conoce a sí en ese mundo. Pues bien, en el concepto en el que se despliega esta comprensión, escribe Taylor (1975, p. 466), “el espíritu está completamente en casa (*at home*), totalmente transparente a sí mismo”.

Aquí encontramos una diferencia fundamental entre Hegel y Sartre. Tras salir de sí y volver a sí reconociéndose en lo otro, el espíritu hegeliano coincide consigo mismo. Esta identidad sólo se obtiene en el saber absoluto, que es el saber que al pensar lo otro se piensa a sí mismo. En Sartre, en cambio, el ‘en sí’ es macizo, o sea, idéntico consigo mismo, porque no hay oposición ni diferencia entre su dentro y su fuera, justo lo contrario de lo que caracteriza al ‘ser para sí’ sartreano, que es “el ser que se determina él mismo a existir en tanto que no puede coincidir (*coincider*) consigo mismo” (SARTRE, 1943, p. 116). Por eso, el ‘ser para sí’ no puede existir en la pura inmanencia sino que sale fuera de sí, se trasciende, para volver a sí. El ‘para sí’ hegeliano sí es finalmente coincidente, la familiaridad es su destino. Para Hegel, esta familiaridad no es algo dado sino fruto del trabajo del espíritu que hace de lo otro sí mismo, se lo apropia y lo convierte en su casa. Esta diferencia entre Hegel y Sartre implica una diferencia en la comprensión última de lo otro, que en Sartre es algo inapropiable e irreducible, mientras que esa extrañeza en Hegel acaba siendo subsumida por la mismidad del espíritu. La extrañeza no es para Hegel algo último, irreducible, insoluble, sino que es un medio que se resuelve en transparencia, pues en esa supuesta extrañeza es donde se reconoce el propio espíritu, disolviendo aquella aparente extrañeza en la familiaridad de la autoconciencia. El espíritu se siente en lo que se pensaba otro y extraño como en casa, puesto que él mismo es la verdad de esa ya disuelta extrañeza. Esta solubilidad es lo que garantiza la familiaridad y transparencia.

IX. Aversión y miedo a la extrañeza

Si el espíritu puede transparentar la extrañeza y habitar familiarmente en ella, como si fuera su casa, ello se debe a que para Hegel, en palabras de Gadamer, “la esencia del espíritu reside en su poder para transformar lo que se le opone (*Entgegenstehende*) en lo que le es propio (*Eigene*), o sea, obtener el conocimiento de sí mismo (*Selbsterkenntnis*) de lo que es otro y así superar (*aufzuheben*) el extrañamiento (*Entfremdung*)” (GADAMER, 1971, p. 93). La esencia del espíritu es la apropiación, hacer de lo otro/extraño algo propio, uno mismo, o sea, trascender el extrañarse. Hegel aclara que la conciencia de sí puede alcanzarla el espíritu bien mediante autoconciencia puramente teórica, bien mediante “la actividad práctica que posee el impulso (*Trieb*) tanto de producirse a sí mismo en todo aquello que le es dado inmediatamente y que existe para él exteriormente (*äußerlich*), como de reconocerse a sí mismo en ello” (HEGEL, 1818-29, p. 51). Valiéndose del ser humano, el espíritu hace esto mediante “la transformación (*Veränderung*) de las cosas exteriores (*Außendinge*) a las que les imprime el sello de su interior (*Innern*) y en las que reencuentra (*wiederfindet*) sus propias determinaciones” (*Ibid.*). Y el espíritu puede llevar a cabo esta operación de transparencia de todo lo ente porque Hegel, frente a Kant y su noúmeno, cree en el poder omnímodo del pensamiento para deshacer toda extrañeza y oscuridad. Su discurso inaugural en Heidelberg de 1816 prueba esta fe en la capacidad del espíritu para transparentarlo todo penetrándolo con el pensar. En él afirma Hegel que “la confianza en la ciencia (*Vertrauen zu Wissenschaft*), el coraje de la verdad, la fe (*Glaube*) en el poder (*Macht*) del espíritu, es la primera condición de la filosofía”, y que,

al ser espíritu, el ser humano puede y debe considerarse a sí mismo como digno de lo más elevado (*Höchsten*), nunca puede tener una estima suficientemente grande de la magnitud (*Größe*) y poder de su espíritu, y con esta fe nada será tan desabrido (*spröde*) y duro (*hart*) como para que no se le pueda hacer patente (*eröffnete*). La esencia del universo (*Wesen des Universums*), de entrada oculta (*verborgene*) y cerrada (*verschlossene*), no tiene ninguna fuerza (*Kraft*) capaz de resistir el coraje del conocer (*Mute des Erkennens*): ella debe abrirse (*auftun*) ante él y poner su riqueza (*Reichtum*) y sus profundidades (*Tiefen*) ante sus ojos y dárselas para su disfrute (*Genusse*) (HEGEL, 1816, p. 13s).

Tras todo lo expuesto, no cabe ninguna duda de que una viva enemistad contra la extrañeza es el principio que determina la voluntad del espíritu en Hegel. La aversión radical hacia lo extraño es el *pathos* del que brota el pensar hegeliano. Esa voluntad espiritual de arrancarle a lo otro su extrañeza para poder verse reflejado a sí mismo en esa alteridad se verifica en el ser humano, el cual “hace esto para, como sujeto libre (*freies Subjekt*), quitarle (*zu nehmen*) al mundo exterior (*Außenwelt*) su áspera extrañeza (*spröde Fremdheit*) y gozar en la figura de las cosas (*Gestalt der Dinge*) de una realidad (*Realität*) exterior de sí mismo” (HEGEL, 1818-29, p. 51). Lo que hace el ser humano -el espíritu por tanto- es quitarle al mundo su ajenidad, su extrañeza, para humanizarlo -para espiritualizarlo. Y es que haciéndose otro (naturaleza, historia, lenguaje, estado o conocimiento), el espíritu se realiza, llega a ser él mismo. Por esta razón, aclara Hegel (1805-31, I, p. 41), “la evolución del espíritu consiste en que salir fuera (*Herausgehen*) y desdoblarse (*Sichauseinanderlegen*) sean al tiempo un volver a sí (*Zusichkommen*)”. Ahora bien, aunque advertíamos en el comienzo de este escrito que no compartíamos esta evidente cruzada hegeliana contra la extrañeza, planteamos ahora la posibilidad de si no habrá en Hegel de forma latente y reprimida cierto anticipo de la filosofía contemporánea de la alteridad. Nos preguntamos si no puede deberse su radical campaña antiextrañeza, médula de su filosofía, al hecho de que Hegel experimentó la alteridad como nadie. Al sufrirla en su desnudez, sintió tanto miedo a la extrañeza, a perderse en ella, que quiso suprimirla por todos los medios para eludir el horror de su inhospitalidad. Fue el miedo lo que provocó su cruzada contra ella. Fue el horror a la extrañeza lo que convirtió su filosofía en una misión en favor de la familiaridad y la transparencia, y de la extirpación de toda sombra. Tal vez pudo ser el amor a la humanidad, a la que le quiso evitar la incertidumbre de vivir perdida en lo extraño, lo que impulsó a Hegel a poner su empeño filosófico en que el espíritu se encontrara en lo extraño como en su casa.

X. Conclusión: monologismo dialéctico versus dialogismo hermenéutico

Ser una exposición del trabajo del espíritu por hacer del mundo su casa es lo que define esencialmente a la filosofía hegeliana, que por ello se convierte en una contienda contra la extrañeza y en pos de la familiaridad. Por esto en la dialéctica hegeliana no cabe la comprensión interpretativa y no es -ni puede ser- una hermenéutica. Cuando Gadamer formula “la tarea de la hermenéutica (*Aufgabe der Hermeneutik*) como un tender puentes (*Überbrückung*) que salve la distancia (*Abstandes*) humana o histórica entre espíritu y espíritu”, presupone la existencia previa de la distancia o extrañeza: “La hermenéutica tiende el puente sobre la distancia de espíritu a espíritu y disminuye (*aufschließt*) la extrañeza (*Fremdheit*) del espíritu extraño” (GADAMER, 1964, pp. 1, 5). Por tanto, para Gadamer la “dificultad (*Schwierigkeit*) hermenéutica no puede ser otra que “la extrañeza y la superación (*Überwindung*) de la misma” (GADAMER, 1960, p. 391). Si la “superación del autoextrañamiento (*Selbstentfremdung*)” del espíritu es “la más alta tarea de la comprensión (*Verstehens*)” (*Ibid.*, p. 394), esto significa que hay hermenéutica porque hay distancia y extrañeza, sin las cuales aquélla carecería de sentido. Pero en Hegel, confirma el propio Gadamer, “el camino de la experiencia de la conciencia (*Weg der Erfahrung des Bewußtseins*) conduce (*führt*) necesariamente a un saberse (*Sichwissen*) que en general no contiene nada ajeno (*Anderes*) ni extraño (*Fremdes*) fuera de sí” (*Ibid.*, p. 361). El espíritu hegeliano disuelve reflexivamente la extrañeza de la alteridad, porque no es verdaderamente extraña una extrañeza de la que se parte para deshacerla y reconocer en ella a sí mismo. Contra esta “omnipotencia (*Allmacht*) de la reflexión” que caracteriza a la dialéctica hegeliana (*Ibid.*, p. 348), la hermenéutica nace justo tras su afirmación de la imposibilidad de deshacer la extrañeza. Por eso, muy distinta de la hermenéutica, Gadamer asegura que “la dialéctica de Hegel es un monólogo del pensar (*Monolog des Denkens*) que pretende producir (*leisten*) anticipadamente lo que en cada auténtico diálogo (*Gespräch*) madura (*reift*) poco a poco” (*Ibid.*, p. 375). La afirmación de la extraña alteridad sólo puede conducir al diálogo hermenéutico con ella; transparentarla reflexivamente nos condena al monólogo. Esta filosofía

monológica de Hegel, enemiga de la extrañeza de la alteridad, sólo podía acabar en una filosofía de la familiaridad.

Referencias

- ADORNO, T. W. *Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1975[1956]. (Gesammelte Schriften, Band 5).
- ADORNO, T. W. *Jargon der Eigentlichkeit. Zur deutsche Ideologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1977[1962-64]. (Gesammelte Schriften, Band 6).
- ARNDT, A. *Unmittelbarkeit*. Bielefeld: Transcript, 2004.
- DANTO, A. C. *The Abuse of Beauty: Aesthetics and the Concept of Art*. Chicago: Open Court, 2003.
- DELEUZE, G. *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1968.
- DERRIDA, J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- DESMOND, W. *Desire, Dialectic and Otherness. An Essay on Origins*. Cambridge: James Clarke & Co., 2014[1987].
- DESMOND, W. *Hegel's God. A Counterfeit Double?*. Aldershot: Ashgate, 2003.
- GADAMER, H.-G. *Hermeneutik I. Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1990[1960]. (Gesammelte Werke, Band 1).
- GADAMER, H.-G. *Hegel und die antike Dialektik*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1987[1961]. p. 3-28. (Gesammelte Werke, Band 3).
- GADAMER, H.-G. *Ästhetik und Hermeneutik*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1993[1964]. p. 3-28. (Gesammelte Werke, Band 8).
- GADAMER, H.-G. *Die verkehrte Welt*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1966. p. 29-46. (Gesammelte Werke, Band 3).
- GADAMER, H.-G. *Hegel und Heidegger*. Tübingen: Mohr (Siebeck), 1971. p. 87-101. (Gesammelte Werke, Band 3).
- GARAUDY, R. *La pensée de Hegel*. Paris: Bordas, 1966.
- HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1986[1801]. (Werke, Band 2).
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I-III*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1805-31. (Werke, Band 18-20).
- HEGEL, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1807. (Werke, Band 3).

HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik I-II*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1812-16. (Werke, Band 5-6).

HEGEL, G. W. F. Einleitung (Heidelberger Niederschrift). *En*: HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1816. p. 11-19. (Werke, Band 18).

HEGEL, G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I-III*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1817-31. (Werke, Band 8-10).

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1818-29. (Werke, Band 13).

HEGEL, G. W. F. *Philosophie des Rechts*. Die Vorlesung von 1819-20. Hg. D. Henrich. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983[1819-20].

HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1821. (Werke, Band 7).

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1821-31. (Werke, Band 16).

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1822-31. (Werke, Band 12).

HEGEL, G. W. F. Einleitung in die Philosophie der Religion. *En*: JAESCHKE, W. (Hg.). *Der Begriff der Religion*. Hamburg: Meiner, 1993[1827].

HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Band I: Die Vernunft in der Geschichte. Hamburg: Meiner, 1968[1830].

HEIDEGGER, M. *Erläuterung der 'Einleitung' zu Hegels Phänomenologie des Geistes, Hegel, Gesamtausgabe, Band 68*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1993[1942].

HEIDEMANN, D. H. Die Lehre vom Wesen. Zweyter Abschnitt. Die Erscheinung. *En*: QUANTE, M.; MOOREN, N. (Hgs.). *Kommentar zu Hegels 'Wissenschaft der Logik', Hegel-Studien 67*. Hamburg: Meiner, 2018. p. 325-386.

HENRICH, D. *Hegel im Kontext*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2010[1971].

INFANTE DEL ROSAL, F. Hegel y la identidad como proceso. *Eikasía: revista de filosofía*, n. 58, p. 227-266, 2014.

KAUFMANN, W. *Hegel: A Reinterpretation*. Notre Dame-Indiana: University of Notre Dame Press, 1978[1965].

KOJÈVE, A. *Introduction à la lecture de Hegel*. Paris: Gallimard, 1947[1933-39].

MARX, K. *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*. Berlin: Dietz, 1968[1844]. (K. Marx-F. Engels Werke, Band 40).

MURE, G. R. G. *The philosophy of Hegel*. London: Oxford University Press, 1965.

- PINKARD, T. Hegel's Phenomenology and Logic: an overview. *En*: AMERIKS, K. (ed.). *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. p. 161-179.
- PIPPIN, R. B. You Can't Get There from Here: Transition problems in Hegel's Phenomenology of Spirit. *En*: BEISER, F. C. (ed.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 52-85.
- PÖGGELER, O. Zur Deutung des Phänomenologie des Geistes 255-294. *En*: PÖGGELER, O.; NICOLIN, F. (Hgs.). *Hegel-Studien, Band I*. Bonn: Bouvier, 1961.
- QUANTE, M. The Logic of Essence as Internal Reflection. *En*: MOYAR, D. (ed.). *The Oxford Handbook of Hegel*. New York: Oxford University Press, 2017. p. 242-298.
- SARTRE J. P. *L'Être et le Néant*. Paris: Gallimard, 1976[1943].
- TAYLOR, C. *Hegel and Modern Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- TAYLOR, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
- THEUNISSEN, M. *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologischer-politischer Traktat*. Berlin: De Gruyter, 1970.
- TOEWS, J. Transformation of Hegelianism, 1805-1846 378-413. *En*: BEISER, F. C. (ed.). *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- VILLACAÑAS, J. L. *La filosofía del idealismo alemán II: La hegemonía del pensamiento de Hegel*. Madrid: Síntesis, 2001.
- ŽIŽEK, S. Deleuze and the Lacanian Real. [S.l.: s.n.]: 2020. Disponible en: <https://www.lacan.com/symptom11/deleuze-and.html>. Acceso en: 10 ago. 2020.

RECIBIDO: 24/11/2020
APROBADO: 15/11/2021

RECEIVED: 11/24/2020
APPROVED: 11/15/2021